histoire autre

жан делюмо

грех и страх



jean delumeau

le péché et la peure

история другая



*Издание осуществлено в рамках
программы "Пушкин" при
поддержке Министерства
иностранных дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères français et de
l'Ambassade de France en Russie.*

autre histoire

jean delumeau

le péché et la peur

грех и страх

жан делюмо

другая история

Jean DELUMEAU

LE PÉCHÉ ET LA PEUR

La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)

Paris
Fayard
1983

Жан ДЕЛЮМО

ГРЕХ И СТРАХ

Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века)

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2003

ББК 63.3(4)
Д29

Серия «другая история»
Ответственный редактор В. В. Харитонов

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project» при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия и Института «Открытое общество» — Будапешт.

Переводчики И. Б. Иткин (введение, часть I, заключение, стихотворные переводы, общая редакция перевода),
Е. Э. Лямина (часть II),
Е. И. Лебедева (главы XI–XVIII),
А. Г. Пазельская (главы XIX–XXI)
Научный редактор Д. Э. Харитонович
Редактор К. В. Жвакин
Дизайн В. В. Харитонов

Делюмо Ж.

Д29 Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / Пер. с франц. И. Б. Иткина, Е. Э. Ляминой, Е. И. Лебедевой, А. Г. Пазельской под ред. Д. Э. Харитоновича.— Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003.— 752 с.
ISBN 5-7584-0121-8

Фундаментальная монография выдающегося французского историка Жана Делюмо посвящена исследованию истоков и эволюции культуры вины в эпоху Возрождения и в Новое время.

ББК 63.3(4)

ISBN 5-7584-0121-8

ВВЕДЕНИЕ
Культурная история греховности

Можно было бы подумать, что некая цивилизация — а именно, западная цивилизация XIV–XVII веков,— со всех сторон атакуемая (или считавшая себя атакуемой) многочисленными врагами — турками, язычниками, иудеями, еретиками, ведьмами и т. п.,— не станет уделять особого внимания самоанализу. Кажется, это было бы логично. Но случилось обратное. В истории Европы психология осажденной крепости, рассмотренная нами в предыдущей книге[1], соединилась с массовым развитием комплекса вины, с беспрецедентной тягой к самоуглубленности и осмыслению проблем морали. В XIV веке в коллективном сознании родилась «болезнь совестливости», впоследствии усугубившаяся. Агрессия, обрушенная на врагов христианства, словно бы не исчерпывалась в многочисленных и беспрестанно возобновлявшихся войнах. Боязнь всего, дробившаяся на «поименованные» страхи, открыла в каждом из жителей «осажденного города» нового врага и новый страх: боязнь самого себя. Выражая чувства всей учительствующей церкви, Лефевр д'Этапль так комментировал в 14-ое воскресенье после Троицы Послание к галатам (5:16–24): «Жизнь любого христианина в этом мире, если взглянуть на нее пристально,— не что иное, как вечная война... Но главнейший из противников, с которыми он сталкивается,— он сам. Нет ничего сложнее, чем победить свою плоть, свою волю, ибо по природе своей она склонна ко всяческому злу»[2]. В том же духе писал и Бурдалу: «Это вовсе не парадокс, но истинная правда, что нет врага, которого мы должны бояться больше, нежели самого себя. Как же это возможно? Я... более опасен для себя, чем весь остальной мир, ибо только в моей власти погубить свою душу и исторгнуть себя из царства Божия»[3]. Лефевр д'Этапль и Бурдалу доводили до логического предела мысль св. Павла, призывавшего христиан освободиться от дурных наклонностей и возвыситься над собственной глубинной сущностью.

Такая религиозная проповедь вполне соответствовала аскетической традиции. Но она была также связана с двумя неустан-

[1] J. Delumeau, *La Peur en Occident: Une cité assiégée*, Paris, 1978 (особенно 2-я часть).

[2] J. Lefèvre d'Etaples, *Épistres et Evangiles pour les cinquante et deux dimanches de l'an*, Leyde, 1976, p. 302. Ср. также: J. Boisset, «Les Epistres et Evangiles... par Lefèvre d'Etaples» в *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1978, p. 89. Я полностью присоединяюсь к выводам Кера: «Конечно, не христианство изобрело совесть, чувство вины и чудесное движение души, неизменно совершающей усилие по ту сторону самой себя. Но оно мобилизовало силы человека на решение беспрецедентной задачи... Бытие становится театром беспрерывных военных действий между любовью к Христу и тем, что отныне называется грехом» (F. Quere, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1980, p. 30).

[3] Bourdaloue, *Œuvres complètes*, Paris, 1830, vol. 14, p. 128–129 («Различные мысли о спасении»).

но повторявшимися утверждениями, которым было уделено особое внимание в моей работе «Страх на Западе». Первое связывало грехи людей с бедствиями, насылаемыми расгневанным Богом. Не одним только епископам и проповедникам эта связь представлялась очевидной. Правители государств видели в войнах наказание свыше за ошибки народов, Амбруаз Паре угадывал за холерой и сифилисом Божий гнев — и так далее, вплоть до редакторов альманахов, разделявших и распространявших это убеждение[4]. Один из них в 1573 году сделал следующее предупреждение, вложив его, чтобы быть лучше услышанным, в уста самого Господа Бога:

Если вы презрите мои распоряжения [sic] и приказы, я обращу лицо свое против вас, и вы падете перед врагами вашими... По воле моей распространится между вами зловоние. Небо ваше станет как железо, земля ваша — как медь, и земля не будет приносить плодов. Вы будете пожирать плоть ваших сыновей и дочерей.

В другом альманахе, за 1578 год, читаем:

Более, чем когда-либо, [Бог] готов открыть сосуд гнева против наших грехов, вседневно поражая нас войнами, кровопролитием, вымогательством, грабежами, кражами и притеснениями, даже смрадом и неведомыми болезнями.

Альманах за 1593 год толкует о том же:

Нет сомнения, что именно своими гнусными прегрешениями, а также плачевным и безнадежным упорствованием во всякого рода зле мы все более и более восстановляем против себя Господа нашего[5].

Эти угрозы заключали в себе постоянные призывы к обращению и покаянию. И они могли лишь подкреплять другой тезис церкви — о том, что Сатана повсюду, а значит, и в сердце каждого человека. Со дня первородного греха, если благодать не снисходит на нас, мы — часть империи зла. Очень показательны в этом отношении, но оттого не менее поразительны, откровения св. Екатерины Генуэзской (†1510), относящиеся одновременно к человеку вообще и к ней самой в частности:

Что есть человек сам по себе, лишенный Божией благодати? Это существо хуже демона, ибо демон есть дух без плоти, а человек без благодати — демон, одетый плотью... Мне кажется, что если бы Бог лишил меня своей благодати, я сделалась бы способна на все злодейства, какие совершаются демонами; и тогда я считала бы себя худшей, чем они, и более мерзостной, и представлялась бы себе в тот миг воплотившимся демоном. И сейчас это кажется мне столь верным, что если бы все ангелы небесные явились сказать, что есть во мне нечто хорошее, я не решилась бы им поверить, потому что ясно вижу, что все благо сосредоточено в одном лишь Боге, и нет во мне ничего, кроме порока[6].

Так полагала святая вдова, посвятившая всю себя помощи бедным и имевшая видения свыше. Она была настолько отвратительна себе, что избегала произносить собственное имя. Игра на публику? Не будем торопиться с выводами. Агриппа д'Обинье свидетельствует: «У меня куда меньше волос на голове, чем

[4] J. Delumeau, *La Peur en Occident*... p. 136–137.
[5] Эти тексты см.: Fr. Ponthieux, *Prédictions et almanachs du XVI*ᵉ *siècle* (mémoire de maîtrise dact., Paris-I, 1973, p. 85–86).
[6] «Dialogue de l'âme et du corps» (цит. по: *Choix de lectures ascétiques: vie de sainte Catherine de Gênes*, Clermont-Ferrand, 1840, p. 145–146).

прегрешений». И еще: «Мои нечестивые поступки ужасают меня... они гремят у меня в ушах, по ночам шипят, как змеи, непрестанно возникают перед моими глазами, словно чудовищные призраки, и с ними — отвратительный образ смерти. Самое ужасное, что это не зыбкие тени из снов, а живые картины совершенного мной»[7]. Его современник, св. Франциск Сальский, вторил ему в своем послании к мадам де Шармуази: «У вас больше грехов, чем волос на голове и даже чем песчинок на дне морском». Он призывал Филотею признать: «Я — нарыв на теле этого мира и водосточный желоб неблагодарности и беззакония»[8].

Эти приступы самоуничижения могут быть поняты лишь в широком контексте истории греховности на Западе, в свою очередь неотделимой от других страхов, рассмотренных ранее. Среди посланцев Сатаны, на которых истинно верующие с азартом вели охоту, ни в коем случае нельзя было забывать о самом скрытом и самом опасном из всех: о самом себе — в той мере, в какой ты пренебрегаешь неусыпным надзором, который надлежит осуществлять над собой. Так мы подходим к установлению подлинных масштабов и внутренней структуры Страха, который испытывала в начале Нового времени, задолго до открытия сферы «бессознательного», европейская цивилизация. К «боязни», «испугу», «оторопи» и «тревоге», вызванным разнообразными внешними угрозами, проистекавшими от стихий или от людей, прибавились два не менее гнетущих чувства: «кошмар» греха и «неотвязный ужас» перед адскими муками.

Настойчивое внимание церкви к тому и другому привело, применительно к обществу в целом, к поистине удивительному забвению материальной стороны жизни и повседневных забот. В начале XVIII века Гриньон де Монфор призывал верующих распевать такой весьма характерный гимн:

Оставь на время свой рубанок, плотник,
Повесь на гвоздь свое ружье, охотник,
Свою работу отложи, работник,
Помолимся, чтоб нас коснулась благодать[9].

Более, чем когда-либо, восточной религии «безмятежности» — индуизму или буддизму — была противопоставлена свойственная Западу религия «тревоги»[10]. Конечно, отталкиваясь от понятия «власти», можно сказать, что драматизация проблемы греха и его последствий способствовала усилению авторитета церковников. Духовник сделался совершенно незаменимой личностью. Отсюда наивное и показательное рассуждение одного каноника из Болоньи, провозгласившего в 1602 году примерно следующее: в наказание за грехи Господь насылает на людей три бедствия: голод, войну и чуму. Но голод, как бы тяжел он ни был, все же менее ужасен по сравнению с двумя остальными. Ибо если война и чума поражают всех людей без разбора, то голод

[7] Agrippa d'Aubigné, *Œuvres*, Paris, 1969, p. 376, 538.
[8] François de Sales, *Œuvres*, Paris, 1969, p. 53–54.
[9] Louis-Marie Grignion de Montfort, *Œuvres complètes*, Paris, 1966, p. 1667.
[10] Ср.: J. G. Arapura, *Religion as Anxiety and Tranquillity*, La Haye-Paris, 1975.

щадит священников (значит, перед смертью можно исповедоваться), нотариусов (значит, остается возможность составить завещание), наконец, монархов, пекущихся о благе государства[11]. Исповедник не случайно оказался впереди нотариуса и монарха — ведь речь шла о том, кто открывает и закрывает врата рая. Одним словом, единственное, что имеет значение, это завтрашний день и то, что будет после смерти.

Но именно в силу исключительной значимости, приписывавшейся этой конечной цели, мы не сможем свести историю развития чувства вины к истории владычества церкви. Их взаимосвязь несомненна, но первая гораздо шире второй. Фрейд и Юнг полностью согласны между собой в том, какое большое место в любом исследовании общественных отношений должно отводиться греховности. Фрейд рассматривает чувство вины как кардинальную проблему цивилизации[12], а Юнг утверждает: «Ничто так не способствует совестливости и бдительности, как разлад с самим собой»[13].

Действительно, никогда ни одна цивилизация не придавала такого веса — и такой цены — чувству вины и чувству стыда, как западноевропейская цивилизация XIII–XVIII веков. Мы находимся перед фактом настолько важным, что никакое внимание, уделенное ему, не будет чрезмерным. Изучить на заданном пространстве и в заданных хронологических рамках историю греха, то есть историю негативного образа себя, означает проникнуть в самый центр человеческого универсума. Это означает выявить разом весь комплекс связей и принципов, определяющих коллективное сознание. Это означает воспроизвести размышления целого общества о человеческой свободе, жизни и смерти, гибели и зле. Это означает открыть присущую данному обществу концепцию взаимоотношений между человеком и Богом и его представление о Боге. Таким образом, это означает исследовать в определенных пределах историю Бога совместно с историей человека. Бог прежде всего добр или прежде всего справедлив? Целая цивилизация на протяжении многих веков без устали задавала себе этот вопрос. Что касается западного человека, подвергавшегося интенсивному внушению чувства вины, он был принужден углубляться в себя, исследовать свое личное прошлое, развивать память (пусть даже только благодаря практике испытания совести и «генеральной исповеди»), яснее осознавать свою личность. Концепция «нечистой совести» развивалась в ту же эпоху, что и искусство портрета. Она сопровождала рост индивидуализма и чувства ответственности. Несомненно, существовала связь между чувством вины, беспокойством и творческими способностями.

Я позволю себе высказать здесь три соображения, которые, надеюсь, предотвратят превратное понимание моего замысла читателем:

[11] G. B. Segni, *Trattato sopra la carestia e fame: sue cause, accidenti, provvisioni, reggimenti*, Bologne, 1602. Ср.: D. Zanetti, «L'Approvisionnement de Pavie au XVI^e siècle» в *Annales E. S. C.*, janv.-fév., 1963, p. 62.

[12] S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, 1973, p. 93.

[13] C. G. Jung. *L'âme et la vie*, Paris, 1963, p. 59.

— Историк должен не столько судить прошлое, сколько делать его понятным. Настоящая работа, хотя она неизбежно затрагивает и чувства наших современников, стремится быть в первую очередь сводом исторических фактов об эпохе, которая быстро удаляется от нас. Она представляет собой хронику массового культурного явления: глубокого пессимизма, которым была охвачена даже эпоха Возрождения. Эта хроника занимает первую часть книги. Далее, в соответствии с принципом регрессивной истории, мы перейдем от фактов к причинам. Соответственно, во второй части будут рассмотрены одновременно доктрина греховности и исследование универсума греха в том виде, как оно осуществлялось в то время. Но эта доктрина с необходимостью влечет за собой появление пастырских назиданий о Божьем страхе, так что именно к ним мы и обратимся на третьем этапе. Таким образом, круг замкнется: пастырские назидания способствовали распространению пессимизма, а пессимизм был источником устрашающих проповедей. Они действительно оказывали друг на друга постоянное взаимное влияние.

— Второе соображение касается связи между историком и его исследованием. Нашим современникам стало очевидно, что историк не «отсутствует». Вольно или невольно, он вмешивается в свое расследование и влияет на окончательные выводы. Лучше заявить об этом со всей определенностью. Итак, я не буду скрывать своего отношения к представленному мной своду фактов. Я верю, что грех существует. Я признаю его присутствие во мне. Более того, я не вижу возможности отказаться от идеи изначального «сбоя», след которого все мы несем, сами того не осознавая: то, что так хорошо почувствовал и попытался объяснить Фрейд. «Все идет так,— в один голос говорят Бергсон и Гуйер,— как если бы в человеке с самого начала имелся некий дефект»[14]. Таким образом, мою книгу не следует понимать как отказ от чувства вины и необходимости осознания греха. Напротив, с ее помощью я надеюсь продемонстрировать присутствие тягостного «внушения чрезмерного чувства вины» в западноевропейской истории. Я понимаю под «внушением чрезмерного чувства вины» всякое рассуждение, согласно которому грех масштабнее прощения[15]. Именно это несоответствие — и только оно — составляет предмет настоящего исследования.

Однако это несоответствие дорого обошлось. Пьер де Буадефр вложил в уста некоего Гете XX века такие слова: «Идея Искупления должна была освободить человека от тревоги, но церковь по-прежнему навязывает нам испытание совести, которое с приближением смерти становится непереносимым. Было много званых, но мало избранных, не так ли? „Бесконечно малое число", как сказал ваш Жюльен Грин. Со сменой поколений последствия первородного греха лишь усугублялись. Бог, верно, су-

[14] H. Gouhier, *La Tyrannie de l'avenir в Archivio di Filosofia*, 1977, p. 178.
[15] Ср. проливающие свет на этот вопрос работы:
J.-C. Sagne, *Péché, culpabilité, pénitence*, Paris, 1971;
Idem, *Conflit, changement, conversion*. Paris, 1974;
Idem, *Tes Péchés ont été pardonnés*, Lyon, 1977.

[16] P. de Boisdeffre, *Gœthe m'a dit. Dix entretiens imaginaires*, Paris, 1981, p. 230.

ществует только для того, чтобы приговаривать и наказывать! Ад, чистилище... к чему все эти пытки, творимые во имя любви? Разве тот, кто любил, пусть даже только раз в жизни, не достоин того, чтобы быть вечно любимым?»[16] Подобный образ Бога действительно существовал... многие века. Отсюда необходимость различать почтительную сыновнюю богобоязненность и страх перед Богом. Моя книга посвящена лишь этому последнему и не касается даже самых сокровенных иудео-христианских максим вроде следующих: «Блажен всякий боящийся Господа» (Пс. 127); «Милосердие Божие простирается на тех, кто боится Его» (Величание Богородицы). Зато на страницах, которые вам предстоит прочесть, будет показан дрейф от богобоязненности к страху перед Богом.

— Третье из обещанных соображений состоит в следующем: мы, люди конца XX века, имеем все основания быть осторожными, когда нас одолевает искушение «вызвать чувство вины» у церковников, вызывавших у людей это чувство столетия назад. Наше время непрерывно твердит об «избавлении от чувства вины», не замечая, что никогда в истории склонность к внушению другим этого чувства не была такой сильной, как сейчас. Даже в демократической стране, какой является Франция, левые и правые постоянно обвиняют друг друга во всех смертных политических грехах. А в странах, томящихся под игом тоталитаризма, развенчание оппонента — капиталист он или социалист, реакционер или прогрессист — служит основанием для пыток и обрекает на смерть миллионы и миллионы людей. В деле внушения чрезмерного чувства вины мы, увы, превзошли — и далеко превзошли — наших предков.

Историческое исследование, результаты которого перед вами, не могло бы состояться без разносторонней помощи друзей, которым я обязан текстами, ссылками, гипотезами и критическими замечаниями. Я, разумеется, старался по ходу повествования, а также в примечаниях благодарить тех, кто снабжал меня полезной для работы информацией. Но в начале этой книги я хотел бы сказать огромное «спасибо» всем моим друзьям и коллегам и выразить особую признательность Анджеле Армстронг и Сабине Мельхиор-Бонне, имевшим самое непосредственное отношение к созданию этой книги.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ МАКАБР И ПЕССИМИЗМ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Глава I Презрение к миру и человеку

СТАРИННАЯ ТЕМА

На протяжении всей истории христианства суд совести с одной стороны и суровость по отношению к миру и к человеку с другой стороны находили друг в друге опору и усиливали друг друга. Отсюда необходимость, с учетом избранного нами синтетического подхода, поместить страх самого себя в рамки более широкой картины европейского пессимизма.

Презрение к миру и обесценивание человека — одно несло в себе другое,— проповедовавшиеся христианскими аскетами, берут свое начало, разумеется, в Библии (книга Иова, Екклезиаст), но и в греко-римской цивилизации также. Эта тема особенно развивалась Плутархом, который, в свою очередь, отсылает к «Илиаде», где мы читаем: «...из тварей, которые дышат и ползают в прахе, / Истинно в целой вселенной несчастнее нет человека»[1]. Одна из мозаик в Помпеях напоминает, что «Mors omnia aequat»[1a]. Дуалистическая антропология — орфическая, платоническая, потом стоическая — начиная с самых первых веков христианства была привита к библейской традиции трудами великих наставников-каппадокийцев, св. Августина и Боэция[2]. Восточный «гиперспиритуализм», проникая внутрь христианства, привел к изменению смысла многих высказываний св. Павла, к утверждению тезиса о теле как тюрьме и к забвению изложенной в книге Бытия истории сотворения человека[3]. Живописуя невыразимую радость от встречи лицом к лицу с Богом, св. Павел (1 Кор. 13:12; 2 Кор. 5:1–8) представлял ее не как возвращение к первоначальному состоянию, которого человек был лишен, но как преодоление нынешнего этапа. И столь же чуждо Библии представление о впадении в чувственное и множественное. Напротив, оба этих тезиса восходят к платонизму и его продолжениям. Соединившись с христианством, они привели к длительной ностальгии по первоначальному человекоангелу, лишенному сексуальности, «спиритуальному», предающемуся чистому созерцанию. Отсюда неизменный успех представленной уже у св. Августина и широко распространившейся в XII веке идеи

[1] Plutarque, *Traités de morale*, VII, 1. Гомер, *Илиада*, XVII (пер. Н. Гнедича).

[1a] Смерть уравнивает всех (лат.).

[2] Великие наставники: св. Василий Кесарийский, св. Григорий Назианзин и св. Григорий Нисский. «Утешение философией» Боэция также пронизано неоплатонизмом. О влиянии языческой античности на доктрину *contemptus mundi* см.: R. Bultot, *Les Philosophes du paganisme* в *Studia gratiana*, Rome, 1976, I, p. 101–122.

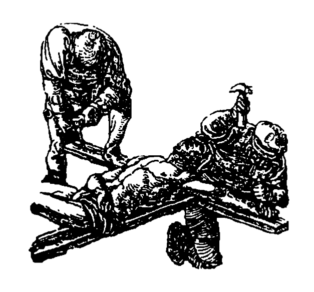
[3] Я опираюсь на замечательную работу: R. Bultot, *La Doctrine du mépris du monde*, IV, 1–2, Louvain-Paris, 1963–1964: IV, 1, p. 18, 23, 39, 136–139. См. также: Idem, *La Doctrine du mépris du monde chez Bernard le clunisien* в *Le Moyen Age*, 1964, t. 70, p. 179–204, 335–376; Idem, *Grammatica, ethica et contemptus mundi aux XII^e et XIII^e siècles* в *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montreal-Paris, 1969, p. 815–927; Idem, *Bonté des créatures et mépris du monde* в *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1978, p. 361–394; Idem, *Cosmologie et contemptus mundi* в *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1980 (n° special 1), p. 1–23. См. также: Br. Roy, *Amour, Fortune et Mort: la danse des trois aveugles* в *Le Sentiment de la mort au Moyen Age*, Montréal, 1979, p. 121–137.

о том, что человек был создан, чтобы заменить в небесном граде падших ангелов.

Следствием этого недоверия к объективной реальности и к подлинности имманентной природы человека было отрицание большинством богословов и моралистов особого, присущего человеку образа существования, и складывание того, чему Робер Бюльто дал нарочито парадоксальное наименование «ангельской антропологии»[4]. У св. Августина к ней добавилось утверждение о том, что человеческая природа непостоянна, потому что Бог в любое мгновение может ее изменить[5]. Она не обладает внутренней прочностью. Как же наука могла основываться на ней (довод, о котором вспомнит Монтень)? Робер Бюльто справедливо указывает, что учение о презрении к миру проистекает из античной космологии, которая отрицала значимость земли на двояком основании[6]. Согласно ей, подлунный мир противостоит звездной части вселенной, *corpora inferiora — coelestia*[6a]. Под земной корой — один только ад. А если земля занимает нижнюю и самую заурядную часть мироздания, так это потому, что в основе ее лежит элемент менее благородный, чем три остальных (воздух, огонь и вода). Средневековье всецело воспримет эту космологию. Отсюда склонность вслед за Макробием, комментировавшим в IV веке «Сон Сципиона», полагать, что душа, изгнанная из небесного мира,— пленница на земле. Наконец, недооценка человеческой натуры была неотделима от умаления времени, также унаследованного от эллинистической традиции. Все земное тщетно, ибо преходяще[7]. Монтень также придет к выводу, что относительное и мимолетное непрочно. К. Тремонтан отметил, говоря об отцах церкви: «Открытие того, что означает время, по сути дела было невозможно до тех пор, пока рефлексия над космическим, биологическим, историческим опытом не позволила выявить суть категории темпоральности. Хотя перед глазами у них была Библия и они питались от нее, отцы церкви с трудом отступали от неоплатонической схемы, упразднявшей реальное время. Пришлось дожидаться современной эпохи, чтобы размышления о реально длящемся времени позволили нам отказаться от старой мифологической циклической системы, которую завещал западной философии неоплатонизм»[8].

Начиная с IV века теория презрения к миру находилась в центре внимания духовных наставников христианского мира. Конечно, в многогранном творчестве св. Августина можно найти примеры и менее пессимистического подхода. Мы, странники на этой земле, находящиеся на пути к нашей истинной родине, тем не менее должны признавать (так, в сущности, утверждает он) теснейшую связь между нами и жизнью. Высказывалось мнение, что труд «О граде Божием», отнюдь не будучи книгой об уходе от мира, напротив, посвящен в первую очередь вопросу

[4] R. Bultot, *La Doctrine du mépris du monde*, IV, 1, p. 40.
[5] *Ibid.*, IV, 1, p. 67–70.
[6] R. Bultot, *Cosmologie et contemptus mundi*... p. 1–23.
[6a] Нижние тела — небесным (лат.).
[7] R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 1, p. 113–115.
[8] Cl. Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, p. 457.



о том, «в чем состоит наш долг применительно к тому смертному существованию, которое соединяет нас всех»[9]. Как жить в этом мире, оставаясь безразличными к миру — такой представляется цель, легшая в основу этого труда. Поэтому он не лишен восхищения природой вещей и ее прославления. Действительно, св. Августин посвящает одну из последних глав «О граде Божием» перечислению «благ», которыми Всевышний Судия «смягчает» несчастья, преследующие человеческий род:

Какими словами может быть определена красота... заключающаяся в... удивительной роскоши света, в солнце, луне и звездах, в тенистости лесов, в красках и благоухании цветов, в множестве щебечущих пестроперых птиц, в разнообразии стольких и таких животных, из коих более всего вызывают удивление те, которые имеют меньше объема... Как приятна благорастворенность воздуха! Сколько материала для постройки одежды в стеблях растений и в животных!..

И все это служит утехой для злополучных и осужденных, а не наградой для блаженных... Что даст Бог тем, которых предопределил к жизни, если такими дарами осыпал предопределенных к смерти? [10]

Эти слова, столь вдохновенные, несмотря на пессимистический подтекст, объясняют, почему в творчестве св. Августина искали теологию человеческих ценностей [11]. Но для нас менее значимо богатство августиновской мысли и ее оттенки, нежели ее упрощение и драматизация его последователями. Так или иначе, св. Августин был убежден в «дряхлости мира»[12]. Зачем в таком случае привязываться к «тщетным и вредным» вещам, от которых рождаются

жгучие заботы, волнения, печали, страхи, безумные радости, раздоры, споры, войны, коварства, раздражительность, враждебность, лживость, лесть, обман, воровство, хищничество, вероломство, гордость, честолюбие, ненависть, человекоубийство, жестокость, зверство, распутство, роскошь, наглость, бесстыдство, нахальство, любодеяния, прелюбодеяния, кровосмешение и столькие противоестественные деяния и мерзости того и другого пола, о которых и говорить-то стыдно, святотатства, ереси, богохульства, клятвопреступления, притеснения невинных, клевета, мошенничества и измены, лжесвидетельства, неправосудие, насилия, разбойничества и все, что из числа подобных пороков теперь на память мне не приходит, хотя из настоящей жизни и не уходит... [13]

Этот леденящий душу перечень приводится в «О граде Божием» всего на две главы раньше фрагмента, процитированного выше, и отсылает к множеству негативных суждений по поводу «мира» и «века», содержащихся в Библии. Их не отменить росчерком пера. Поэтому не лишним будет вновь ненадолго обратиться к двойственности понятия «мир», уже подчеркивавшейся ранее [14].

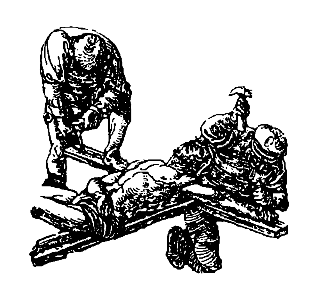
А именно, согласно св. Павлу, грех и смерть проникли в этот мир с началом истории — с тех пор он сопричастен тайне зла (Рим. 5:12) [15]. Сатана стал «князем мира сего» и даже «богом века сего» (Иоан. 12:31, 14:30, 16:11; 2 Кор. 4:4), ибо Адам уступил ему область, вверенную ему Богом. Отныне человек окру-

[9] Августин, *О граде Божием*, Минск-Москва, 2000, кн. 15, гл. XXI. Ср.: P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Turin, 1974, p. 325 (пер. с англ.).
[10] Августин, *О граде Божием*, с. 1268, 1273–1274.
[11] H. I. Marrou, «The Resurrection and saint Augustine's Theology of Human values» в *Revue des études augustiniennes*, 1966, p. 111–136.
[12] P. Brown, *Agostino d'Ippona*, p. 287–299.
[13] Августин, *О граде Божием*, с. 1262.
[14] J. Delumeau, *La Peur...* p. 252–253.
[15] Ср.: *Dictionnaire de théologie biblique*, Paris, 1971, col. 784–791.

жен и даже проникнут обманчивым миром, который противится Духу Божьему и мудрость которого — не иначе, как безумие (1 Кор. 1:20). Его спокойствие не более, чем иллюзия (Иоан. 14:27). Его образ проходит (1 Кор. 7:31), как и его похоть (1 Иоан. 2:17). Его последний итог — печаль, производящая смерть (2 Кор. 7:10). Иисус провозглашает, что он не от мира сего (Иоан. 8:23, 17:14), равно как и царствие его (Иоан. 18:36), и что мир его ненавидит (Иоан. 15:18). Соответственно, христианам, верным Заповедям блаженства, нечего надеяться на отношение, лучшее, чем то, которое было уготовано их Учителю. Мир поднимется против них (Иоан. 15:18). Они будут ненавидимы, непоняты и преследуемы (1 Иоан. 3:13; Мат. 10:14; Иоан. 15:18). Сколько будет длиться история, столько будет сохраняться эта напряженность между миром и учениками Иисуса.

Несмотря на этот приговор, мир в библейских текстах не всегда характеризуется столь мрачными коннотациями. Несмотря на греховность, вселенная, вышедшая из божественных рук, попрежнему являет доброту и величие Творца (Прит. 8:22–31; Иов. 28:25; Прем. 13:3), и человек никогда не перестанет восхищаться ею (Пс. 8; 18:1–7; 103). Во всяком случае, она не завершена, и именно детям Адама предстоит украсить ее своим трудом (Быт. 1:28). И если верно, что она была поражена грехом, она будет сотворена заново в последний день, и вместе с ней все человечество (Отк. 21:1), потому что жребии того и другого соединены на вечные времена. Впрочем, их совместное возрождение началось тогда, когда Сын Божий пришел на землю. Он «взял *на Себя* грех мира» (Иоан. 1:29), отдал свою жизнь за жизнь мира (Иоан. 6:51), умиротворил в себе все живые существа, восстановил целостность разъединенной вселенной (Кол. 1:20). Без сомнения, новое человечество, которое Иисус искупил своей жертвой, придет в свой полный возраст лишь в конце времен. Сейчас же оно с неимоверными усилиями движется по трудному пути взросления (Рим. 8:19; Еф. 4:13). Но в завершение долгих испытаний радость воцарится на земле, которая не будет больше знать ни ненависти, ни слез. Что же до учеников Иисуса, то они — сегодня, как и вчера — не от этого мира (Иоан. 15:19; 17:16). Тем не менее они живут в мире (Иоан. 17:11). Спаситель просит Отца Небесного не взять их оттуда, но лишь уберечь их от лукавого (Иоан. 17:15). Их назначение также в том, чтобы нести Благую Весть всему миру и сиять в нем (Фил. 2:15). Хотя они должны отречься от соблазнов и не любить то, что может отвратить их от Бога, эта отстраненность не исключает ни долга построить лучший мир, ни справедливого использования благ мира уже существующего в соответствии с заповедями братолюбия (1 Иоан. 3:17).

Итак, библейское представление о «мире» амбивалентно и колеблется между двумя противоположными полюсами. Под ним



подразумевается то царство Сатаны, которое противостоит царству Божию и будет в конце концов повержено, то человечество и земля, с которой оно соединено. В этом втором понимании «мир» предназначен не осуждению, но искуплению, и к сынам Адама обращается призыв отречься от лукавого, но не от их людского удела. Именно этот «мир» должен сам стать другим[16]. Одна из драм христианской истории заключалась в смешении двух значений слова «мир» и чрезмерном распространении проклятия, которое касалось только империи Сатаны. Это смешение повлекло за собой другое: ведь можно быть равнодушным к миру (во втором, только что уточненном, значении), даже бежать от него — но при этом не презирать. *Fuga*[16a] может и не быть синонимом *contemptus*[16b]. В действительности же равнодушие к миру чаще всего превращалось в обличение мира, который между тем был одновременно областью греха и землей, где нам дóлжно жить.

ОСНОВАНИЯ ДЛЯ «ПРЕЗРЕНИЯ К МИРУ»

С конца эпохи античности доктрина суетности мира (и, следовательно, презрения, которого он заслуживает) нашла себе благодатную почву в монашеской среде Египта и Востока: в ней выражался протест аскетов против тогдашнего христианства, которое, как им казалось, становилось слишком легким. Позднее, на всем протяжении Средних веков, она поддерживала духовную жизнь монастырей[17]. Жития отцов-пустынников читались в них с истинным воодушевлением. В монашеском аскетизме не без оснований усматривали внезапный рецидив дохристианского дуалистического мифа, сохранившегося в первую очередь в богомильстве и катарстве. Монахи также полагали, что первородный грех вверг душу в плоть. А значит, душе предстояло реабилитировать себя путем «ангелизации». Выражение «ангельская жизнь», весьма употребительное в монастырском обиходе, было в равной мере привычно и для катаров[18].

Лексические противопоставления позволяют точно охарактеризовать доктрину *contemptus mundi*: она определялась конфликтом между временем и вечностью, многообразием и единством, внешним и внутренним, суетностью и истиной, небом и землей, телом и душой, удовольствием и добродетелью, плотью и духом. И в первую очередь мир был суетен, потому что был преходящ. Монах Иоанн Феканский (†1078) не боялся утверждать: «То, что я вижу, повергает меня в уныние. Все, что я слышу о вещах мимолетных, меня угнетает»[19]. В одной из своих жалоб он, превзойдя самого Екклезиаста, обращается к грешнику со словами, подводящими нас прямо к моралистической литературе XV века:

> Увы, о мужчина, увы, о женщина, увы, несчастный человек.
> Почему любишь ты мирские блага, которым суждено погибнуть?

[16] Ср.: Th. Rey-Mermet, *Croire*, 3 vol., Limoges, 1976–1977, p. 281–282, n. I.
[16a] Бегство (лат.).
[16b] Презрение (лат.).
[17] Ср.: H. Spitzmuller, *Poésie latine du Moyen Age*, Paris, 1971, p. 1798–1800; J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1972, p. 236 (рус. изд.: Ж. Ле Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, М., 1992).
[18] Ср.: M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, La Haye, 1974, p. 67–72, 252–254.
[19] Conf. Theol. III, 5 в *Auteurs spirituels et textes devots du Moyen Age latin*, Paris, 1932, p. 145–146. Ср.: R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 2, p. 13.

Суета сует,
Все, что существует под небом, суетно.
Цветам подобна и травам вся слава мирская.
Мир прейдет, и соблазны его...[20]

Век спустя другой монах, англичанин Серлон из Уилтона (†1171), оттачивал свое поэтическое мастерство всё на той же теме проходящего мира:

Мир проходит, стремительно, как время, как река, как ветерок...
Мир проходит, имя проходит быстро, вместе с именем мир...
В мире нет ничего, кроме того, что мир проходит...
Мир проходит; оставь то, что проходит, а мир проходит...
Мир проходит, Христос не прейдет, возлюби того, кто не прейдет[21].

Несомненно, именно плодом подобного вдохновения следует считать драматическое вопрошание «Ubi sunt?»[21a], столь часто повторявшееся на протяжении Средних веков и намеченное уже у св. Иоанна Златоуста в трактате о добродетельности «терпения».

Не зная, что стало с иными людьми, мы спрашиваем: «Где этот князь? И нам отвечают: он только что прешел». Мы спрашиваем: «Где этот владыка?» И узнаем: он умер. «А где этот царь, покрывший себя славой? — Его нет с нами. А этот наш друг? — Он отправился в путь.— Куда же? — К престолу Судии судей»[22].

С течением времени тема «Ubi sunt?» значительно обогатилась. Ей отдали дань Эсташ Дешан и Франсуа Вийон[23], но свой размах она обрела еще раньше:

Где Соломон, муж толикого знания,
Не претерпевый Самсон поражения,
Авессалом, с ликом дивна сияния,
Ионафан, полон дружеска рвения?

Цезарь где, рати врагов побивающий?
Поутру где тот вельможа пирующий?
Туллий где, царственным словом блистающий?
Истины где Аристотель взыскующий?[24]

Этим впечатляющим строкам великого мистика и великого пессимиста Якопоне да Тоди (†1306) вторит анонимный гимн XIII века:

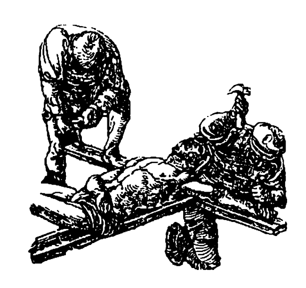
Где Платон,
Где Порфирий,
Где Гораций,
Где Дарий,
Где Цезарь,
Где Вергилий,
Где Вар,
Где Помпей?

Где Александр,
Величайший из царей,
Где благородный
Ахиллес?
С Еленой вместе
Прекрасный Парис?
Где из троянцев
Храбрейший, Гектор?

Они достигли
Царства мертвых
Всего лишь
За один день[25].

Эти истерические ритмы, перепевавшие тему смерти, уравнивающей самые великие судьбы, вскоре получили в плясках смерти потрясающее иконографическое воплощение. Но еще задолго до этого св. Ансельм Кентерберийский (†1109) вывел в ка-

[20] A. Wilmart, *Jean de Fécamp, la complainte sur les fins dernieres* в *Revue d'ascétique et de mystique*, IX, 1928, p. 385–398. Ср.: R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 2, p. 22.
[21] H. Spitzmuller, *Poésie latine*... p. 577–579.
[21a] Где те? (лат.).
[22] *Patr. Gr.* LX, col. 724.
[23] См.: L. J. Friedman, «The „Ubi sunt", The Regrets and Effictio» в *Modern Language Notes*, 1957, t. 72, p. 499–505; M. Liborio, «Contributi alla storia dell' „Ubi sunt"» в *Cultura neolatina*, 1960, p. 141–209. R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 2, p. 36, n. 20; A. Costanzo, «Time and Space in Villon: les trois ballades du temps jadis» в *Fifteenth Century Studies*, Ann Arbor, 1978, p. 51–69.
[24] H. Spitzmuller, *Poésie latine*... p. 969.
[25] *Ibid.*, p. 1383.



честве руководства для одной монахини заключение, внушающее подлинный ужас перед бегом времени: «Никто не может любить разом земные блага и блага вечные. Скажи вместе с блаженным апостолом Павлом: „Этот мир распят за меня, и я распят за этот мир". И вслед за этим апостолом смотри как на нечистоты на все, что мимолетно»[26].

В том же духе и Петр Дамиани (†1072), прежде принятия сана епископа Остии бывший отшельником-камальдольцем, в конце своих проповедей увещевал «презирать все, что видимо»[27].

В анонимной поэме XIII века, призывающей человека бдеть и быть в готовности, жизнь сравнивается с паутиной, которая натягивается или рвется. Легкая и непрочная, она нигде не может чувствовать себя в безопасности. Сразу вслед за этим сравнением автор — без сомнения, монах — утверждает:

Всякий человек рождается
В этот мир в скорби;
Жизнь человеческая
Проходит в тяготах;
И заканчивается она
Смертной болью[28].

Так устанавливается связь между преходящестью жизни и ее скорбностью — соединение, неизменно присутствующее в рассуждениях о презрении к миру и идущее вразрез с призывом Горация «Carpe diem»[28a]. Петр Дамиани без устали твердит о «несчастной человеческой судьбе»[29]. Иоанн Феканский провозглашает, что жизнь очень плоха и очень несчастна: «haec pessima vita, haec infelicissima vita»[29a] (как выразительны здесь эти превосходные степени!),— что человек «полон несчастий» и «живет среди тягот»[30]. Около 1045 года другой монах, Херманн Контракт, в свою очередь слагает «Увещевательную поэму о презрении к миру», в которой перечисляет тревоги, печали, огорчения, болезни, страхи, бедствия и горести, которыми наполнено человеческое существование. Нельзя не процитировать нагромождение опасностей и напастей, с которыми встречается человек: черви, змеи, всевозможные звери, птицы, холод, жара, голод, жажда, вода, огонь, ветер, земля, насилие, гром, молния, несчастные случаи, яд, война, плен, рабство и болезни (каталог неисчерпаем)[31]. Те же ноты, тот же пессимизм у бенедиктинца Роджера Канского († ок. 1095), также бывшего автором «Carmen de mundi contemptu»[31a]. Жизнь, говорит он, коротка и полна бедствий: она начинается в слезах криками боли новорожденного; она продолжается страданиями, которые причиняют холод и жара, голод и жажда, мухи и блохи — от этих нет спасения даже королям,— изгнание и кончина дорогих нам людей, клевета и тюрьма. Человек открыт несчастью. Можно ли говорить о здоровье, если болезнь сильнее? Можно ли говорить о жизни, если смерть кладет ей предел?[32]

Эти мрачные выводы отнюдь не новы. Книга Иова сравнивала человека с гнилью и одеждой, изъеденной молью. «Человек... краткодневен и пресыщен печалями» (Иов. 13:28; 14:1). В книге

[26] *Patr. Lat.* CLIX, col. 163. R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 2, p. 113.
[27] *Patr. Lat.* CXLIV, col. 534. Cp.: R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 1, p. 77.
[28] H. Spitzmuller, *Poésie latine*... p. 1425.
[28a] Лови момент (лат.).
[29] Ср.: R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 1, p. 37.
[29a] Эта ужаснейшая жизнь, эта несчастнейшая жизнь (лат.).
[30] *Ibid.*, IV, 2, p. 22.
[31] *Ibid.*, p. 35–36.
[31a] «Песня о презрении к миру».
[32] *Ibid.*, p. 66–67. О рукописях этой поэмы см.: *Ibid.*, p. 50–52.

Премудрости Соломоновой в уста Соломона вложена меланхолическая сентенция о первых днях его жизни: «И я, родившись... первый голос обнаружил плачем одинаково со всеми, вскормлен в пеленах и заботах» (Прем. 7:3–4). Этот же мотив обнаруживается и в «Естественной истории» Плиния: «Человек — единственное [существо], которое природа в момент рождения бросает голым на голую землю, обрекая на крик и плач» (VII,2).

Но в религиозной и особенно монастырской литературе Средних веков обвинения в адрес человеческой жизни достигли ранее не виданной интенсивности и размаха. Кардинал Лотарь Сеньи, ставший впоследствии Иннокентием III, в свою очередь написал мрачнейшее сочинение «De contemptu mundi, Sive de miseria conditionis humanae»[32a], в первой же главе которого читаем: «Человек рожден для работы, для боли и страха и — что есть худшее из всего — для смерти»[33]. Может быть, с наибольшей силой отказ от интереса к земному существованию, неизлечимо пораженному суетностью, грехом и тяготами, выразил Иоанн Феканский:

Несчастная жизнь, бессильная жизнь, нечистая жизнь, которую телесные соки умягчают, боли изнуряют, зной иссушает, яства раздувают, посты умерщвляют, шутки развращают, тоска разъедает, заботы отравляют, безопасность притупляет, богатство укрепляет, бедность ослабляет...

Жизнь — «юдоль слез», «пустыня», «изгнание»; нет слов, чтобы выразить всю ее ничтожность по сравнению со счастливой жизнью, «верной жизнью, спокойной жизнью, прекрасной жизнью, чистой жизнью»[34]. В анонимном гимне XII века поэт обращается к самому себе с вопросом: «Дурная жизнь земная, / Что ж я так привязан к тебе?» И, чтобы отвергнуть соблазны и иллюзии этой жизни, он осыпает ее ругательствами:

О мимолетная жизнь,
Ты вредоносней дикого зверя...

Жизнь, которую надо называть смертью,
Надо ненавидеть, а не любить...

Болезненная земная жизнь
Более хрупкая, чем роза...

Земная жизнь, несущая тяжкий труд,
Полная тревог и боли...

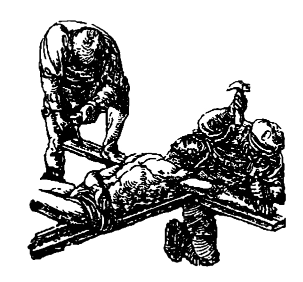
Земная жизнь, будущая смерть,
Беспрестанное увядание...

Дурная земная жизнь,
Недостойная ничьей любви...

Отвратительная земная жизнь
Приятная одним лишь нечестивцам...

Нелепая жизнь,
Принимаемая одними лишь безумцами,
Я отвергаю тебя всем сердцем,
Ибо ты полна мерзостей.
Всем сердцем я отвергаю тебя...

[32a] «О презрении к миру, или О горестном уделе человеческом».
[33] *Patr. Lat.* CCXVII, col. 702.
[34] *Patr. Lat.* XL, col. 917 (перевод см.: R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 2, p. 17–18).



Лучше я приму смерть,
О жизнь, чем стану служить тебе[35].

Как далеко это от книги Премудрости Соломоновой (2:1–21), знаменитый пассаж из которой, хотя и содержит вывод о никчемности земной жизни, но вложенный, что весьма показательно, в уста нечестивцев:

Неправо умствующие говорили сами в себе: «Коротка и прискорбна наша жизнь... дыхание в ноздрях наших — дым... и жизнь наша пройдет, как след облака, и рассеется, как туман. Ибо жизнь наша — прохождение тени...» Так они умствовали, и ошиблись.

Для автора книги Премудрости человеческая жизнь имеет смысл, поскольку «Бог не сотворил смерти... ибо Он создал всё для бытия, и всё в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле»[36]. Тот, кто действительно был на земле, никогда не погибнет. А значит, земное существование, обращенное к Богу, не заслуживает презрения, тогда как для Петра Дамиани и всех аскетов, разделявших его точку зрения, оно — «изгнание вовне, от которого смерть освобождает, приводя нас во внутреннюю родину»[37].

Тотальное — и искусственное — противопоставление тела и души (при котором последняя наделяется всем, что отнято у первого) естественным образом ведет к отвержению, даже к суровому приговору жизни в веке сем, без конца сравниваемой с изобилующим опасностями морем[38], на плавание по которому лучше не отваживаться. Поскольку единственная надежда — на небесные блага, похвально одно лишь созерцание, далекое от «земной суеты» и «мирских забот» (выражения Петра Дамиани, для которого любой мирянин был воплощением похоти)[39]. Скрыться от века в монастыре значит «вырваться из Содома»[40]. Мирское общество и развращенное общество — синонимы[41], и в нем трудно обрести спасение[42]. Потому-то его перо — а ведь он выбран здесь просто как яркий выразитель определенного направления мысли — источает такое пренебрежение ко всем земным трудам, и даже священники не из числа монахов попадают под подозрение, поскольку, «будучи близки к мирянам, с которыми их связывает территориальное соседство, они в большинстве своем не отличаются от них ни образом жизни, ни испорченностью нравов»[43]. Итак, ничто мирское не имеет значения на этом свете, и любая деятельность, касающаяся земного существования человека, обращается в небытие «антиценностей»[44], так же как, в более общем плане, природе отказано в ее внутренней целесообразности[45], а все жизненные удовольствия высокомерно отринуты как вредоносные.

Разумеется, больше всего брани выпало на долю сексуального наслаждения. Длительная неоплатоническая традиция, поддержанная многими отцами церкви, полагала, что в силу своей иррациональной природы телесный союз низводит человека до уровня животного[46]. Согласно св. Августину, в земном раю сексуальные

[35] H. Spitzmuller, *Poésie latine*... p. 1365–1367.
[36] Прем. 1:13–14.
[37] Цит. по: R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 1, p. 37. Письмо, опубликованное Ж. Леклерком, см.: *Studia anselmiana*, 1947, p. 287.
[38] R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 1, p. 51.
[39] *Ibid.*, IV, 1, p. 32.
[40] *Ibid.*, IV, 1, p. 55.
[41] *Ibid.*, IV, 1, p. 56.
[42] *Ibid.*, IV, 1, p. 48.
[43] *Ibid.*, IV, 1, p. 59.
[44] *Ibid.*, IV, 1, p. 35.
[45] *Ibid.*, IV, 1, p. 80.
[46] *Ibid.*, IV, 2, p. 82.

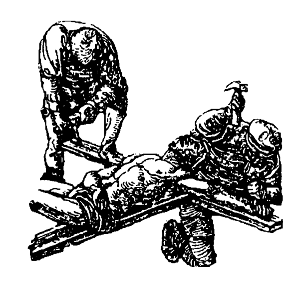
контакты совершались без сладострастия, «подобно тому, как соединяются руки». Не будь извратившего всё первородного греха, человек пользовался бы для воспроизводства своими половыми органами так же рационально и осознанно, как он пользуется глазами, губами, руками и ногами[47]. Но «человек, венчанный вначале честью, после грехопадения уподобился скотам... и рождает подобным же образом»[48]. Этот миф о первоначальном человеке без сексуальной жизни, согласно которому целомудрие преподносилось как возвращение к его «истинной» природе, нашел наиболее горячую поддержку у свв. Иоанна Златоуста, Григория Нисского и Афанасия[49]. Позже он сделал блестящую карьеру в истории христианской мысли. Например, Петру Дамиани была полностью чужда идея о том, что человеческая сексуальность может быть нераздельной духовной и телесной реальностью[50]. Объятия тех, кто любит друг друга, всегда суть развращение плоти. Сексуальное желание и его воплощение сами по себе оскверняют. Брак по сути своей всегда грязь (sordes), и лишь кровь мученика отмыла от нее св. Петра. Даже при производстве потомства половой акт представляет собой притеснение и рабство. Монахам оставалось ссылаться вслед за св. Августином на «гнусную скверну нашего происхождения». Таким образом, брак допустим лишь ради порождения потомства. Однако лишить девушку невинности всегда означает «развратить» ее. Стало быть, лучше воздержание, чем брак. Оно — первейшая из религиозных добродетелей. Наоборот, родовые муки представляют собой справедливое наказание за греховное по своей природе наслаждение. В «De contemptu mundi» будущего Иннокентия III брак порицается сходным образом. Половой акт сам по себе греховен, он оскверняет ребенка, которому дает жизнь:

Человек создан из пыли, праха, пепла и, что отвратительнее всего, из грязнейшей спермы... В самом деле, кому неведомо, что супружеское совокупление никогда не происходит без нестерпимого плотского желания, возбуждения похоти и смрада сладострастия? А потому всякое потомство самим своим зачатием испорчено, запачкано и осквернено, ибо семя соприкасается с душой и проникает в нее пятном греха, позором нечестия, грязью непотребства. Подобным образом замутняется жидкость, налитая в испачканную вазу...[51]

Вполне понятно, что, будучи воспитаны такими учителями, авторы сумм и руководств к исповеди относились к сексуальности вообще и к браку в частности с величайшим подозрением.

Перечислим важнейшие положения *contemptus mundi*: слишком краткие радости этого мира ведут к вечным мукам (Роджер Канский); на земле мы в изгнании; «любовь к миру есть ночь» (Иоанн Феканский); плоть — «темница» (Филипп Канцлер); человек — «сын гнили», он будет «пищей для червей» (аноним XI века); чувства, «жалкий удел человека», суть величайшие проводники греха (П. Дамиани). Всякий, кто хочет спастись, призван «извергнуть мирскую блевотину» (П. Дамиани) и, если толь-

[47] Августин, *О граде Божием*, кн. 14, гл. XXIV.
[48] *Там же*, с. 1269.
[49] Ср.: Cl. Tresmontant, *La Métaphysique*... p. 462–464.
[50] R. Bultot, *La Doctrine*... IV, 1, p. 100–111.
[51] *Patr. Lat.*, CCXVII, col. 702–704. О настороженном отношении церкви к сексуальности см.: Fr. Chiovaro, *Le Mariage chrétien en Occident в Histoire vécue du peuple chrétien*, I, p. 230–241; J.-L. Flandrin, *Un Temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale*, Paris, 1983. О «De contemptu...» Иннокентия III см.: Chr. Martineau-Genieys, *Le Thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550* (These d'Etat, ms. dact. Montpellier, 1978, p. 97–106).



ко возможно, удалиться в монастырь; жить в веке сем означает поселиться в «Вавилоне» (св. Ансельм).

Рождала ли ненависть к «веку» чувство удовлетворенности собой у тех аскетов, которым хватало мужества с ним порвать? Теоретически мы могли бы выдвинуть такое предположение, но оно ошибочно. В действительности средневековые монахи, подобно св. Августину и отцам-пустынникам, соединили презрение к миру и отвращение к себе в едином глобальном опыте греха и глубоком пессимизме, который христианнейшие из служителей церкви едва ли не в первую очередь обращали на себя. В религиозной поэзии X–XIII веков бесконечно повторяются горестные признания в неисчислимых пороках. Св. Петр Дамиани восклицает в одном из стихотворений:

Ни морская вода, ни прибрежный песок
Не сравнятся с гнусностью моих злодеяний:
Числом они превосходят звезды и капли дождя,
Тяжестью — горы...

Чудовищная жестокость моих прегрешений
Вот-вот подчинит меня себе...

Я плачу о моей душе, уничтоженной в грехах
И раненой тысячей стрел извечного Врага...[52]

Шестьдесят четыре строки процитированных «Ритмов кающегося инока» изобилуют подобными признаниями. Они могли бы принадлежать любому из многочисленных монахов, живших между 1000 годом и концом XIII века и подобным же образом страдавших по поводу глубокой извращенности их душ. В качестве доказательства приведем несколько отрывков из богатейшей антологии X. Шпицмюллера: «Я грешу каждый день, я заблуждаюсь во всякий миг, / Часто, подобно псу, я лижу собственную блевотину. / Мои смертные грехи ужаснее грехов всякой земной твари» (Альфан Салернский)[53]; «Я плачу над моими грехами, рыча, как лев» (Марбод)[54]; «Лицемер и притворщик, торгующий своими словами, / Завистливый, распутный, нечистый, вероломный, жестокий, / Шут, обманщик, злодей, предавший любовь своих братьев, / Я совершил все низости, порочащие несчастных людей» (Бальдерик Бургейльский)[55]; «Я изнемогаю от болезни греха, / И некому излечить меня» (Жоффруа Вандомский)[56]; [В день последнего суда] «куда пойти мне, / Чтобы спастись / От ужасающего приговора? / Какие жалобы / Спасут меня / От гнева Судии?» (св. Бернар?)[57] и т. д.

Не подлежит сомнению тот важнейший исторический факт, что именно в монастырях, а позднее — в обителях нищенствующих орденов — формировалось и отшлифовывалось то «несчастное сознание», которое вскоре было преподнесено как данность всей цивилизации в целом. Три его основных составляющих — ненависть к телу и миру, очевидность греха и обостренное чув-

[52] H. Spitzmuller, *Poésie latine*... p. 401–403.
[53] *Ibid.*, p. 443.
[54] *Ibid.*, p. 479.
[55] *Ibid.*, p. 493.
[56] *Ibid.*, p. 515.
[57] *Ibid.*, p. 565.

ство быстротечности времени — с новой, поразительной силой проявились в одном из стихотворений францисканца Джакомино из Вероны (2-я пол. XIII века). К человеку вообще, в том числе и к самому себе, Джакомино обращается с такими словами:

В грязнейшей и мерзейшей мастерской
Ты создан был из праха,
Столь ужасного и столь жалкого,
Что мои губы не откроются, чтобы сказать тебе об этом.
Но если у тебя есть капля разума, ты можешь узнать,
Что это было перегнившее и разложившееся дерьмо...
Хрупкое тело, где ты обретался,
Где ты мучился восемь месяцев или еще больше,
Ты покинул мерзким проходом
И был брошен в мир, нищ и наг...
Другие существа приносят какую-то пользу:
Мясо и кости, шерсть и кожа;
Но ты, смердящий человек, ты хуже нечистот:
Ты, о человек, не даешь ничего, кроме сукровицы...
От тебя не исходит никакой добродетели,
Напротив, ты предатель, лицемер и злодей;
Посмотри вперед и посмотри назад,
Ибо жизнь твоя подобна тени,
Которая быстро появляется и быстро исчезает...[58]

БЕСКОНЕЧНО ВОЗРОЖДАЮЩАЯСЯ ТЕМА (XIV–XVI ВЕКА)

Мистики

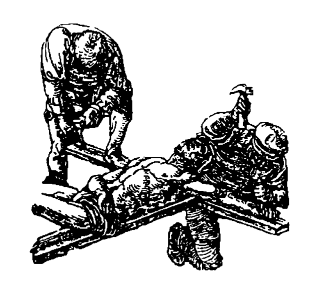
В предшествующих рассуждениях я в существенной мере опирался на работы Робера Бюльто, вызвавшие бурную дискуссию. Оппоненты упрекали его в сгущении красок при описании враждебного отношения к миру, свойственного средневековым созерцательным орденам[59]. Монастырские уставы, отмечали они, не призывали к *contemptus mundi*. Презрение к миру, разумеется, существовало, но должно рассматриваться лишь как одна из сторон духовной жизни в целом, включавшей в себя также восхищение мирозданием, столь живо выраженное у св. Бернара, и эсхатологический оптимизм. Оно было в меньшей степени теорией, нежели практикой и путем к смирению. Умаление всего преходящего было необходимо монахам, стремившимся достичь вечности и воспитать в себе любовь в первую очередь к Богу. Оно не мешало многим из них быть людьми высокообразованными, играть важную роль в «Возрождении XII века» и интересоваться медициной[60]. Наконец, названный историк неправ, уступая естественному соблазну впасть в анахронизм, судя духовную жизнь той поры с позиций сегодняшнего дня, вынося одной культуре приговор от имени другой.

Что до меня, я присоединяюсь к мнению Робера Бюльто. Конечно же, историки должны избегать анахронизмов. Но в то же

[58] H. Spitzmuller, *Poésie italienne du Moyen Age (XII^e–XV^e siècle)*, Paris, 1975, I, p. 723–725.

[59] Дискуссию между Бюльто и его оппонентами см.: *Revue d'ascétique et de mystique*, 1964, p. 185–196, 481–492, 493–494; *Ibid.*, 1965, p. 233–304. См. также: F. Vandenbroucke, *La Morale monastique du XI^e au XVI^e siècle*, Louvain, 1966, p. 18–20; L. J. Bataillon, J. P. Jossua, «Le Mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle» в *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1967, p. 23–28; R. Grégoire, *Il Contemptus mundi: ricerche e problemi* в *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, 1969, p. 140–154; F. Lazzari, Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo. Milan-Naples, 1972, p. 9–14.

[60] Ср.: *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*. *Paris-La Haye*, 1968, p. 53–69, 147–160, 296–308; H. Schipperges, *Die Benediktiner in der Medizin des frühen Mittelalters*, Leipzig, 1964, p. 57–58.



время остается справедливой знаменитая формула Люсьена Февра: «История — дочь своего времени». Мы всегда обращаемся к прошлому в связи с нашими нынешними заботами. Иного не дано. Прогресс историографии связан с обновлением ее анкеты. А она всегда подсказывается нам настоящим. Свидетели своей эпохи, христиане из числа мирян, исследуют теперь духовную жизнь монастырей, длительное время остававшуюся (в качестве объекта исследования) заповедной территорией монахов, неизменно представлявших ее в хвалебных тонах. В наши дни взгляды стали более разнообразными. Разве это плохо? С другой стороны, несколько текстов, приведенных в предыдущем разделе, с очевидностью доказывают, что *contemptus mundi* было не только практикой смирения. Оно было теоретически осмыслено, обобщено, возведено в ранг универсальной истины. Оно стремилось к тому, чтобы «между святостью и жизнью в миру пролегла пропасть»[61]. Теология земной действительности, построенная на одной лишь «суете сует» Екклезиаста, не могла не быть теологией умаления»[62]. Итак, монастырский дискурс вышел за пределы того круга людей и понятий, для которых он был разработан. Он был предложен в качестве нормы для всей цивилизации, именно об этом и пойдет речь ниже.

На протяжении многих веков католическая церковь не говорила о *fuga mundi*[62a], стыде и боязни самого себя ничего сверх того, что было написано св. Августином, отцами-пустынниками и монахами X–XIII веков. Но сейчас важно подчеркнуть долго сохранявшееся воздействие однородного, неустанно повторяемого вновь дискурса. И мы должны в первую очередь обратить внимание на то, сколько нового принесло с собой широчайшее распространение чувства вины и этической системы, которая, казалось бы, была предназначена только для немногочисленной элиты героических отшельников.

С начала XIV и до конца XVI века несть числа текстам, в которых духовные наставники христианства в самых энергичных выражениях отрекаются от мира, продолжая и даже усугубляя путаницу между двумя пониманиями слова «мир», обозначенными выше. Бесспорно, мистический взлет возможен лишь ценой радикального отказа от всего, что могло бы утяжелить душу и помешать ей обрести своего Спасителя. Подобное равнодушие предписывалось тогда лишь исключительным личностям и, в общем, не рассматривалось как образец для всего сообщества верующих. Но историк обязан учитывать силу влияния, которую имели по крайней мере некоторые из сочинений великих мистиков — влияния, породившего двойственность представлений о мире и ставшего дополнительной причиной смешения мира как места, куда Бог поместил человека, чтобы тот исполнил свой жребий, и мира как синонима греховности. Майстер Экхарт (1260–1328?) утверждал в одной из проповедей: «Чист тот, кто отвратился и отре-

[61] Ср.: A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, I, *Culture et saintete*, Paris, 1961.
[62] *Revue d'ascétique*... 1964, p. 489. Ср.: Ch. Duquoc, «Eschatologie et réalités terrestres» в *Lumière et vie*, IX, 1960, p. 4–22.
[62a] Бегство от мира (лат.).

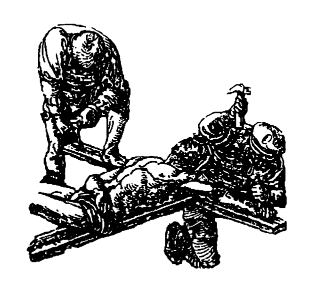
шился от всех живущих, ибо все живущие оскверняют, потому что они — небытие»[63]. А юной венгерской королеве, до срока оставшейся вдовой, он писал: «...если ты хочешь обрести и иметь подлинную радость и подлинное утешение в Боге, бди о том, чтобы избегать всех живущих и всякого утешения от живущих»[64]. Доминиканец Сузо (1295–1366), ученик Майстера Экхарта, вкладывает в уста «Мудрости вечной», отвечающей «служителю», обращающемуся к ней с вопросами, такие настоятельные рекомендации:

...возвысь сердце свое над телесными удовольствиями — этим илом, этой глубокой трясиной... ничего из того, что предложит тебе мир, не сможет удовлетворить твоего желания. Ведь ты в той печальной юдоли слез, где удовольствие неотделимо от страдания, смех от слез, радость от печали, где еще ни одно сердце не обрело полной радости, ибо она обманывает и лжет...[65]

Эльзасский мистик Таулер (1300–1361), также бывший учеником Майстера Экхарта и оказавший большое влияние на Лютера, провозглашает в проповеди, обращенной к монахам: «Человек сам по себе не кто иной, как только губитель всякого блага»[66]. В «Диалоге» с Богом св. Екатерины Сиенской мир постоянно подвергается обвинениям со ссылкой на текст Евангелия от Иоанна (16:8): «[Дух истины] пришед обличит мир о грехе и о правде и о суде». Что же видит Екатерина, призванная Всевышним «отверзть очи телесные и духовные» на всё, что ее окружает? «Преступных людей, погруженных в ужасные бедствия. Они лишены света, в их душе развращенность смерти, обитатели тьмы и мрака, они шествуют с песнями и смехом, расточая свою жизнь в суете, удовольствиях и низком разврате»[67]. Тревожные и поверхностные обобщения. К тому же для Екатерины «нет греха более гнусного, чем плотский грех»[68], и она восклицает вслед за св. Павлом: «...в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7:23–24).

Св. Тереса Авильская удивляется, как «Бог может сообщаться из такого удаления со столь отвратительными земными червями»[69]. Находясь под огромным впечатлением «Исповеди» св. Августина, она утверждает, подобно множеству других духовных писателей, что «нет ничего безопасного в этой жизни» и что «наша жизнь здесь — поистине великое несчастье»[70]. «О Господь мой и мое Благо,— восклицает она,— как же вы хотите, чтобы мы любили столь несчастную жизнь?»[71] Говоря о «вторых покоях» замка души, она замечает там существ с добрыми намерениями, но «все еще занятых своими развлечениями, своими делами, своими удовольствиями и мирским шумом». Между тем «весь мир целиком (отметим попутно это обобщение) полон обмана... посреди бесовских удовольствий нет ничего, кроме горестей, забот и противоречий»[72]. Мирские блага — «ядовитейшие гады»[73]. Но и

[63] J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956, p. 106.
[64] *Ibid.*, p. 94.
[65] H. Suso, *Œuvres complètes*, Paris, 1977, p. 350.
[66] Tauler, *Sermons*, 3 vol., Paris, 1927–1935: Vol. 1, II, p. 237.
[67] *Dialogue de Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1913, I, p. 190.
[68] *Ibid.*, I, p. 109.
[69] «Le Chateau de l'âme» в *Sommets de la littérature espagnole*, III, Lausanne, 1961, p. 41.
[70] *Ibid.*, p. 71.
[71] *Ibid.*, p. 72.
[72] *Ibid.*, p. 62.
[73] *Ibid.*, p. 61.



самой Терезе с трудом удалось сделать решительный выбор между миром и Богом. Некоторое время она пыталась совмещать строгое исполнение религиозных предписаний и земные заботы, связанные с приемом посетителей. Но для того, чтобы двигаться вперед по пути мистицизма, ей пришлось отказаться от этого невозможного совмещения. «Казалось,— признается она в своей „Автобиографии",— что я хочу примирить двух противников, столь враждебных друг к другу — духовную жизнь, с ее радостями и наслаждением, и чувственные удовольствия»[74].

Рассказывая о «седьмых покоях», св. Тереса уверяет — как только душа «благодаря любви к Богу освобождается от всего, что есть земная тварь», Бог «непременно заполняет ее собой»[75]. Св. Иоанн Креста довел этот опыт до предела. Для него возвратить душу к ее сущности значит создать «абсолютную пустоту по сравнению со всем, что сотворено»[76]. Чтобы подняться к Богу, душе необходима ночь. Она должна перестать «питаться, подобно всем прочим», утвердиться во всем, что касается пяти чувств, «во мраке и без ничего». «Отречение должно быть полным,— пишет святой отшельник,— и распространяться на всё, что могла бы заключать в себе [душа][77]. Пусть она беспрестанно радеет не о том, что легче всего, но о том, что труднее... Не о том, что нравится, но о том, что не нравится... Не о том, чтобы отыскать лучшее, что есть в природе вещей, но о том, чтобы отыскать худшее»[78]. Две «противоположности» не могут уживаться в одном и том же человеке»[79]. Душа, привязанная к красоте какого-нибудь создания, в высшей степени безобразна перед Богом. Следовательно, эта безобразная душа не сможет превратиться в красоту, ибо безобразное не достигает красоты[80]. «Все прелести и свойства земных созданий по сравнению с милостью Божьей не более, чем величайшее безобразие и величайшее огорчение»[81]. Жан Барузи справедливо сопоставил мистическую поэзию св. Иоанна Креста с «улетучивающимися» существами, населяющими полотна Эль Греко[82].

Одно из самых прекрасных — и самых мрачных — стихотворений о мировом зле было создано в Испании эпохи «золотого века» монахом-августинцем Луисом де Леоном (1528–1591). Он сложил его по просьбе кармелитки Анны Иисуса — той самой, которая подвигла св. Иоанна Креста написать произведение, позже получившее название «Духовная песнь»[83]. Мы по-прежнему находимся в области мистики. «Комментарий к книге Иова», законченный Луисом де Леоном накануне смерти, в то время почти не привлек к себе внимания и был издан лишь в 1779 году[84]. Тем не менее его автор считался одним из знаменитейших преподавателей университета Саламанки; это позволяет предполагать, что он пользовался значительным влиянием. О его широком признании свидетельствует и то, что он руководил официальным изданием сочинений св. Тересы. Желчный и беспокойный характер

[74] Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, Paris, 1964, p. 51.
[75] «Le Chateau de l'âme», p. 250.
[76] «La Montée du Carmel» в Jean de la Croix, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1972, p. 34.
[77] *Ibid.*, ch. III, IV.
[78] *Ibid.*, p. 84.
[79] *Ibid.*, p. 45.
[80] Цит. по: J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, p. 411.
[81] «La Montée du Carmel» в *Œuvres spirituelles*, p. 38.
[82] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*... p. 408. Выражение «улетучивающиеся» (volatilisés) принадлежит Барре.
[83] J. Baruzi, «Luis de Léon interprète du Livre de Job» в *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, 1966, 40, p. 8.
[84] Последующие данные и переводы приведены по: A. Guy, *La Pensée de Fray Luis de Léon*, Paris, 1943, p. 292ff. Тексты цитируются по изданию «Сочинений» Луиса де Леона Муньосом Сансом. Я использую также статью, указанную в предыдущем примечании.

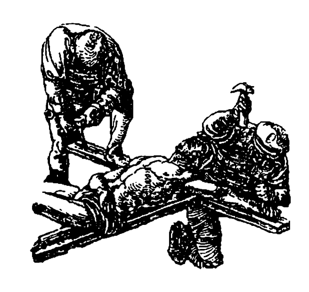
толкал его к меланхолии. Но подозрительная кастильская инквизиция четыре с половиной года продержала его в тесной камере за отрицание значения Вульгаты, перевод на народный язык «Песни песней», поддержание отношений с еретиками. Оправданный по всем трем пунктам обвинения, он триумфально вернулся к чтению курсов в Саламанке. Но в своей темнице он испытал отчаяние. Этот опыт произвел на него сильное впечатление и, несомненно, добавил мрачных красок в написанный им «Комментарий» к и без того достаточно мрачной книге Иова.

Луис де Леон не был глух к красоте природы. Он воспевает пустынные сельские пейзажи, усыпанные цветами пастбища, журчащие родники, ночи, полные звезд. Но, поднимаясь от этих ослепительных картин к их создателю, он ностальгически вздыхает о блаженстве единственного истинного рая и не позволяет себе увлечься обманчивым очарованием и радующим взор обликом вещей земного мира. Точно так же и человек является не более, чем видимостью. Иов сравнивает его с цветком, который порыв ветра обрывает и губит в одно мгновение. Снаружи он может показаться «бессмертным Богом» — благодаря рассудку, памяти, обостренной чувствительности, ловкости и сноровке. Но «если мы обратимся к тому, что он есть на самом деле, то это срезанный и облетевший цветок, не имеющий ни плода, ни надежды на плод... Это паучок, которого способно убить одно дуновение воздуха»[85]. Что же до жизни человеческой вообще, то она — не более, «нежели постоянная утрата существования; смерть, которая каждый миг порождает канун смерти»[86]. Мысль, несомненно, банальная. Но то, что эта тема в начале Нового времени представляла собой общее место — факт, по-настоящему важный для анализа коллективного сознания. И потом, Луис де Леон глубоко прочувствовал это отвращение к миру, особенно в своей последней поэме, где он с мучительной искренностью комментирует и продолжает книгу Иова:

Поистине, подобно тому, как человек, бредущий среди камней и отвесных скал и ежеминутно рискующий сорваться вниз, или пересекающий область, кишащую разбойниками, и опасающийся за свою жизнь, ненавидит эту дорогу, жаждет, чтобы она поскорей окончилась, и никогда не выбрал бы ее, если бы это было в его силах, так же и эта жизнь, через которую мы бредем, постоянно подвергаясь величайшим опасностям, заслуживает только отвращения; и поскольку мы рождаемся, чтобы умереть, и завершение нашей жизни есть смерть, прийти к этому концу возможно более рано значит сократить наши страдания. Тщательным размышлением над этой очевидной истиной порождены доныне знаменитые слова Силена: «Лучший жребий человека — вообще не родиться на свет, следующий же за ним — умереть сразу после рождения»[87].

Это полное отчаяния признание, которое невольно заставляет задаться вопросом о том, как же оно не привело своего автора к самоубийству, Луис де Леон подтвердил множеством аргумен-

[85] Luis de León, *Obras*, I, «Exposicion de Job», XIV, 2, p. 224.
[86] *Ibid.*, p. 70.
[87] *Ibid.*, p. 48.



тов. Прежде всего, «все часы жизни тягостны», и даже самые счастливые живут в страданиях: «Богатые, утонченные, расточительные, великие... признаются, что они тяжко страдают»[88]. Но таков и удел «тех, кто ищет душевного спокойствия в небесных благах. Кто может вынести пагубы этого пути, препятствия, расставляемые Сатаной, уловки, ухищрения, полные скрытого обмана западни, которыми он пользуется?»[89] Итак, беда подстерегает повсюду, и нет ничего опаснее, чем мирная жизнь. Этот парадокс разъясняется следующим образом:

Когда это жизненное море спокойно, его следует опасаться еще более; ибо в его спокойствии скрывается буря, а его кротость и безмятежность таят в себе волны, вздымающиеся выше гор... Наша жизнь — война... ибо она ежеминутно подвергается опасности... люди обманывают нас, рок насмехается над нами, животные на нас нападают, а стихии чаще всего приносят нам смерть. Поистине, кто может описать многочисленность, изобретательность, хитрость и могущество невидимых сил, ведущих против нас тайную войну![90]

Всё «суета», и не на краю света дано нам обрести мудрость. «Богатые дальние страны не приносят отдыха сердцу» — явный намек на лихорадочные заморские экспедиции испанцев и португальцев того времени[91]. Земная любовь и красота, само собой, приносят одни разочарования: «Тот, кто парой ясных глаз, / Золотыми волосами / Был пленен, / Сотню бед лишь приобрел, / Горький час, / Наслажденья краткий миг слезы вечные сулит»[92]. Даже дружба по сути своей предательство: «Самый лучший друг / ...в нашем присутствии толкует / О добродетелях, которых мы не имеем, / А в наше отсутствие — о зле, которого мы не совершали»[93]. Наконец, прошлое столь же мрачно, как и настоящее, да и будущее не лучше. «Не стоит надеяться, что в грядущие годы на земле появится какой-нибудь новый род земных благ, насытясь которыми человеческий дух будет жить в удовольствии и блаженстве»[94]. Суть обескураживающего августинианского дискурса монаха-поэта может быть выражена двумя сентенциями: мы заточены в «низкую и мрачную тюрьму»[95]; «всё, что мы видим, лишь горькие слезы»[96].

Дискурс, обращенный ко всем христианам

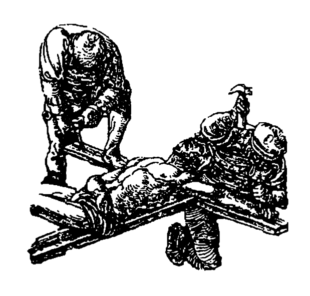
Презрение к миру, бывшее у мистиков обычным трамплином для восхождения к Богу исключительных душ, в начале Нового времени вышло далеко за пределы их узкого круга. Разве не показательно, что мрачнейшее «De contemptu mundi» кардинала Лотаря дошло до нас как минимум в 672 списках и 47 изданиях — в основном XV века[97],— и что оно было переложено на тосканский диалект двумя мирянами-флорентийцами и на французский язык Эсташем Дешаном? Первый из этих двух итальянцев, Боно Джамбони, бывший во второй половине XIII века судьей в городе Лис, в основном ограничился почти буквальным переводом,

[88] *Ibid.*, p. 120.
[89] *Ibid.*, p. 120–121.
[90] *Ibid.*
[91] *Ibid.*, IV, p. 305 («De la avaricia», str. 1).
[92] *Ibid.*, p. 308 («Del moderato y constante», str. 1).
[93] *Ibid.*, p. 356 («Del mundo y su vanidad», str. 14).
[94] Luis de León, *Opera*, Salamanque, 1891: I, p. 301.
[95] Luis de León, *Obras*, IV, p. 314 («Noche serena», str. 3).
[96] *Ibid.*, p. 302 («El aire se serana», str. 9).
[97] M. Maccarone, *Lotharii cardinalis, De miseria humanae conditionis*, 1955, p. IX–XXII.

предпослав ему, однако, впечатляющее предисловие. «Кто задумается,— сказано в нем,— над всеми несчастьями, случающимися на земле, не найдет на ней ничего хорошего. Ибо этот мир — ну что иное, как бедствие. И он был дан Богом человеку, чтобы тот терпел злоключения и муки и расплачивался за свои грехи»[98]. Другой флорентийский интерпретатор Лотаря, Анджело Торини, фабрикант и торговец сукном, в XIV веке неоднократно занимавший в городе различные выборные должности. Этот женатый мирянин, свидетель Великой чумы и друг Боккаччо, член братства флагеллантов, сочинил между 1360 и 1380 годами «Brieve collezione della miseria della umana condizione»[98a], даже превзошедшее свой образец. Так, в первой части своего трактата Торини добавляет два аргумента, отсутствующих у Лотаря: «Сколь смрадно и темно место нашего первоначального пребывания» и «Сколь многие и сильные боли мы испытываем и причиняем нашим матерям в этом месте». Во второй части он опирается не только на Лотаря, но также и на «Moralia in Job» св. Григория Великого[98b]. Третья часть, посвященная смерти и вечному бытию души, выходит далеко за рамки сочинения Лотаря. Итак, речь идет о книге, несомненно, испытавшей на себе влияние труда будущего Иннокентия III, но в более широком плане принадлежащей ко вполне определенному жанру — жанру проклятий миру.

Длительный успех соответствующего дискурса не только в XIII веке и за пределами монастырских кругов не подлежит сомнению. Сочинение Иннокентия III было переведено (или переложено) не только на тосканский и французский, но также на английский, голландский и испанский. У Петрарки желание славы боролось с размышлениями о смерти, а после него стремление остаться в памяти потомков все более и более овладевало представителями европейской элиты[99]. Тем не менее Петрарка внес свой вклад в возрастание интереса к *contemptus mundi*. Из его «Триумфов» (Любви над Юностью; Непорочности над Любовью; Смерти над Непорочностью; Славы над Смертью; Времени над Славой; Бога и Вечности над Временем) внимание художников привлек прежде всего триумф Смерти[100]. Петрарка обладал обостренной чувствительностью к мимолетности вещей и времени, к горестности человеческого удела. В своей эпопее «Африка» он обронил характерную жалобу: «...о злая участь, которой / всяк обречен человек! Скоты живут без заботы — / лишь человек, томим суетливой тревогою, к смерти / год за годом спешит...»[101]. Испытание совести, озаглавленное Петраркой «De secreto conflictu curarum mearum»[101a] и написанное в форме диалога между ним и св. Августином, было прочитано как очередное «De contemptu mundi». В нем епископ Гиппонский, избранный в качестве советчика, ведет Петрарку путем духовной жизни, побуждая его к размышлениям о смерти и преходящих благах[102].

[98] B. Giamboni, *Della miseria dell'uomo...* Florence, 1836, p. 6.
[98a] «Краткое размышление о горести человеческого существования».
[98b] «Книга нравственных поучений, или Толкования на книгу Иова».
[99] По этому поводу см.: A. Tenenti, *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turin, 1977. Ср.: G. Di Napoli, *Contemptus mundi et dignitas hominis nel Rinascimento* в *Rivista di filosofia neoscolastica*. 1956, p. 9–41.
[100] A. Tenenti, *Il Senso...* p. 450.
[101] *Ф. Петрарка*, Африка, М., 1992, с. 102 (пер. М. Л. Гаспарова).
[101a] «О сокровенном противоборстве забот моих».
[102] E. W. Kohls, «Meditatio mortis chez Pétrarque et Erasme» в *Colloquia erasmiana turonensia*, Paris, 1972, I, p. 303–304.



Стоит ли после этого удивляться, что и преклонявшийся перед Петраркой Эразм в свою очередь, подобно многим другим, создал «De contemptu mundi»? Он написал его в юности, примерно в 1488 или 1489 году, в монастыре Стейн, но опубликовал лишь в 1521 году, через два года добавив к нему главу XII, которая, как кажется, по духу противоречит одиннадцати предыдущим [103]. Следует ли полагать подобно большинству комментаторов, в первую очередь Пино, Теллю и Има, что в этом сочинении юный кандидат в литературные знаменитости всего лишь «развлекался», «оттачивая» свой талант на подходящем для этого предмете? Это *declamatio* [103a], источниками которого послужили одновременно античные авторы — Цицерон, Гораций, Овидий, Сенека и др. (что было относительно внове для сочинений этого рода), труды отцов церкви и средневековая монастырская традиция, может показаться собранием общих мест. Бедствия этого мира, где властвует Сатана, противопоставляются в нем красоте и блаженству Божьего царства. В нем утверждается, что природный человек обречен порокам. В нем повторяется знаменитый штамп «Ubi sunt?» и подчеркивается отвратительное бессилие старости. Мир — бурное море, *campus diaboli* [103b] — представляется местом, где царствует переменчивая и своевольная *fortuna*. На «соблазны века» обрушивается анафема. Человек становится добродетельным, только если он «распят за мир», как того хотел св. Павел. Спасение может быть достигнуто лишь внутренним спокойствием. Где, как не в монастыре, можно обрести пристань отдохновения и сосредоточенности, чтобы держаться в стороне от «мирской суеты» и «превратностей судьбы»? Но Эразм как раз не остался в монастыре, и в XII главе развернуто регулярное сражение против религиозных орденов, потерявших свою первоначальную чистоту. Отсюда упомянутая выше гипотеза о том, что Эразм не воспринимал всерьез свое *declamatio* о презрении к миру. Можно также предположить, что, покинув Стейн, он отказался от своих юношеских идеалов. Но есть и третье решение, предложенное одновременно С. Дрезденом и Э. В. Кольсом: атака на монастыри в XII главе была предпринята только для того, чтобы подчеркнуть достоинства «монашества в миру», прославляемого также в его позднем сочинении «De praeparatione ad mortem» [103c]. Если так, позиция Эразма по этому вопросу не слишком изменилась по сравнению с той, на которой он стоял в начале карьеры. В любом случае показательно, что он опубликовал свое «De contemptu mundi», будучи в зените славы. Обращаясь к этой теме, он так или иначе был уверен, что вызовет всеобщий интерес.

Поэтому нет ничего неожиданного в том, что Ронсар широко использовал ее в своем «Гимне смерти», оригинальном более по форме, нежели по содержанию. В нем он сравнивает человека

[103] Erasme, *Opera omnia*, V, Amsterdam-Oxford, 1977, p. 1–87. Синтетическое исследование труда Эразма см.: R. R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leyde, 1968, p. 660–670. См. также важную статью: R. Bultot, «Erasme, Epicure et le De Contemptu mundi» в *Scrinium Erasmianum*, Leyde, 1969, II, p. 205–238.

[103a] Упражнение в красноречии (лат.).

[103b] Владение дьявола (лат.).

[103c] «О приуготовлении к смерти».

на земле с «узником, что день и ночь томится, / С цепями на ногах, в тяжелых рукавицах». Он полагает, что мы «поистине, сыны печали и лишений» и «...всего лишь только мы / Ожившая земля иль, может, тень с душою...»[104]. Под каждым из этих утверждений охотно подписался бы сам кардинал Лотарь.

Вероятно, впервые религиозный дискурс о презрении к миру стал достоянием широкой публики — тех, кто умел читать,— благодаря сочинению «О подражании Христу»[105]. Приписываемое чаще всего Фоме Кемпийскому, созданное в XV веке в духе «Devotio moderna»[105a], «Подражание» близко к мистическому направлению и несет на себе следы влияния Рюйсбрука. Оно имело невероятный успех еще до появления печатной версии: известно более 700 списков. Его влияние распространялось не только на белое духовенство, но и на все более и более широкие слои простых верующих. Потом, в течение чрезвычайно долгого времени, популярность «Подражания» не убывала. Нам известно 85 его первопечатных изданий и 200 изданий в XVI веке[106]. За четыреста лет оно было 60 раз переведено на французский язык, в том числе Корнелем, Гоньё (иезуитский проповедник XVII века) и Ламенне. В последней версии наиболее пессимистические пассажи были усилены комментариями — еще более мрачными, чем сам текст. Так, книга I «Подражания» — «подлинное „De contemptu mundi", напоминающее нам об аскетах Виндесхейма и толкующее в первую очередь об отстраненности»[107]. В ней мы можем прочитать:

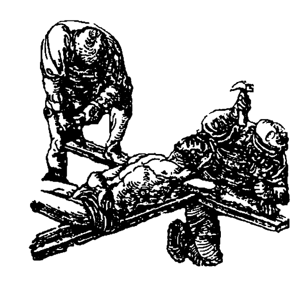
Тот, кто хорошо себя знает, презирает себя. Самое возвышенное и полезное знание есть точное знание и презрение к самому себе. Все мы бренны, но нет никого более бренного, чем вы... (I, гл. 2).

Избегайте, сколько можете, мирской суеты; ибо опасно иметь дело с вещами века сего, даже если у вас чистые намерения... (I, гл. 10).

Поистине, жить на земле великое несчастье... Есть, пить, бодрствовать, спать, отдыхать, работать, испытывать все естественные потребности — это поистине великое несчастье и великое огорчение для истинно верующего человека, который хотел бы отрешиться от всех земных благ и освободиться от греха... Горе тем, кто вовсе не осознает своего несчастья, и еще большее горе тем, кто любит эту несчастную тленную жизнь (I, гл. 22).

Презрение к земной жизни и утверждение о том, что она представляет собой лишь нагромождение бедствий, присутствуют не только в первой книге; в третьей книге этот же мотив возникает вновь в форме почти самоубийственного (если бы не убежище в Боге) вопроса: «Как можно любить жизнь, полную такой горечи, подверженную стольким злоключениям и катастрофам? Как можно называть жизнью то, что порождает столько мук и столько смертей?» (III, гл. 20)[108]. Над этими фразами размышляли сотни тысяч читателей на протяжении многих веков — не случайно один из специалистов по истории этой книги писал, что

[104] Ronsard, *Œuvres complètes*, Paris, 1914–1919, vol. VI, p. 10–44.
[105] E. Delaruelle, E. R. Labande, P. Ourliac, «L'Eglise au temps du Grand Schisme» в *Histoire de l'Eglise*, t. XIV, 2, p. 937. *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, col. 2338–2368.
[105a] Современное благочестие (лат.).
[106] Ср.: A. de Backer, *Essai bibliographique sur le livre „De Imitatione Christi"*», Liege, 1864.
[107] E. Delaruelle, E. R. Labande, P. Ourliac, «L'Eglise...», p. 935.
[108] Все цитаты приведены по изд.: *Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1979, p. 13, 23, 45, 127.



наряду с Библией «Подражание» было «вплоть до наших дней самым, быть может, часто издававшимся произведением»[109].

Помимо «Подражания», видное место среди «бестселлеров» религиозной литературы прошлого занимает «Великая жизнь Иисуса Христа» картезианца Лудольфа Саксонца — одна из настольных книг св. Франциска Сальского. Два эти произведения созданы в одно время, и часто предполагали, особенно в XVI веке[110], что этот святой монах был также и автором «Подражания». Лудольф рассказывает о жизни Иисуса, кое-что добавляя к Евангелиям. Иногда он прерывает свой рассказ, чтобы включить в него те или иные комментарии духовного свойства, затем вновь возвращается к истории Христа. Ниже мы рассмотрим в первую очередь собственные размышления писателя. Они в основном менее резки, чем у автора «Подражания», и доводят до сведения мирян полезное разграничение. Существуют, утверждает Лудольф, два вида верующих во Христа: одни — «по необходимости», другие — «от переизбытка». Первые лишь не должны настолько привязываться к земле, чтобы предпочесть ее небу, вторые же «поистине» обязаны отказаться от всего, чтобы, подобно апостолам, жить в добровольной бедности. «Итак, вовсе не все христиане должны полностью отказываться от всего, но только монахи, связанные обетом бедности. Но все мы должны отказаться от любых чувств, чтобы предпочесть Бога всему остальному»[111]. В другом месте у Лудольфа имеется умиротворяющая (если рассматривать ее изолированно) формула: «...возлюбим человека, остережемся дьявола; помолимся за человека, поборемся с дьяволом»[112]. Но ее благодушие опровергается контекстом, ибо она помещена в раздел, содержащий суровое и всеобъемлющее обвинение человека:

Спаситель говорил: остерегайтесь людей, как величайшего из зол, желая показать нам, что человек — величайшая опасность на земле... У каждого дикого зверя своя собственная хитрость; но человек заключает в себе все возможные хитрости. И больше того: он хуже дьявола»[113].

Конечно, Лудольф хочет сказать, что когда человек зол, нет хуже его. Но, подобно многим другим христианским писателям, он делает обобщения, руководствуясь пессимистическим взглядом на человечество. В том же духе и столь же двусмысленно он пишет также:

Если вы христианин, говорит св. Августин, мир будет вашим врагом...[114] Никто не может страстно желать будущей жизни, если прежде не исполнится абсолютного презрения к жизни здешней... Кто жаждет достичь истинной своей родины, как не тот, кто испытывает превратности и муки изгнания? Какой разумный человек стал бы жаловаться на свое теперешнее положение, если бы это положение не было ему в тягость?..[115] Время этой жизни дано душам, а не телам[116].

«Vita Christi» Лудольфа имела, повторим, широкое распространение. Еще даже до изобретения книгопечатания она была

[109] H. J. Martin, *L'Apparition du livre*, Paris, 1958, p. 381.
[110] *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, col. 2342. О Фоме Кемпийском см.: R. R. Post, *The Modern Devotion*... p. 521–551.
[111] Ludolphe Le Chartreux, *La Grande vie de Jesus-Christ*, 6 vol., Paris, 1864: III, p. 132.
[112] *Ibid*., p. 80.
[113] *Ibid*., p. 79.
[114] *Ibid*.
[115] *Ibid*., I, p. 427.
[116] *Ibid*., p. 433.

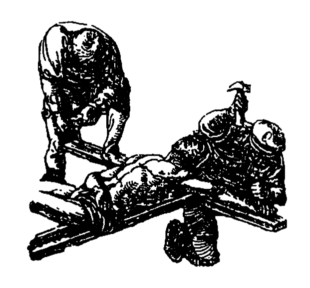
переведена на большинство крупных европейских языков. В 1495 году она стала первой книгой, напечатанной по-португальски[117].

В «Духовных упражнениях», написанных около 1522 года, — книге, также снискавшей длительный успех и ставшей библией для множества отвратившихся от мира, — Игнатий Лойола призывает последних, мирян в том числе, вымаливать у Божьей Матери «истинное знание о мире, чтобы, ужаснувшись, (они удалялись) от вещей мирских и суетных»[118]. Наряду с этим категорическим отвержением, в котором мы вновь находим двусмысленность понятия «мир», «Упражнения» все же проводят разграничение, отсутствующее у большинства духовных наставников. Игнатий не презирает земных вещей, созданых человеком, лишь бы он пользовался ими для своего спасения[119]. Напротив, вместе с доминиканцем Луисом Гранадским мы возвращаемся к открытой враждебности к чувствам, плоти и земле, проявляющейся особенно ярко в двухтомном «Путеводителе грешников», вышедшем в Лиссабоне в 1556–1557 годах и задуманном как третья часть его «Трактата о молитве и размышлении». Насчитывают не менее 476 изданий этого сочинения, вышедших на разных языках между 1584 и 1904 годами[120]. Сам же Луис Гранадский был удачливым автором, начавшим свою карьеру религиозного писателя с перевода «Подражания» на кастильский. Его проповеди интересуют нас здесь постольку, поскольку их аудитория была очень многочисленной. Обращаясь к грешнику, то есть к каждому христианину, пламенный доминиканец адресует ему следующее суждение: «Где земные страдания — там небесные блага; где опасности природы — там спасительная благодать, куда более могущественная, чем природа»[121], но лишь при условии, что тело содержится «в строгости и суровости. Ибо подобно тому, как мертвая плоть сохраняется благодаря соли и очень горькой мирре, иначе она гниет и наполняется червями, так же и тело портится и наполняется пороками, будучи окружено заботой и роскошью»[122]. В общем плане Луис Гранадский прославляет «святую ненависть к себе» и умерщвление страстей — того, что он называет «чувственным голодом»[123]. Но что в точности понимается под этим? Его ответ: «Все привязанности, все естественные порывы, как-то: любовь, ненависть, радость, печаль, страх, надежда, гнев и прочие подобные чувства»[124]. Этот чувственный голод, охватывающий столь широкую область, Луис Гранадский определяет еще как

> наиболее низкую часть нашей души, именно ту, которая делает нас похожими на животных… ту, что нас унижает, пригибает к земле, удаляет от неба. Именно в ней зачастую скрывается источник и происхождение всех зол, какие только существуют в мире; в ней коренится причина нашей погибели… В ней весь арсенал, вся сила, весь боезапас греха[125].

Пылкий проповедник сравнивает «чувственный голод» с Евой. Внутри нас есть Ева, то есть «самая бессмысленная и порочная

[117] *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, col. 1135.
[118] *Exercices spirituels*, Paris, 1960, p. 51, § 63.
[119] *Ibid.*, p. 28–29, § 23.
[120] F. Luis de Granada, *Guida de pecadores*, Madrid, 1953, p. VIII. Ср.: *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, col. 1043–1054.
[121] F. Luis de Granada, *Guida de pecadores*, p. 114.
[122] *Ibid.*, p. 148.
[123] *Ibid.*, p. 161.
[124] *Ibid.*, p. 156.
[125] *Ibid.*



часть нашей души, через которую древний змий атакует нашего внутреннего Адама», который, напротив, являет собой высший уровень нашего существа, «тот, в котором располагаются рассудок и воля». Драма первородного греха, таким образом, в течение всей жизни вновь разыгрывается на разных этажах внутри каждого из нас. В самом низу неустанно бодрствует брызжущий черным ядом враг. При таком анализе, в ходе которого попутно проявляется женоненавистнический характер церковной культуры, забывается тот факт, что в книге Бытия первородный грех предстает не как слабость духа, но как следствие гордыни и вызов Богу.

Оправдание верой и необходимость отчаяния

Что стало с *contemptus mundi* и умалением человека в протестантской теологии? С одной стороны, мир и жизнь в мире были реабилитированы — в противоположность монашеским проклятиям, цитированным выше. Дух и плоть больше не противопоставлялись в соответствии с унаследованной от неоплатонизма дуалистической схемой. «Нелепо понимать слово „плоть" в значении „тело"»,— писал Кальвин[125a]. Лютер, комментируя Послание к галатам, отмечал, что св. Павел «не называет плотью безудержное сластолюбие, звериные страсти или чувственное влечение»[126]. Неправда, что тело — нечто дурное по сравнению с душой. Отсюда безоглядные и пространные восхваления «мирских и телесных обязанностей», презираемых, по его словам, папистами:

> ...Все обязанности христианина, как-то: любить свою жену, кормить своих детей, быть главой семьи, почитать родителей, подчиняться властям и так далее, которые, по их [папистов] суждению, суть мирские и телесные обязанности, суть порождения Духа. Эти слепцы не отличают от пороков все эти вещи, составляющие часть добродетельного Божьего создания[127].

Вопреки всей предшествующей церковной традиции, Лютер превозносит брак. Как-то раз за едой он воскликнул: «Можно ли выразить всю глубину восхищения брачным союзом, заповеданным и установленным Богом, от которого происходит род человеческий и все семейные ценности?»[128] Другая «речь» вторит предыдущей: «Женитьба — самое прекрасное установление, предназначенное для нас Богом; богомерзкие законы папы — не что иное, как утеснение природы»[129]. Великий реформатор даже упрекает отцов церкви в том, что они «не написали ничего достойного по поводу брака; все они изнурили себя отвратительным обетом безбрачия и не заметили тех достоинств и преимуществ, которые приписывают браку Ветхий и Новый Завет»[130]. Спустя несколько лет он вновь вернулся к этой теме, пояснив: «Рождение потомства — наилучшая из способностей, установленных для всякой твари, мужского и женского пола»[131].

125a Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, в 3 т., М., 1997: т. 1, с. 248.
126 M. Luther, *Œuvres*, t. XV, 1957, p. 224–225.
127 *Ibid.*
128 M. Luther, *Propos de table*, Paris, 1844, p. 84.
129 *Ibid.*, p. 85.
130 *Ibid.*, p. 87.
131 *Ibid.*, p. 217. Ср. также с сочинением «О супружеской жизни» 1522 г. (M. Luther, *Œuvres*, t. III, p. 225–226).

Это восхваление сексуальности — лишь часть более общего восторга перед творением, которое Лютер называл «садом удовольствий души», где она могла бы «прогуливаться среди Божьих созданий»[132]. Кальвин посвятил красоте мироздания такие великолепные строки:

Бог явил Себя... в этом прекрасном и изысканном строении неба и земли — таким образом, что людям достаточно просто открыть глаза, чтобы узреть Его... Поэтому пророк (Пс. 103:2)... сравнивает пространство неба с царским шатром и говорит, что Бог утвердил его над водами, что облака — его колесницы, что Он шествует на крыльях ветра, а ветры и молнии — его посланцы... Мы не можем созерцать искуснейшее строение мира, не испытывая потрясения при виде бесконечного света[133].

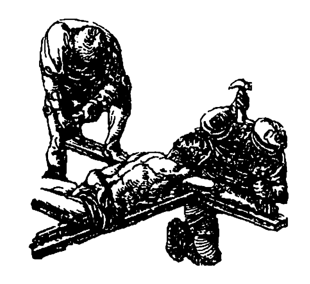
В другой главе «Наставления...» Кальвин замирает в восхищении перед «множеством светил, являющих самое великолепное зрелище, которое только можно вообразить», и перед могуществом Того, кто одновременно «поддерживает огромную массу мира» и с «легкостью... приводит в движение небосвод»[134]. Итак, Бог создал все вещи «применительно к человеку», который остается его блистательной удачей. «Когда мы видим, что в книгах языческих писателей изливается восхитительный свет истины, мы должны признать, что природа человека, хотя она и утратила свою целостность и глубоко развращена, по-прежнему украшена многочисленными Божьими дарами»[135]. В проповеди Кальвин повторяет, что человек, даже грешник, получает и несет в себе «образ Божий» — в отличие от быков, ослов, собак... и от звезд, лишенных такого отличия. Отсюда его исключительное достоинство:

Бог... несомненно, хочет быть прославлен на небе и на земле, и во всех делах, которые мы видим, но в гораздо большей мере — в человеке, и для того он запечатлел свой образ в нас в большей мере, чем во всем остальном. Ибо не сказал он ни солнцу, ни звездам и никакому другому созданию, даже самому великолепному: сим хочу я создать венец творения, который был бы по моему образу и подобию[136].

Читая вышеприведенные выдержки, неподготовленный читатель, возможно, подумал, что протестантская теология отринула пессимизм по отношению к человеку и миру, пропагандировавшийся монастырской литературой. Между тем верно как раз обратное; впрочем, Лютер и Кальвин наследовали традиции, избавиться от которой было не так-то просто. В одной из проповедей Кальвин, вслед за множеством других писателей и проповедников, обратил внимание слушателей на то, что человек был извлечен из грязи и пыли:

Если бы Бог сотворил нас из солнечного или звездного вещества, или создал бы какую-нибудь небесную материю, из которой возникли бы люди, тогда у нас были бы основания говорить, что наше происхождение почтенно... Но когда речь идет о пыли, кто на нее посмотрит?.. Так кто же мы? Все мы из грязи; она не только на полах нашего платья, или на каблуках, или у нас в туфлях — мы все полны ею, мы только грязь и нечистоты и внутри, и снаружи[137].

[132] M. Luther, *Œuvres*, t. VII, p. 213.
[133] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 47.
[134] *Там же*, с. 173.
[135] *Там же*, с. 270.
[136] Цит. по: R. Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne-Francfort, 1978, 201–205 (об *imago Dei* в проповедях Кальвина).
[137] Цит. по: R. Stauffer, *Dieu*... p. 199–200.



Это приводит нас к тому, о чем уже говорилось выше. Что касается Лютера, то он, конечно, был убежден, что половой акт есть результат всеобщей и неизбежной потребности (а значит, к чему с ним бороться?), но «так же, как еда, питье, плевание или испражнение»[138]. Всё-таки «это грех, и если Господь не вменяет его в вину супругам, то лишь из чистого милосердия»[139]. Реформатор заботился о том, чтобы его похвалы браку не были неправильно поняты. Поэтому он писал:

Произнося эти хвалы супружеской жизни, я все же воздерживааюсь от признания, что во всем этом нет природного греха. Напротив, я говорю, что плоть и кровь, испорченные Адамом, зачинаются и рождаются во грехе... и что супружеский долг никогда не исполняется без греха. Но Бог своей милостью щадит супругов, потому что семейный союз — его произведение; и более того — среди греха и через грех он сохраняет все то хорошее, что он вложил в него, благословляя его[140].

Итак, с точки зрения греха Лютер смотрел на брак более мрачно, чем большинство католических казуистов. Причиной этому — учение об оправдании верой. Оно разделяет человечество на две части: с одной стороны — спасенные, с другой — осужденные. Все совершают смертные грехи. Все недостойны спасения. Но заблуждения одних будут прощены и уже прощены, заблуждения других — нет. Когда реформаторы оставляют в стороне свою концепцию первородного греха, быть может, даже на мгновение забывают о ней, они выглядят скорее оптимистами и гуманистами, и, кажется, склонны реабилитировать и человека, и мир. Но стоит им вернуться к исходной доктрине, как они снова впадают в пессимизм: они обличают греховного человека, не находят ему никакого оправдания и провозглашают, что мир — одна сплошная гниль, так что бесполезно даже бежать от него, надеясь в этом отрешении отыскать недостижимую чистоту.

Таким образом, именно в протестантской теологии — и, соответственно, в XVI веке — умаление человека и мира достигло в западной цивилизации наибольшего размаха. Никогда прежде они не были объектом столь тотального осуждения, и никогда это осуждение не предназначалось для столь широкой аудитории. Лютер и его последователи призывали всех христиан «полностью отчаяться в самом себе, чтобы обрести способность принять милость Христа». Человек, «ставший дурным деревом, может хотеть и совершать только плохое»[141]. Спасение коренится в ясном сознании того, что все плохо в нас и вокруг нас. «Мир» и «дьявол» суть синонимы. Весьма показателен в этом отношении сочиненный Лютером комментарий к Посланию к галатам[142]. Мир, говорит он,— «сын» дьявола. Поэтому он «во всем плох» и «полон невежества, ненависти, богохульства, презрения к Богу, лжи, заблуждений, и это не считая тягчайших грехов, как убийства, измены, блуд, воровство, грабеж и т. д.»[143]. Там, где нет

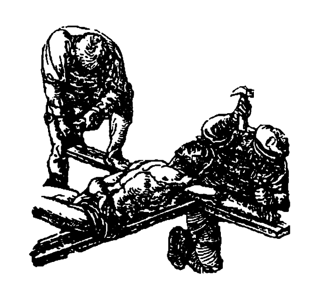
[138] M. Luther, *Œuvres*, t. III, p. 226.
[139] *Ibid.*, p. 251.
[140] *Ibid.*
[141] *Ibid.*, t. II, p. 96 («Возражения против схоластической теологии», 1517).
[142] *Ibid.*, t. XV, p. 30, 36, 63 («Комментарий к „Посланию к галатам"»).
[143] *Ibid.*, p. 55.

оправдания верой, мы находим только грех, нечистоты и ад. Отвергая всякую значимость поступков тех, кто не верил, не верит или не уверует, Лютер с обычной своей страстностью заявляет: «Там, где мир лучше, он плох вдвойне»[144], и дальше: «Павел справедливо называет этот мир плохим, потому что, когда он хорош, он хуже всего»[145]. Эти утверждения вождь Реформации комментирует так:

...всё, что есть в этом веке, покорно хитрости дьявола, который правит всем миром. По этой причине мир называют также царством дьявола... И все люди, сколько их есть в этом мире, обречены греху и дьяволу, чтобы не сказать, что они — части дьявола, который своей тиранией держит всех людей в плену... Если там нет Христа, мир без сомнения плох и в нем царствует дьявол. Из этого проистекает, что все достоинства духовные и телесные, которыми ты наделен, такие, как мудрость, справедливость, святость, красноречие, могущество, красота, богатство, — не более, чем инструменты и оружие, способствующие адской тирании дьявола; ты принужден служить ему с помощью всего этого, возвышать его царство и приносить ему процветание[146].

Горький диагноз, безапелляционное суждение, которое необходимо поместить в более широкий контекст истории европейского пессимизма. Протестантизм, даже и помимо Лютера, придал этому пессимизму новый масштаб. Хотя в некоторых сочинениях Цвингли можно усмотреть частичную реабилитацию человека, обусловленную влиянием Возрождения[147], в других, особенно в «De vera et falsa religione»[147a] (1525), несмотря на поверхностные гуманистические реминисценции, напротив, вновь отмечается присутствие августинианской традиции, причем доведенной до крайности. Вопреки Эразму, Цвингли полагает человека столь же неспособным иметь свободную волю, как невозможно сплести веревку из песка или превратить дьявола в ангела. Таким образом, цюрихский реформатор достигает вершин лютеровской суровости и разделяет его унылую концепцию бытия: «Жизнь христианина, уверяет он, подобна кораблю, швыряемому туда-сюда ужасной бурей; едва только морякам удается ненадолго заставить его слушаться руля, как они вынуждены уступить неистовству ветра»[148]. Цвингли говорит, что человек нечувствителен к собственному разуму, подобен каракатице, испускающей облако, чтобы ускользнуть от преследователей: «„Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено. Кто узнает его?" (Иер. 17:9). „Раскаялся Бог, что создал человека" (Быт. 6:6), который зол с юности своей, жаждет лишь славы, удовольствий и богатства, и одновременно коварен и спесив. „Все они лицемеры" (Ис. 9:12–20). Тайники и закоулки человеческого сердца столь многочисленны, что исчислить их так же невозможно, как измерить океан или вычистить Авгиевы конюшни. Человеку удается скрывать свою злобу. Но не будем обманываться, „мысли его злы, и злое у него сердце"»[149].

[144] *Ibid.*
[145] *Ibid.*
[146] *Ibid.* Но верно ли понял Лютер св. Павла? Ср.: D. Olivier, *La Foi de Luther*, Paris, 1978, p. 136–139.
[147] Ср.: *J. V. Pollet*, H. Zwingli et la Réforme en Suisse, Paris, 1963, p. 39–54. Статью того же автора «Zwingli — Zwinglianisme» см.: *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, 2, col. 3728–3928. Ср. также: R. Stauffer, «L'influence et la critique de l'humanisme dans le „De vera et falsa religione" de Zwingli» в *L'Humanisme allemand (1480–1540)*, Paris, 1979, p. 427–440.
[147a] «Об истинной и ложной религии».
[148] Ср.: J. Rilliet, *Zwingli, le troisième homme de la Réforme*, Paris, 1959, p. 105.
[149] Я пользовался немецким изданием: *Zwingli Hauptschriften*, t. IX (Zurich, 1941, p. 42–58).



В главе, которую в «De vera et falsa religione» Цвингли посвятил человеку, говорится именно о злобе и эгоизме, а конечный вывод таков: «Человек зол со всех точек зрения. Эгоизм управляет всеми его мыслями и поступками». А значит, христианин может достичь спасения, только признав «свое предательство и свое убожество». Лишь «совершенно отчаявшись в себе самом» (это отчаяние — основа основ протестантской теологии), откроет он «широкий замысел милосердия» Божия[150]. Что касается Буцера, реформатора из Страсбурга, он в своем катехизисе (1534) учит, что наиболее святые должны «ни во что не ставить то добро, которое они уже совершили, как если бы это была грязь». Ибо «пока длится наша жизнь, грех остается во плоти нашей, где нет места ни для какого добра»[151].

В свою очередь, и Кальвин с не меньшей жестокостью бичевал человека и мир. Человека он называет «вероотступником», «обезьяной» (в те времена — очень тяжелое оскорбление), «неукротимым и жестоким зверем», «навозом» и «мусором»[152]. Ибо, говорит он, самый его рассудок «целиком охвачен безумием и слепотой, а сердце отдано плотским похотям»[153]. Не случайно первая книга «Наставления в христианской вере» открывается утверждением о деградации человека, который «вынужден с великим стыдом выносить в своей наготе столько бесчестья, что впал в совершенную растерянность»[154]. Человек — «прах и пепел», «червь и прах»[155]. Опыт позволяет с уверенностью заключить, что «сокровенным вдохновением Божиим семя религии посеяно во всех людях». И пусть «нет никого, в ком бы оно погибло окончательно: так велика необходимость в его плодах. Однако... все сбиваются с пути истинного богопознания. Вследствие этого в мире не осталось подлинного благочестия»[156]. Подобно Лютеру и Цвингли, Кальвин учит, что достичь Бога возможно лишь на пути отчаяния: «Куда бы мы ни обращали свой взор, повсюду видим лишь проклятие, которое, распространившись на всё творение и отделив небеса от земли, должно повергнуть наши души в страшное отчаяние»[157]. Познать самого себя значит себя презреть, и это спасительное презрение: «...пользу от познания самого себя получает тот, кто, уразумев ничтожность своего положения, свою нищету, наготу и позор, поражается этому и падает ниц. Ничего страшного, если человек склонится очень низко, при условии, что благодаря этому он поймет, что всё, чего ему недостает в нем самом, он должен обрести в Боге»[158]. Эта доктрина занимает настолько важное место в кальвиновской теологии, что под ее влиянием появился следующий текст из вступления к «Наставлению в христианской вере»:

...необходимо, чтобы сознание наших бедствий жестоко терзало нас и тем самым хоть немного приближало к познанию Бога. Именно ощущение нашего невежества, тщетности усилий, нищеты, немощи, нечестия и пороч-

[150] Ср.: J. Rilliet, *Zwingli...* p. 98–99.
[151] M. Bucer, *Résumé sommaire de la doctrine chrétienne*, Paris, 1951, p. 43–61.
[152] Эти обвинения против человека собраны см.: P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, 4 vol., Paris, 1905, t. IV, p. 72.
[153] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 248.
[154] *Там же*, с. 33–34.
[155] *Там же*, с. 35.
[156] *Там же*, с. 42.
[157] *Там же*, с. 340.
[158] *Там же*, с. 264.

ности, приводит нас к осознанию того, что только в Боге можно найти свет истинной мудрости, непоколебимую добродетель, изобилие всяческих благ и неподкупную справедливость... [Мы] испытываем потрясение при виде собственного ничтожества и не можем не преисполниться отвращения ко всему, чтобы затем сознательно устремиться к Богу[159].

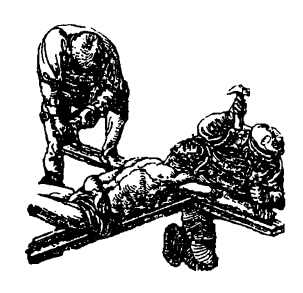
Как и всегда в пессимистических рассуждениях духовных наставников, за растущей популярностью которых мы следуем шаг за шагом, презрение к себе соседствует с жалобами на горестный удел человека и преходящесть скудных радостей этого мира. «Здешняя жизнь,— пишет Кальвин,— полна беспокойства, страхов и вообще ничтожна; она не может быть блаженной ни в каком отношении». Все ее блага «преходящи и ненадежны, суетны и перемешаны с бесчисленными бедами»[160]. Бог не хочет, чтобы люди дремали в «мире и покое», которые могли бы помешать их спасению. Поэтому он позволяет, чтобы их постоянно беспокоили «войны, мятежи, грабежи и прочие беззакония»:

Чтобы они не стремились с чрезмерной жадностью к преходящему богатству и довольствовались тем, что имеют, Господь поучает их то нищетой, то неурожаем, то пожаром, то иными бедствиями или же попросту удерживает в скромном достатке. Чтобы люди не получали чрезмерных наслаждений в браке и чтобы смирить их, Он награждает их глупыми и вздорными женами, которые портят им жизнь, или дурными детьми, или же отнимает жен и детей. Если же Господь оберегает их от всех этих несчастий... Он предостерегает их болезнями и опасностями и как бы открывает им глаза на то, сколь хрупки и быстротечны все блага, обреченные на исчезновение[161].

В завершение этого перечня Кальвин заключает: «Здесь нам нечего искать и ожидать, кроме непрерывных сражений»[162].

«Христианские размышления» Теодора де Беза, написанные около 1560 года, в точности воспроизводят кальвиновскую антропологию[163]. Первое размышление — по поводу псалма «Beatus vir...»[163a] — начинается криком отчаяния: «Увы, несчастный бедняк, жалчайшее создание, который никогда не бывает более безрассудным, чем если тебя ведет твой слепой разум и подталкивает твоя неуправляемая воля, какой путь изберешь ты в этом лабиринте, состоящем из великого множества переплетающихся тропинок, в котором ты родился и по которому блуждал и плутал до сего дня?»[164] Второе размышление — по поводу псалма «Domine ne...»[164a] — вторит предыдущему и, подобно множеству других протестантских текстов, свидетельствует о необходимости отчаяния: «Увы, я, несчастнейший, одолеваемый невзгодами, теснимый, совершенно забытый, смертельно истерзанный совестью, насквозь пронзаемый сознанием моих неисчислимых злодеяний, отныне мне не остается ничего, кроме бездонной пропасти отчаяния; что же до тела моего, отягощенного злом, охваченного страданиями, в котором мукам не найти уже, что мучить — что сделать мне, что сказать мне, куда пойти мне... и кто протянет мне руку помощи?»[165] Вся книга написана в этом же

[159] *Там же*, с. 34.
[160] *Там же*, т. 2, с. 176.
[161] *Там же*.
[162] *Там же*.
[163] Th. de Beze, *Chrestiennes méditations*, Genève, 1964, p. 9 (первое издание — 1582 г.).
[163a] Блажен муж (лат.).
[164] *Ibid.*, p. 42.
[164a] Господи, не... (лат.).
[165] *Ibid.*, p. 52.



духе и проникнута этим горьким опытом. Так, в ней можно прочесть еще: «Кто я, Господи, сам по себе, как не развращенность, несправедливость и смерть?»[166] И в другом месте: «Я весь прогнил, я весь разрушен и уничтожен»[167]. В размышлении по поводу псалма «Miserere mei...»[167a], Т. де Без вкладывает в уста Давида, говорящего от имени всех людей, такие слова: «С тех пор... как моя мать, зачав меня, согрела меня в своем животе, порок уже был во мне подобно корню, впоследствии произведшему сии горькие и ядовитые плоды...»[168].

Из протестантских текстов XVI века, написанных под воздействием обостренного чувства несчастья и греховности человека, можно было бы составить тома. Закончим двумя утверждениями, принадлежащими Джону Ноксу — человеку, толкнувшему Шотландию в лагерь Реформации. Для него характерно то же умаление природы и разума, что и у Лютера с Кальвином, тот же отказ усматривать малейшую положительную ценность в человеке, не достигшем оправдания верой. Первый отрывок (1560 года) взят из «Ответа на премногочисленные обманные словеса анабаптиста». В нем Джон Нокс провозглашает:

[Мы] не только [полагаем] природу и разум неспособными привести нас к истинному познанию Бога, открывающему путь к вечной жизни, но и утверждаем, что они суть первопричина всех заблуждений и идолопоклонства. И потому, говорим мы, природа и разум отвращают человека от истинного Бога и никогда не могут научить нас и открыть нам вечного, истинного и бессмертного Бога, Отца Господа нашего Иисуса Христа[169].

Второй отрывок — из послания «Об исповедании веры шотландцев» (1561), которое поддерживалось и распространялось светскими властями и, следовательно, насильственно пропагандировалось среди населения:

Мы, по природе своей, настолько обречены смерти, настолько слепы и извращенны, что мы (сами по себе) совершенно бесчувственны (к благодати), даже если нас пронзить насквозь иглами, неспособны ничего увидеть (духовным зрением), пусть даже свет воссияет у нас перед глазами, и не можем принять волю Божью, хотя она открыта для нас... Ибо сами по себе мы неспособны породить ни одной благой мысли (2 Кор. 3:5)[170].

Вкратце повторим тот путь, непрерывный и в то же время изменчивый, который привел нас от монашеских проклятий в адрес мира и человека к теологии Реформации, в рамках которой произошла смена перспективы: чувства более не противопоставлялись разуму, ранее представлявшемуся их врагом. Ибо и сам разум в человеке оказался плох. Бегство из мира было объявлено бесполезным, поскольку зло в равной мере присутствует как внутри монастырей, так и за их пределами, в аскетическом одиночестве и в общественной жизни. Сексуальность, несомненно, греховна, но заслуживает не большего и не меньшего презрения, чем вся остальная наша деятельность. В нас нет высшей инстанции, расположенной в области лба, которая могла бы навести хоть

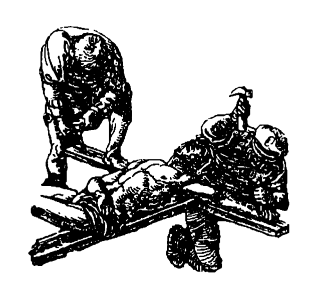
[166] *Ibid.*, p. 60.
[167] *Ibid.*, p. 76.
[167a] Помилуй мя... (лат.).
[168] *Ibid.*, p. 74. Ср. также: J. S. Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop, 1975 (в работе сближается понимание предопределения у де Беза и Кальвина).
[169] *The Work of John Knox*, 6 vol., Edimbourg, 1846–1864 (V, p. 144); P. Janton, *John Knox (1513–1572). L'Homme et l'œuvre*, Paris, 1967, p. 246.
[170] *John Knox's History of the Reformation in Scotland*, 2 vol., Nelson, 1949: t. II, p. 262. Ср.: P. Janton, *John Knox...* p. 256–257.

какой-то порядок в суете нижних этажей. В человеке плохо все, если на него не снисходит абсолютно беспричинная Христова благодать. Таким образом, учение об оправдании верой в формулировке XVI века представляло собой логическое завершение и крайнюю точку долгого путешествия по унылой дороге пессимизма. Без устали повторявшееся на протяжении тысячи с лишним лет и получавшее все большее распространение утверждение о том, что мир — это бренность, пороки и суета, а каждый отдельный человек — «навоз» и «сор», должно было в конце концов породить отчаяние. Но именно это отчаяние спасает того, кто, в наготе своей, согласится предать себя Богу.

НА ОКРАИНАХ ПРОТЕСТАНТИЗМА: ВОЗВРАЩЕНИЕ К БЕГСТВУ ОТ МИРА

В официальных церквах, возникших вследствие Реформации, *contemptus mundi* более не вело к *fuga mundi*. Но бегство от мира вновь напомнило о себе на окраинах протестантской вселенной. Оно представляло собой непрерывно возрождавшуюся форму коллективной враждебности к обществу. Представители средневекового религиозного нонконформизма — флагелланты, члены Братства Свободного Духа и даже последователи Вальдо на первом этапе их служения — в целом оставались слабо организованными и объединялись на принципах братства [171]. Их основной целью оставалось восстановление института общинной церкви. Напротив, у моравских братьев, первые объединения которых отмечаются с 1458 года, представлен другой тип размежевания с церковью и связанным с ней обществом. Братья стремились к уходу от мира в соответствии с идеалом Нагорной проповеди. Они выступали против любых человеческих или церковных законов в области догматов и морали. Они предоставляли своей участи непоправимо развращенную церковь вместе с погрязшим в грехах обществом и образовывали сельские общины, составленные из добровольцев, подчинившихся строгой дисциплине. Так возникала или, скорее, возрождалась организация типа «секты» — в том смысле, как ее определяет Эрнст Трёльч и как она, с момента возникновения христианства, была представлена у сторонников гностической, монтанистской, новацианской, донатистской и прочих ересей [172]. В контексте, который, по правде говоря, начинает устаревать по сравнению с нашим, Э. Трёльч противопоставляет церковь и секту. Церковь открыта для масс и адаптируется к миру. Она «отказывается от субъективной святости в пользу объективных благ — благодати и искупления». Эта сделка с миром неизбежно провоцирует радикалистские реакции. Одна из них — уход в монахи. Церковь принимает этот аскетический и дуалистический героизм, отрицающий чувственную

[171] J. Séguy, «Non-Conformismes religieux» в *Histoire des religions*, II, 1972, p. 1264–1268.
[172] E. Troeltsch, «Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen» в *Troeltsch E. Gesammelte Schriften*, I, Tubingen, 1923. Cp.: J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris, 1955: t. I, p. 201; J. Séguy, *Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris-La Haye, 1977, p. 20–27.



жизнь ради достижения абсолютного созерцания, но лишь при условии, что он служит укреплению символа веры, таинств, статуса священников и правил избрания нового папы. Секта, как и монашеская община, представляет собой относительно замкнутое добровольное объединение, ставящее своей целью духовное совершенствование индивидуумов. Она дистанцируется от общества и часто враждебна ему. В первую очередь она порывает с церквами и осыпает их проклятиями. Она склонна отвергать символ веры и законность смены пап. Она «выводит своих членов непосредственно в сферу сверхъестественного, за пределы всякого социологического синтеза. Ее христианство — не священническое. Объективному освящению (посредством таинств) она противопоставляет освящение субъективное». Аскетическое отречение существует в ее рамках не как поддержка общины святых и «сокровища» церкви, но одновременно как путь к единению с Богом, средство коллективной взаимопомощи и способ избежать мирских соблазнов. И наконец, в то время как церковь утверждается надолго, члены секты зачастую живут в ожидании эсхатологической развязки — последнего суда или тысячелетнего царства Христова (millenium),— которая подтвердит погрязшему в грехах миру, что они были и остаются избранными.

Радикальные анабаптисты, в 1534 году пришедшие к власти в Мюнстере, в определенной степени соответствовали вышеизложенной схеме[173]. Они отвергали разом и церковь, и современное им общество. Они превратили город в подобие монастыря, где нормой стала общность имущества (и «библейское» многоженство). Они ощущали себя избранным народом и мечом Господним, призванным осуществить наступление тысячелетнего царства. И всё же диктатура, установленная ими в новом Иерусалиме, и стремление силой содействовать наступлению царства Божия подталкивали их к унанимистским решениям, отдалявшим их от «сектантского» сознания. В чистом виде его можно обнаружить скорее у мирных анабаптистов-пацифистов XVI–начала XVII веков. Во всех заявлениях, установлениях и исповеданиях веры, созданных в это время анабаптистскими общинами Швейцарии, Германии, Эльзаса и Нидерландов, подчеркивается необходимость разрыва с развращенным христианским миром. Житель Цюриха Гребель, подвергшийся гонениям со стороны Цвингли, утверждал, что «истинные и верные христиане — овцы среди волков, овцы, предназначенные на убой. Они должны быть крещены в тревоге, скорби, муке, страдании и смерти» (письмо к Мюнцеру, 1524 год)[174]. До́лжно понимать, что «истинные христиане» составляют лишь маленький отряд посреди толпы неверных, желающих

спастись благодаря показной вере, не ищущих плодов веры... без милосердия и надежды, без истинно христианских обрядов, предпочитающих жить

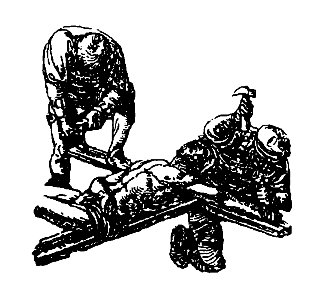
[173] Ср.: J. Delumeau, *La Peur...* p. 153–154.
[174] Цит. по: J. Séguy, *Les Assemblées...* p. 303.

по-старому, со своими личными пороками и общими для всех церемонными и антихристианскими обрядами крещения и вкушения тела Христова, в презрении к слову Божию, но в полной покорности словам папистов и словам проповедников-антипапистов, которые ничуть не более в согласии со словами Бога[175].

Таким образом, Гребель и его друзья стремятся отмежеваться как от католиков, так и от «антипапистов» своего времени, то есть от огромного большинства своих современников. В свою очередь, вердикт городского совета Цюриха, приговорившего в 1527 году к смерти одного из друзей Гребеля (ему самому удалось бежать из тюрьмы), содержал следующее обоснование: «[Манц] и его сторонники отложились от церкви и беззаконно объединились, чтобы учинить раскол и создать независимую секту под видом собрания христиан»[176]. В самом деле, именно таков и был замысел анабаптистов, закрепленный в Шляйтхаймском исповедании веры (1527). Сочинившие его анабаптисты из Швейцарии и Германии решили установить «братское согласие между *некоторыми* детьми Божьими», отвратиться от «мерзости» (= от мира), обязаться «хорошо вести себя друг с другом и с язычниками». Под последними явным образом понимались не-анабаптисты, вновь запугиваемые общим приговором «всем тем, кто не пришел к послушанию веры и кто не примирился с Богом, пожелав исполнять его волю... Они в величайшей мерзости перед Богом. Ничто, кроме вещей премерзостных, не может в них зародиться или произрасти»[177]. Отсюда необходимость отказаться от всякого опрощения, от всякого, даже чисто формального, участия в официальных культах: «Мы не можем в одно и то же время сидеть за трапезой у Господа и у бесов» (то есть среди прихожан главенствующих церквей)[178].

Анабаптисты (мирные), народ избранных, «чистых», «обратившихся», стремящихся восстановить общины первоначальной церкви, не хотели навязывать свое учение, но добивались права отличаться, даже обособляться, и старались максимально ясно подчеркнуть, что именно отделяет их от греховного мира, который повергает их в отчаяние и «которым правит дьявол». Первым и самым главным проявлением этой отдельности служило повторное крещение взрослых. Обряд, с точки зрения самих анабаптистов, вполне логичный, поскольку принятие христианства было для них свободным выбором, а не проявлением навязанного политико-религиозными властями конформизма. Это крещение свободных и ответственных людей в значительной мере сходно с исповеданием веры тех, кто обращается к религии и, как правило, выбирает себе новое имя. Подобно тому как чувство единения должно быть очень сильным в монастырях, так же обстоит дело и в общинах анабаптистов. Менно Симонс (†1561), главный их вдохновитель на территории Нидерландов и Север-

175 Цит. по: *Ibid.*, p. 299.
176 Цит. по: J. Lecler, *Histoire*... I, p. 207.
177 Цит. по: J. Séguy, *Les Assemblées*... p. 236.
178 Цит. по: *Ibid.*, p. 238.



ной Германии, старался поддерживать в общинах суровую практику отлучения (которую после его смерти пришлось смягчить). Он учил, что церковь, пренебрегающая истинным апостольским отлучением, «подобна городу без укреплений и застав, полю без ограды или дому без стен и дверей»[179]. Позднее индепендент Джон Гудвин, отстаивая в 1644 году *congregational way*[179a] (добровольное объединение истинных христиан), также рассматривал отлучение как лекарство, позволяющее церквам сохранять чистоту. Его современник Роджер Уильямс, основатель Род-Айленда и города Провиденс, полемизируя с пресвитерианами Новой Англии, прибег к тому же языку. Подобно всем «сектантам», он хотел видеть церковь нетерпимой, сохраняющей в своих рядах только «святых»[180].

По контрасту с развращенным миром «сектанты», как правило, вели аскетический образ жизни, похожий на монастырский. Именно так обстояло дело у упомянутых нами анабаптистов. Бернский устав (1525) уточняет: «Необходимо давать братьям пищу там, где они соберутся на собрание; следует дать супа или немного капусты с мясом, потому что еда и питье — не то, что Царствие небесное»[181]. Правила, выработанные на «съезде» анабаптистов в Страсбурге в 1568 году и обновленные в 1607 году, предписывают: «Портным и швеям ограничиваться изделиями смиренными и простыми и не делать ничего, что можно было бы выставлять напоказ. Братьям и сестрам... непозволительно допускать ничего показного»[182]. Эти предписания соответствуют общей установке на «неотмирность». В анабаптистских общинах XVI–XVIII веков отказ от мира особо подчеркивался постоянно повторяемым требованием эндогамии: чистые должны быть отделены от нечистых. В постановлениях 1568 и 1607 годов читаем:

Желающим связать себя брачными узами совершать это не иначе, как с ведома и по совету служителей и старейшин, и готовиться к этому в страхе перед Богом; предпочтительно также, чтобы они сообщили родителям [о своем намерении].

...верующим следует вступать в брак в Господе, а не с неверными, и это касается молодых девушек, юношей, вдовцов [и вдов][183].

В § 2 устава, утвержденного в 1752 году в Штайнзельце (современный Нижний Рейн), разъясняется:

Если брат или сестра соединяется или вступает в брак с *кем-либо из мира*, а затем, терзаясь раскаянием и угрызениями совести, возвращается в общину и просит быть принятым обратно, ему не будет в этом отказано, но лишь при условии, что (этот человек) приведет с собой своего супруга, с которым они связаны перед Богом и его Словом. Если это окажется невозможным, им надлежит расстаться, причем раскаявшаяся сторона должна заботиться о том, чтобы у второй было на что жить, и молить Бога о ее обращении и возвращении к истине[184].

Применительно к таким объединениям Жан Сеги справедливо говорит о «гетто», о «замкнутой неотмирной цивилизации»,

[179] Цит. по: J. Lecler, *Histoire*... I, p. 218.
[179a] Путь конгрегаций (англ.).
[180] *Ibid.*, II, p. 394.
[181] Цит. по: J. Séguy, *Les Assemblées*... p. 310.
[182] Цит. по: *Ibid.*, p. 317.
[183] Цит. по: *Ibid.*, p. 316.
[184] Цит. по: *Ibid.*, p. 318.

[185] *Ibid.*, p. 244–245.
[186] *Ibid.*, p. 237.
[187] *Ibid.*, p. 253.
[188] *Ibid.*, p. 831.
[189] J. Séguy, «Non-Conformismes...», p. 1286–1287.
[190] *Ibid.*, p. 1295.

об «анабаптистско-меннонитском этносе» с обязательной эндогамией[185]. Помимо уже перечисленных, добровольное ограничение контактов с плотским миром имело еще некоторые дополнительные особенности. Первые швейцарские анабаптисты отказывались принимать присягу, носить оружие, занимать выборные должности и исполнять общественные обязанности, поручаться за кого-либо или брать на себя профессиональные или торговые обязательства перед миром, а также обращаться в суд. Они говорили, что принадлежат к царству благодати и Христа, а не к царству закона и плоти[186]. Впоследствии от этих трудных для исполнения принципов пришлось частично отказаться. Появилась казуистика дозволенного и недозволенного. В Дордрехтском исповедании веры (1632) признавалось, что Господь «заповедал Власть, или Верховенство (Государство), и установил ее для наказания злых и защиты добрых»[187]. Несмотря на это, многие анабаптистские общины стремились сохранить свою самобытность и автономию по отношению к обществу путем физической изоляции (особенно в сельской местности), демонстративной немодности одежды, эндогамии и строжайшей внутренней дисциплины[188].

Анабаптизм — не более чем отдельный кантон в «сектантской» вселенной, возникшей начиная с XVI века на окраинах протестантизма. Стремление к разрыву с греховным миром в большей или меньшей степени проявлялось во всех объединениях «избранных» или «возродившихся» христиан, основанных, чтобы создать «чистые сообщества верующих под управлением Христа, а не князя». Поэтому даже там, где отсутствовало крещение взрослых, для этих обособившихся раскольников был характерен переход к неотмирным формам поведения. Основатель квакерства Джордж Фокс (1624–1691) проповедовал полный религиозный эгалитаризм (нет пасторов) и отсутствие любых таинств (ни крещения, ни причастия), ратовал за абсолютное непротивление, отказ от присяги, общественных должностей, титулов (например, дворянских), формул и обычаев вежливости. Основанное им «Общество друзей» охотно следовало в одежде давно прошедшей моде и придерживалось эндогамии[189]. Более близкие к нам по времени свидетели Иеговы, существующие с 1874 года, сочетают крайне «либеральную» теологию (Христос не есть Бог) с буквалистской экзегезой (все числа в Библии употреблены в точном смысле), ожиданием *millenium*'а и агрессивным радикализмом по отношению ко всем церквам, ко всем другим сектам и к светской власти. У них нет священников, а только странствующие проповедники. Они отказываются быть солдатами и отдавать честь знамени: еще один, среди множества других, разбросанных по времени и пространству, случаев отречения от мира, который одновременно является и страхом перед ним[190]. Пессимизм и проклятия как следствие отторжения.

Глава II От презрения к миру к пляскам смерти

«БЛИЗОСТЬ» СО СМЕРТЬЮ

Интерес к *contemptus mundi*, возраставший в том числе и вне церковных кругов, хотя и под их влиянием, позволяет лучше понять место и облик смерти в европейской цивилизации XIV–XVIII веков. Несмотря на множество работ, посвященных этой теме[1], новый анализ проблемы смерти на Западе в начале Нового времени отнюдь не будет бесполезным. В связи с этим я выражаю глубокую благодарность своим предшественникам, которым я многим обязан и работами которых буду широко пользоваться — в рамках синтетического подхода, который я избрал для этого обобщающего исследования о страхе былых времен. Такой ракурс позволит увидеть многое в новом свете.

Прежде всего, необходимо отметить один методологический момент: при объяснении исторического явления большого масштаба — например, навязчивого интереса к смерти на заре современной западной цивилизации — нельзя ограничиваться одной-единственной причиной. Напротив, своим возникновением оно всегда бывает обязано соединению множества факторов, действующих одновременно (вообще говоря, они могли бы и не совпадать). Соответственно, внутренняя логика рассуждений, изложенных в этой и предшествующей книгах, требует, чтобы образ смерти в рассматриваемую эпоху трактовался посредством комплекса объяснений двоякого рода: а) длительного процесса религиозного окультуривания и формирования чувства вины, которое, выйдя за пределы монастырских стен, постепенно охватывало все более широкие слои населения Европы; б) глубокого пессимизма — следствия накопившихся стрессов,— овладевшего умами, особенно умами элиты, в период между Великой чумой и завершением религиозных войн.

Возникшая тогда драматизация смерти вновь приведет нас к *contemptus mundi*. Но перед этим необходимо обратиться к выражению «близость со смертью», так часто употребляемому историками для характеристики моделей поведения той эпохи. Оно требует объяснения и нуждается в уточнении, которое позволяет

[1] Библиография по этому вопросу поистине огромна. Помимо работ, которые будут упомянуты по ходу исследования, я хотел бы специально отметить еще следующие: E. Male, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 1925; A. Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, 1952; Idem, *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Turin, 1977; J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age*, Paris, 1967 (рус. изд.: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, М., 1988); Fr. Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris-La Haye, 1971; M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence*, Paris, 1973; P. Chihaia, *Les Idées de pérennité et de décomposition dans la sculpture funéraire occidentale* (thèse doct. Paris-IV, 1973); Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975; Idem, *L'Homme devant la mort*, Paris, 1977; L. V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, 1976; P. Chaunu, *La Mort à Paris*, Paris, 1978; R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, 1978; J. Wirth, *La Jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*, Genève, 1979; *Le Sentiment de la mort au Moyen Age*. Montreal, 1979.

установить, что речь идет о двух различных вещах. Монтень, сочинявший первую книгу своих «Опытов», еще находясь во власти стоицизма, утверждал, что учить людей умирать — это значит учить их жить. «Нужно, чтобы сапоги были всегда на тебе, нужно... быть постоянно готовыми к походу»,— писал он, восхищаясь египтянами, которые после своих пиров «показывали присутствующим огромное изображение смерти». Ему же принадлежит следующий знаменитый совет: «Лишим ее [кончину] загадочности, присмотримся к ней, приучимся к ней, размышляя о ней чаще, нежели о чем либо другом»[2]. Итак, речь идет о педагогике, направленной на «приучение» к смерти (выражение самого Монтеня)[3].

Однако, размышляя о конце жизни, он, кажется, был мало озабочен загробным существованием. Напротив, лейтмотивом религиозной проповеди, побуждавшей человека беспрерывно думать о смерти, чтобы избежать грехов, которые могли бы привести его в ад, была в ту пору идея спасения. В этом случае также предписывалась близость со смертью; подобно той, за которую (первоначально) ратовал Монтень, это была близость вынужденная, волюнтаристская, достигаемая долгим усилием над собой. О смерти надлежало думать постоянно — подобно тому, как надлежит всегда быть начеку в ожидании врага, готового к внезапному нападению. Очень показательно, что слово «враг» употребляется по отношению к смерти в том же самом разделе «Опытов» («давайте научимся встречать ее грудью и вступать с нею в единоборство»[4]). То, что близость со смертью все-таки с трудом достигается одним лишь волевым решением, доказывает пример самого Монтеня, который в конце концов отказался от своего первоначального стоицизма и высказался в пользу «более спокойной и бесстрастной»[5] линии поведения перед лицом неизбежной кончины. Уже в главе XX первой книги «Опытов» он прерывает героическую тему, важнейшую для его повествования, натуралистическими рассуждениями, во многом ей противоречащими: «Смерть одного есть начало жизни другого... Природа не дает нам зажиться... Ваша смерть есть одно из звеньев управляющего вселенной порядка; она звено мировой жизни... Пребывая в жизни, вы пребываете в смерти, ибо смерть отстанет от вас не раньше, чем вы покинете жизнь»[6]. В третьей книге «Опытов» этот беззаботный философ окончательно расстался с волюнтаризмом стоиков: «От мыслей о смерти более тягостной становится жизнь, а от мыслей о жизни — смерть... Если же мы способны были прожить свою жизнь стойко и спокойно, то сумеем и умереть точно так же»[7]. И еще: «Нет сомнения, что большинству людей приуготовление себя к смерти было мучительнее самих страданий»[8].

Итак, героическая близость со смертью, восхваляемая философами и проповедниками,— это именно то, от чего теперь отка-

[2] М. Монтень, *Опыты*, в 3 т., М., 1979, т. I–II, с. 83, 84, 81.
[3] *Там же*, с. 84.
[4] *Там же*, с. 81.
[5] *Там же*, т. III, с. 242.
[6] *Там же*, т. I–II, с. 87–88.
[7] *Там же*, т. III, с. 252.
[8] *Там же*.



зывается Монтень. Но отнюдь не случайно он основывает свою новую позицию на примерах, почерпнутых из жизни простых людей, в первую очередь крестьян. Именно им ведома подлинная близость со смертью. Поэтому в свой последний час они ведут себя естественно. Глава XII третьей книги «Опытов» содержит на этот счет данные, которые можно смело назвать этнографическими:

Обратим взор свой к земле, на бедных людей, постоянно склоненных над своей работой... Сколько из них желают смерти или принимают ее без страха и скорби! Тот, кто работает у меня в саду, похоронил нынче утром отца или сына [9].

И каких только примеров твердости духа не давал нам в этих обстоятельствах [во время чумы 1585 года в Бордо] простой народ?.. Все ожидали смерти, не нынче вечером, так назавтра, но лицо их и голос выражали так мало страха, что казалось — эти люди осознали необходимость своей гибели и приняли ее как неизбежный приговор, одинаково касающийся всех [10].

Монтень констатирует также: «Никогда не видел я, чтобы кто-либо из крестьян моей округи задумывался о том, сколько твердости и терпения понадобится ему в смертный час...» [11]. «Простые люди нуждаются в лекарствах и утешениях», лишь когда смерть уже близка [12]. Итак, природная смерть противопоставляется смерти культурной. Упомянутые здесь люди из народа не думали о смерти, пока она не приходила. Тогда они послушно принимали ее как закон природы, которому они всегда покорялись. Текст Монтеня, подтверждаемый данными об отношении к смерти русских крестьян в XIX и XX веках, о которых напомнил Ф. Арьес [13], отсылает к той модели ухода из жизни, которая почти автоматически воспроизводилась в традиционных культурах.

Покорное приятие неизбежного закона в течение долгого времени соединялось с верой в загробную жизнь «двойников». В любом исследовании смерти в прошлые эпохи этой этнографической особенности должно быть отведено важное место. Я уже обращал на это внимание в предыдущем томе [14]. Нашим предкам, как и предкам представителей других цивилизаций, было больно мириться с внезапным исчезновением тех, рядом с кем они жили. Поэтому они верили в привидения, то есть в присутствие мертвых рядом с ними, по крайней мере в течение некоторого периода. Иными словами, мертвые тратили немало времени на то, чтобы умереть по-настоящему, и лишь постепенно расставались с миром живых. В доколумбовой Америке весьма показателен в этом плане пример ацтеков: по их представлениям, бóльшая часть мертвых, а именно те, о ком не позаботились всепобеждающее солнце или бог дождя, в течение четырех лет находились в пути, прежде чем достигнуть места, где они исчезали навеки [15]. Свидетельства существования за пределами Европы и даже в рамках самóй европейской цивилизации (например, в Монтайю [16]), веры в привидения бесчисленны, и нет необходимости останавливаться на них подробно [17]. Эта вера была у нас столь сильна, что

[9] *Там же*, с. 242.
[10] *Там же*, с. 250.
[11] *Там же*, с. 253.
[12] *Там же*.
[13] Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, p. 29–30.
[14] J. Delumeau, *La Peur...* p. 75–87.
[15] J. Soustelle, *La Vie quotidienne des Aztèques*, Paris, 1953, p. 233; *Les Rites de la mort* (каталог выставки в Музее человека), Paris, 1979–1980, p. 38.
[16] E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, p. 576–607 (рус. изд.: Э. Ле Руа Ладюри, *Монтайю, окситанская деревня (1294–1324)*, Екатеринбург, 2001, с. 459–483).
[17] По этому поводу см.: E. Morin, *L'Homme et la mort*, Paris, 1970, p. 132–156; L. V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, p. 152, 182–187, 301, 511–518.

христианство естественным путем интегрировало ее, поставив на службу педагогике, обращенной к идее спасения. Поучительные истории, рассказываемые проповедниками,— так называемые *exempla*,— изобилуют явлениями святых и душ чистилища, призывающих помолиться за них, или грешников, заклинающих не следовать их дурному примеру [18]. Слияние многотысячелетней веры в привидения и христианского объяснения (в отношении душ чистилища) отчетливо проявляется в сонете под названием «Духи мертвых», принадлежащем перу Амадиса Жамена (1540-1593), секретаря Ронсара:

Лишь Тени, Призраки и Духи сих несчастных,
Скитаются в ночи, исполнены тоской,
Бегущие от зла и горести людской,
И тишина дрожит от стонов громогласных.
Неведом им удел душ праведных и ясных,
Вкушающих в раю блаженство и покой,
Они шумят во мгле и машут нам рукой,
Моля о помощи в страданьях их всечасных [19].

Ранее я опубликовал результаты исследования, проведенного одним польским этнологом и посвященного вере в привидения в его родной стране в XIX веке [20]. С тех пор, помимо прочих изысканий на ту же тему, появилась работа, содержащая 175 устных свидетельств, собранных в 1972-1975 годах в районе Бос (провинция Квебек). Достаточно было, пишут исследователи, «зайти к рабочему, молодому бухгалтеру, учителю, пожилой семейной паре и даже студенту, чтобы с некоторым изумлением убедиться, что что вера в возвращение мертвых до сих пор остается в Босе живой» [21]. Для прошлых времен это тем более справедливо.

Разумеется, духи мертвых внушали некоторый страх. Но в то же время они были близкими. Вдобавок, как показывает исследование в Босе, они лишь изредка выступали в облике призраков [22]. И наконец, многие из них делали добро и давали полезные советы [23]. Эти данные открывают нам мир, в котором смерть индивидуума ощущалась в конечном счете как нечто второстепенное по сравнению с продолжающейся жизнью группы, а мертвые и живые оставались связанными узами общения и истинной солидарности. Отсюда столь характерный для множества цивилизаций культ предков и бесстрашное включение образов смерти в самое сердце повседневного существования [24]. Итак, когда речь идет о традиционных обществах, не следует трактовать вопреки здравому смыслу изображения, которые могли бы показаться нам чересчур мрачными, и поведение, которое мы склонны были бы назвать патологическим. Они всего лишь свидетельствуют о близости со смертью, позволявшей — или позволяющей — не удивляться зрелищам, вызывающим дрожь у нынешних европейцев.

Эта тесная связь с умершими с очевидностью проявляется в поведении китайцев, безмятежно и старательно очищающих

[18] Один пример из многих тысяч — появление осужденных и душ, пришедших из чистилища — см.: J. Passavanti, *Lo Specchio della penitenza*, Milan, 1808, p. 75-77, 82-83.
[19] Цит. по: R. Kanters, M. Nadeau, *Anthologie de la poésie française*, Lausanne, 1967, t. IV, 2, p. 339-340.
[20] См.: J. Delumeau, *La Peur*... p. 86-87.
[21] P. Jacob, *Les Revenants de la Beauce*, Montreal, 1977, p. 16.
[22] *Ibid.*, p. 21.
[23] *Ibid.*, p. 66-71.
[24] В то же время неправомерно ставить в один ряд ритуализованный культ предков и ощущение присутствия умерших, воспринимаемых в качестве особой разновидности живых.



кости своих предков, и, в еще большей степени, в погребальных обрядах мальгашей[25] и мексиканцев. В Имерина (Центральный Мадагаскар), где следуют убеждению в том, что «жизнь нежна», время от времени происходит «возвращение мертвых», которые иначе могли бы устать от постоянного пребывания в одном из миров. В ходе большой и веселой церемонии с речами, танцами и угощением умерших переносят из могилы в деревню и выкладывают на помост, осыпая почестями. По окончании праздника их заворачивают в новые саваны и относят обратно к могиле — правда, весьма извилистым путем, чтобы они не запомнили дорогу в деревню. Прежде чем вновь поместить их в усыпальницу, их уговаривают благословить своих потомков, поскольку те исполнили свой долг, устроив в их честь праздник и переодев их в новые одежды. Традиционный мальгашский миропорядок также был основан на постоянной связи между живыми и умершими. Можно было сказать — и это различие существенно для нашего исследования: «Мальгаш выказывает не столько настоящий страх, сколько озабоченность смертью. Он не боится ее, знает об ее неизбежности»[26] и верит, что жизнь продолжается и по ту сторону могилы. Известно, какое важное место в календаре мексиканцев — на другом конце света — занимает 2 ноября. В этот день едят хлебцы в форме большой берцовой кости[27]. Булочные уставляют свои витрины пирамидами из мертвых голов, отлитых из сахара, с глазами зеленого, красного и всех прочих цветов. На бумажной ленте, опоясывающей лоб, написано имя, и эту сладость вручают в подарок тому из друзей, который носит это имя. В ночь на 2 ноября на могилы кладут любимые цветы и лакомства покойных; для их увеселения курят копаловую камедь; благодаря радиоприемникам они могут послушать самые модные мелодии. Дети превращают тыквы-горлянки в головы мертвых, проделывая в них отверстия для глаз, носа и рта, и вставляют внутрь зажженную свечу, пламя которой колеблется на ветру. В домах возводят алтари в честь мертвых, на которые кладут еду, и молятся, чтобы умершие обрели отдых и не тревожили покой живых: хорошо известная двойственность покойников, одновременно близких и неуловимых, беспокоящих и помогающих и, во всяком случае, весьма ощутимо присутствующих[28].

Эти обычаи, распространенные у других народов, помогают нам понять наше собственное прошлое и усмотреть в самóй Европе некоторую тягу к макабру... которая не была таковой, то есть была не болезненным и угрюмым влечением, но всего лишь согласием и близостью с мертвыми и одновременно внешней нечувствительностью и равнодушием к обыденной реальности — кончине другого. Поскольку погребения происходили часто и служили поводом для встреч и поскольку с победой христианства хоронить стали в центре поселения, кладбища сделались

[25] Ср.: R. Decary, *La Mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, 1962; *Les Rites de la mort*, p. 73.
[26] *Les Rites de la mort*, p. 73.
[27] Обычай, засвидетельствованный также в традиционной Испании: там ели *huesos de santos* («кости святых») — марципаны в форме костей с начинкой из желтого крема, изображающей костный мозг (*Les Rites de la mort*, p. 17).
[28] J. Descola et al., *Le Mexique*, Paris, 1968, p. 102–104; *Les Rites de la mort*, p. 34–36.

оживленными общественными местами. Ф. Арьес справедливо подчеркнул важную роль, которую они играли в деревенской жизни[29]. В Средние века там вершили суд, зачитывали указы, а иногда ставили общественную печь. В XIX веке в Бретани, согласно описанию А. Ле Бра, именно на кладбищах собравшиеся жители совещались, избирали муниципальных чиновников, узнавали от секретаря мэрии о новых законах, там от имени нотариуса оглашались сообщения о продажах на ближайшую неделю[30]. В городах кладбища долго оставались местом прогулок, рынков, ярмарок, танцев и увеселений. В Париже еще в XVII веке кладбище Невинноубиенных представляло собой открытую для зевак торговую галерею, где помещались книготорговцы, галантерейщики и белошвейки[31]. Люди прогуливались, покупали, продавали, пили, зазывали посетителей прямо в ограде кладбища Невинноубиенных, без удивления взирая не только на погребения, но и на эксгумации и перезахоронения останков, происходившие там ежедневно. Запахи, казалось, не доставляли посетителям никаких неудобств.

Церковь постаралась принять меры против этого возмутительного на ее взгляд смешения священного и мирского — так же, как она вообще боролась против любых проявлений столь характерной для той эпохи близости между двумя мирами, которые казались ей противоположными. Соответственно, соборы и синоды попытались запретить танцы, игры и торговую деятельность на территории кладбищ[32]. Среди всех проявлений церковной нетерпимости к добрососедскому сосуществованию живых и мертвых заслуживает упоминания один из текстов Лютера. Он был написан по случаю чумы в Виттенберге в 1527 году. По мнению вождя Реформации, стоило бы вернуться к обычаям римлян: выносить мертвых из города и сжигать, чтобы «воздух оставался чистым»[33], а также потому, что кладбище должно быть «местом спокойным, безмолвным, уединенным, способствующим сосредоточенности». Такое предвосхищение подхода, свойственного концу XVIII и XIX веку, объясняется именно заботой о воспитании в христианском духе. Ведь в таком «уважаемом и почти священном месте, где люди ступали бы с почтительным страхом», можно было бы «размышлять о смерти, Страшном суде и воскресении, молиться». И даже — «почему бы не украсить стены фресками на религиозные сюжеты»? Этому идеальному кладбищу Лютер противопоставляет кладбище в Виттенберге:

Оно состоит из четырех или пяти улочек и двух или трех площадей, и нет в Виттенберге места более людного и шумного, ведь каждый день, и даже днем и ночью, все — люди и животные — проходят через него, и всякий, живущий рядом, имеет дверь и галерею, выходящую на кладбище, и здесь происходят самые разные вещи, быть может, даже и такие, о которых лучше молчать. Так благоговение и почтение, с которыми мы должны относиться к мертвым, превращены в ничто, и все обращают на них не больше

[29] Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, p. 73–76.
[30] *Ibid.*, а также: A. Le Braz, *La Legende de la Mort chez les Bretons armoricains*, Paris, 1902, I, p. 123.
[31] Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, p. 75–76.
[32] *Ibid.*, p. 74–75.
[33] M. Luther, *Œuvres*, V, p. 257 («Можно ли убежать от смерти»).



внимания, чем на какую-нибудь тушу, разделанную на бойне. Даже турки не могли бы содержать это место в столь непотребном виде, как это делаем мы, а между тем мы должны были бы проникаться здесь духом благочестия, думать о смерти и воскресении и почитать святых, которые там похоронены.

Итак, согласно Лютеру, на кладбищах его времени не «думают о смерти» и не проникаются «почтительным страхом». Этот факт освещает новым светом все, что могло быть написано о модели «естественного» проживания смерти в прошлые эпохи. Смерть другого воспринимается равнодушно. Она не шокирует. К ней привыкли, и никто не удивится, когда придет его черед.

Модель поведения перед лицом смерти, описанную Лютером, вполне можно сопоставить с поведением так называемых «примитивных» народов, которые, в отличие от нас, не стремились ставить во главу угла человеческую индивидуальность. Их солидаристское сознание мешало им «воспринимать смерть как приносящую разлуку и забвение»[34]. Несомненно, из этого проистекает их душевное равновесие и редкость среди них психических заболеваний и самоубийств. В архаических обществах смерть не вызывает ощущения отсутствия и невозместимости. К этому, может быть, стоит в порядке гипотезы добавить, что женоненавистническая церковная культура, обретшая в Европе XIV–XVI веков невиданную до и после того власть над умами, обрекала более спокойное восприятие смерти на замалчивание. А ведь женщины боятся смерти меньше мужчин, ощущая бóльшую близость к ней. Та, которая рожает, лучше, чем ее спутник, осознает тесное родство жизни со смертью и необходимость взаимных связей между ними.

Ощущение смерти как естественного события, необходимого для протекания жизненных циклов (а не обрыва или шока), некогда глубоко укорененное в народном сознании, еще прослеживается в радостном «Гимне Солнцу», который в самом конце жизни, в 1225–1226 годах, сложил св. Франциск Ассизский. Он был тогда почти слеп и измучен лихорадкой. В последней строфе Франциск, разумеется, призывает задуматься о «второй Смерти» (аде): «Горе, когда умирают со смертным грехом!» Но забота о спасении не мешает ему славить Господа «за сестру, телесную смерть, / Которой никто из живых избегнуть не может». Она упоминается в гимне в том же ряду, что и «господин брат-солнце», «луна и звезды», «брат-ветер», «сестра моя вода», «брат огонь» и «мать наша земля»[35]. Так смерть вновь оказывается включена в жизнь космоса, и в этом — ее оправдание. Во все времена, как в связи, так и вне связи с идеей личного спасения, эта тема (без сомнения, подспудно переживавшаяся множеством людей) была предметом литературного творчества. В «Гимне Смерти», к которому мы еще вернемся в связи с анализом разнородных элементов, сплавленных в нем в единое целое[36], Ронсар ободряет себя такими словами:

[34] См. статью «макабр» в *Encyclopaedia Universalis*.
[35] Ср.: Франциск Ассизский, *Сочинения*, М., 1995, с. 233.
[36] См. ниже, с. 145.

А что такое Смерть? Такое ль это зло,
Как всем нам кажется? Быть может, умирая,
В последний, горький час, дошедшему до края
Как в первый час пути — совсем не тяжело? [37]

По-иному, но, в свою очередь, также сохраняя веру в бессмертие души, Рабле увидел в смерти естественный переход, при помощи которого мы — каждый по очереди — протягиваем руку нашим потомкам. «Седая древность» старцев «вновь расцветает» в юности детей. Обрыв личных судеб компенсируется непрерывностью коллективной судьбы человечества. Рождение — поправка к смерти.

Среди тех даров,— пишет Гаргантюа Пантагрюэлю,— щедрот и преимуществ, коими зиждитель мира, всемогущий господь изначала наделил и украсил природу человеческую, высшим и самым редкостным свойством представляется мне то, благодаря которому природа наша в смертном своем состоянии может достигнуть своего рода бессмертия и в преходящей жизни увековечить имя свое и семя, и совершается это через потомство, рождаемое нами в законном браке[38].

СОСТАВЛЯЮЩИЕ МАКАБРИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Какая концепция смерти — несколько приведенных выше цитат, разумеется, не дают о ней полного представления — господствовала во времена Рабле и Ронсара? Если судить о ней по иконографии и религиозной литературе, а также по тем гарантиям (мессы по усопшим, индульгенции), которые верующие стремились получить от непредвиденных случайностей иного мира, смерть чаще всего отвратительна. Она — обрыв; она — шок; она опасна. Пьер Мишо в «Танце со слепыми» (1405) вынес вперед знамя с показательным лозунгом: «Я — смерть; всегда, во всем природе я враждебна»[39]. Другой «риторист», Эме де Монжезуа, в своей «Жалобной песне высокородной и добродетельной даме... Изабелле Бурбонской» (1465), набрасывается на смерть:

Владыка ужаса! Нечестия зерцало!
Природы вечный враг...[40]

Жан Молине, упоминая о зерцале смерти (именно для противопоставления ему «Зерцала жизни»), описывает его как

Чудовищный мираж, кошмарное виденье,
Ужасный, тяжкий сон, болезни порожденье,
Знак смерти — страшный знак! — понятный всем от века,
Ты злое чудище, что губит человека [41].

Для Клемана Маро смерть предстает божеством

...уродливым и грозным,
Которого чумным дыханием морозным
Вокруг уж воздух весь отравлен до того,
Что птицы, пролетев над головой его,
На землю падают и умирают вскоре,
За исключеньем тех, что предвещают горе [42].

[37] П. Ронсар, *Избранная поэзия*, М., 1985, с. 327 (пер. В. Левика).
[38] Ф. Рабле, *Гаргантюа и Пантагрюэль*, М., 1961, с. 182 (кн. II, гл. VIII).
[39] B. N., fonds fr. 1654, f. 149.
[40] Aimé de Montgesoye, *Complainte de très haulte et vertueuse dame... Ysabel de Bourbon* в *Med. Aev.*, t. II, 1933, p. 1–33.
[41] J. Molinet, *Faits et dictz*, Paris, 1936, t. II, p. 670–680. Ср.: Chr. Martineau-Genieys, *Le Thème de la mort*, p. 247.
[42] Cl. Marot, *Œuvres complètes*, Paris, 1920, I, p. 544 («Déploration de messire Fl. Robertet»).



Церковь играла определяющую роль в отходе смерти от «естественного» способа проживать смерть (если не сказать — от ее «прирученния»), выдвигая размышления о кончине в качестве одного из средств морального совершенствования. Христианство если и не полностью изобрело «смерть себя» (la mort de soi), то по крайней мере распространило ее до масштабов цивилизации. Поэтому, используя удачное выражение Ф. Арьеса («смерть себя»), столь ясно отражающее разрыв между участью каждого и судьбой рода в целом, я уделю больше внимания, нежели он, «предшественникам великих глашатаев макабра» XIV и XV веков, поскольку не думаю, что ими можно «пренебречь» как «редкими и малопоказательными»[43]. Напротив, презрение к миру, драматизация смерти и повышенное внимание к идее личного спасения теснейшим образом связаны между собой. Эта связь заметна уже в проповедях св. Иоанна Златоуста, который восьмикратно повторяет фразу Екклезиаста о «суете сует» и четырежды вспоминает совет Иисуса, сына Сирахова: «Во всех делах твоих помни о конце твоем, и вовек не согрешишь» (Сир. 7:39),— и приводит библейский афоризм: «Лучше... день смерти дня рождения. Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира; ибо таков конец всякого человека...» (Еккл. 7:1–2)[44]. Его трактат «О терпении» в подзаголовке провозглашает, что «не следует горько плакать о мертвых», и содержит совершенно макабрический пассаж. Действительно, в этом трактате св. Иоанн Златоуст пишет:

Тот, кого еще вчера находил я привлекательным, теперь, распростертый, внушает ужас. На того, кто еще вчера, казалось, был частью меня самого, я смотрю отныне как на чужака. К тому, кого еще недавно сжимал я в своих объятиях, я никогда больше не хотел бы прикасаться. Я орошаю его слезами, как родного, но я избегаю, как чуждую для меня, его разлагающуюся плоть. Привязанность заставляет меня подойти к его зловонному трупу, но разложение и черви останавливают меня... Где его очаровательное лицо? Я вижу, что оно уже потемнело. Где его прекрасные живые глаза? Они сгнили. Его волосы казались дивным украшением. Их больше нет...[45]

Незадолго до этого св. Ефрем в «Слове на почивших во Христе» также, и совершенно в том же духе, отдал дань макабрическому реализму:

...и мы нередко, видя лежащих в могиле уже истлевшими, указываем друг другу, подавая знаки перстом и говоря: «Смотри, это такой-то, вот это — мучитель, а этот — такой-то воин, и этот — такой-то царь, а это — потомок такого-то, а это величавшаяся некогда юностью, а это — пышный прежде юноша... [Все исчезло.] По именам призываем лежащих, говоря: «Куда отошли вы, братия наши? Где обитаете?.. Подайте нам голос, побеседуйте с нами, как беседовали некогда, отвечайте нам...

[И они отвечают:] душа каждого из нас находится в месте, приличном душе, по достоинству ее. А этот прах, перед вашими глазами лежащий в могиле, этот пепел, который видите, это зловоние, эти согнившие кости, эти нечистые черви — тела тех юношей и отроковиц, которые были некогда

[43] Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, p. 114.
[44] Ср.: A. M. Malingrey, *Sentences des sages chez Chrysostome* в *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly*, 22–24 septembre 1974, Paris, 1975, p. 204–206.
[45] *Patr. Gr.*, LX, col. 727.

для вас вожделенны. Этот пепел — та самая плоть, которую заключали вы в свои объятия и ненасытно лобзали. Эти оскаленные зубы — то самое лицо, которое день и ночь покрывали вы несчетными лобзаниями. Этот гной и отвратительная влага — та самая плоть, в объятиях которой вы предавались греху. Посему смотрите, и в точности уверьтесь, остающиеся еще во плоти, в этой суетной жизни, знайте — обнимая на ложах своих юных сожительниц, обнимаете вы прах и тину... Не предавайтесь заблуждению неразумные юноши и девы. Не обольщайтесь суетною красотою юности; потому что и мы, лежащие перед вашими глазами, согнившие мертвецы, некогда, во время жизни своей, как и вы теперь, были видны и величавы, умащались благовониями, были любимы, наслаждались и благоденствовали; и вот, как видите, все это стало прахом, пеплом и зловонием...[46]

На наш взгляд, симптоматично, что с эпохи Средних веков и до самого конца XIX века церковная литературная традиция приписывала св. Августину трактат «*Speculum peccatoris*»[46a], автор которого провозглашает: «Разумение краткости жизни порождает презрение к миру». Далее он говорит:

Среди всего, что нам ведомо, есть ли что-нибудь, могущее в большей мере подвигнуть человека к бдительности, к избеганию всякой несправедливости, к богобоязненной святости, чем размышление о его [будущем] превращении, подлинное осознание его смертного удела, а значит, и мысль об его ужасной смерти, когда человек становится не-человеком. Ибо когда он заболевает, болезнь усиливается сама собой, сердце бьется, голова отказывается служить, чувства угасают, силы иссякают, лицо бледнеет, кожа сереет, в глазах темнеет, уши глохнут, нос гниет, язык распухает, рот немеет, тело истлевает, плоть увядает. Так телесную красоту настигают распад и разложение, человек становится прахом и обращается в червей[47].

Некоторые списки «Speculum peccatoris» содержат, помимо прочего, лапидарную формулу, с которой нам еще предстоит встретиться: «После человека — червь; после червя — смрад и ужас».

От этих горестных свидетельств, повторенных в «Житиях святых отцов» и получивших благодаря им широкую известность, нельзя не обратиться к библейским истокам христианского макабра. Будущий Иннокентий III, давший одному из разделов своего трактата название «О разложении трупа», опирался на Писание: «...гниль и черви наследуют его, и дерзкая душа истребится» (Сир. 19:3)[48]; «И они вместе будут лежать во прахе, и червь покроет их» (Иов. 21:26); «...ибо, как одежду, съест их моль и, как во́лну, съест их червь» (Ис. 51:8); «[Человек] как гниль распадается, как одежда, изъеденная молью»; «Гробу скажу: ты отец мой, червю: ты мать моя и сестра моя»; «...человек... есть червь... и сын человеческий... есть моль» (Иов. 13:28, 17:15, 25:6).

Эта нравоучительная обращенность к разложению тела, ясно выраженной целью которой было внушение читателю презрения к миру, не ослабевала на всем протяжении Средних веков. Монах Андрей Критский, ставший в VII веке архиепископом этого острова, советует предаваться размышлениям подле могил.

Верующему, приблизившемуся к ним, он говорит: «Не отступай... Рассмотри вполне эту тягостную картину... Оставайся здесь довольно, чтобы

[46] Ефрем Сирин, *Творения*, М., 1994, т. III, с. 243–245.
[46a] «Зерцало грешника».
[47] Минь включил этот текст в сочинения св. Августина (*Patr. Lat.*, XI, col. 987). О неоплатонических истоках христианского пессимизма вплоть до XII в. см.: P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à St Bernard* в *Etudes augustiniennes*, 3 vol., Paris, 1974–1975.
[48] На самом деле в библейском тексте говорится о распутнике.



почувствовать запахи, не чуждые нам: это наши запахи. Мужественно перенеси вонь, которую вызывают гниль и испарения от нечистой влаги. Останься тверд при виде червей и струящегося гноя, смешанного с сукровицей, о ты, который обречен распасться и стать пищей жадных червей [49].

В начале XII века бенедиктинец Руперт Дейцский (†1124) прибегает к тому же языку в «Размышлении о смерти»: «Кто бы ты ни был,— советует он,— иди к усыпальницам мертвых... и они сами тебе ответят. Они будут говорить твоим глазам, пока твой взгляд не насытится; а если это свежие трупы, в которых еще осталось немного сока, они будут говорить твоим ноздрям, пока твое обоняние не насытится настолько, что ты не сможешь больше этого выносить» [50]. Несколькими десятилетиями позже Адам Шотландский († после 1210), сначала премонстранец, затем картезианец и, наконец, епископ Линкольнский, так обращается в своей молитве к св. Иоанну Богослову: «В час моей смерти приди мне на помощь, умилостивь Судию, изгони беса-обвинителя. Мой страх проистекает из моих грехов, а не из размышлений о смраде и зловонии, ожидающих мое тело... И все же я стыжусь и краснею, зная, что оно во всем достойно убогой и отвратительной могилы, и зная также, насколько ее гнусность и отвратительность будут далеки от чистоты и красоты твоей усыпальницы. Ибо мой ужасный труп сделает мою могилу отталкивающе зловонной и кишащей червями, тогда как твоя усыпальница источает манну небесную» [51]. В перечень монастырских размышлений о трупах следует добавить отрывок из «Зерцала монахов» (*Speculum monachorum*) Арну де Боэри (конец XII века), пользовавшегося в XIV–XV веках широкой популярностью под названием «Зерцало Бернарда» (*Speculum Bernardi*):

Пусть тоскующий [буквально: охваченный отвращением (*taedio affectus*)] монах отправляется предаваться размышлениям к камню, на котором [в монастырях] обмывают мертвых, пусть он представляет себе, что делают с теми, кто вскоре будет погребен в земле: как их переворачивают то на живот, то на спину, как они покачивают головой, их свисающие руки, коченеющие чресла, вытянутые ноги; как их уносят, опускают в могилу, засыпают землей; как, наконец, пожираемые червями, они разлагаются, подобно истлевшему мешку. Высшая философия — всё время думать о смерти. Пусть каждый, куда бы он ни направлялся, носит в себе это размышление, и он никогда не согрешит [52].

Нет ничего удивительного, что янсенист Герберон вложил в уста св. Ансельма, одного из проповедников *contemptus mundi*, макабрические вопросы:

Говори, смертная плоть; червь, говори о разложении. Что за вздор ты болтаешь, несчастный? К чему служит плотская слава? Говори, человек; говори, прах: почему упиваешься гордыней ты, истлевающее мясо?.. Разве неведом тебе закон человеческой судьбы: тело происходит из земли, семя — из тела, кровь — из семени, тело — из крови. Подобно тому, как человеческое тело возникает в утробе матери, так же истлевает оно в утробе земли. Тело порождает гниение, гниение — червей, черви — прах, прах —

[49] *Patr. Gr.* XCVII, col. 1291 (цит. по: A. Tenenti, *La Vie*... p. 86, n. 2).
[50] *Patr. Lat.* CLXXI, col. 361 (цит. по: *Ibid*).
[51] *Patr. Lat.* CXCVIII, col. 308 (цит. по: *Ibid.*, p. 87).
[52] *Patr. Lat.* CLXXXIV, col. 1178; этот текст также был указан Франсуа Бурдо.

землю. Истинно так: для человеческого тела земля — мать, и в землю оно возвратится[53].

Тот же св. Ансельм писал Гунхильде, дочери короля Гарольда, когда ее возлюбленный, Алан Рыжий, умер, и она, чтобы снова обрести любовь, хотела выйти замуж за брата усопшего:

Ты любила графа Алана Рыжего, и он любил тебя. Где он теперь?.. Иди ляг в постель, где он отныне покоится, согрей его червей у себя на груди, обними его труп, поцелуй его зубы, обнажившиеся после того, как его губы съела гниль... как же не боишься ты, что из-за тебя [Бог] может наслать подобную смерть на графа Алана Черного [брата Алана Рыжего]? Или, хуже того, что он может обречь вас обоих, если вы соединитесь, на вечную гибель?[54]

Связь между монастырской литературой о ничтожности человека макабром еще более отчетливо проявляется в трактате «Meditatio de humana conditione»[55], ошибочно приписываемом св. Бернару, послужившем будущему Иннокентию III одним из источников при написании его яростной диатрибы против людской гордыни. Это «Размышление...», возможно, было написано Гуго Сен-Викторским[56]; для нас же важно, что оно было сочтено достаточно действенным и нравоучительным, чтобы на протяжении веков приписываться основателю Клерво[57]. Его лучшему пониманию способствует сопоставление с более ранними (или современными ему) текстами, процитированными нами выше; оно служит ключом для понимания того образа чувств, который, распространяясь все шире и шире, передался от обитателей монастырей мирянам. Даже будучи предупрежден подзаголовком («После человека — червь; после червя — смрад и ужас»), читатель все равно с содроганием открывает для себя требующие самого пристального прочтения рассуждения вроде следующих:

Чужой человек сказал мне, что я происхожу от родителей, которые еще до рождения превратили меня в приговоренного к смерти [*damnatum*]. Грешники породили грешника во грехе и вскормили его грехом. Несчастные, для несчастного открыли они убогий свет дня. Я не получил от них ничего, кроме горя, греха и этого бренного тела, которое я влачу. И я спешу к тем, кто ушел путем телесной смерти. Когда я созерцаю их могилы, я не нахожу ничего, кроме праха и червей, смрада и ужаса. Я есмь то, чем были они; они суть то, чем буду я. Что я? Человек — порождение текучей телесной жидкости. Ибо в час зачатия я был создан человеческим семенем. Потом эта пена, сгустившаяся и немного увеличившаяся, стала плотью. После же, плача и крича, я был изгнан в пустыню этого мира. И вот я уже умираю, средоточие гнусности и нечестия...

Далее автор, противопоставляя «возвышенность души» «низости тела», вновь обращается к неизбежной теме разложения:

Это тело, к которому ты так привязан, — всего лишь пена, ставшая плотью и прикрытая непрочной одеждой. Став трупом, разлагающимся и жалким, оно будет пищей для червей... Если ты внимательно изучишь все, что выходит изо рта, из ноздрей и других телесных отверстий, ты не найдешь более мерзких нечистот.

Посмотри, о человек, чем ты был до рождения, что ты есть от рождения до смерти и чем ты будешь после сей жизни... Созданный из грубой материи,

[53] *Patr. Lat.* CLVIII, col. 705–707 (*Aliud carmen de contempla mundi*). Ср.: *Scriptorium*, 1965, p. 36–41 (статья Бюльто).

[54] Ср.: A. Wilmart, «Une lettre inédite de saint Anselme» в *Revue bénédictine*, 1928, t. 10, p. 319–332.

[55] «Размышление о человеческом уделе» (*Patr. Lat.* CLXXXIV, col. 485–508).

[56] *Dictionnaire de Spiritualité*, I/II, col. 1500 (art. «Saint Bernard»).

[57] Это «Meditatio» не следует смешивать с подлинными текстами св. Бернара, также, хотя в более умеренной форме, отражающими доктрину *contemptus mundi*. Ср.: F. Lazzari, «Le *contemptus mundi* chez saint Bernard» в *Revue d'ascétique et de mystique*, 1965, p. 291–304; R. Bultot, «Saint Bernard, la Somme de Roi et le double idéal antique de la magnanimité» в *Citeaux*, 1964, p. 247–253.



покрытый очень грубым облачением, ты был вскормлен в утробе матери менструальной кровью, и одеждой твоей была плацентарная оболочка[58].

Человек — не что иное, как зловонная сперма, мешок с испражнениями и пища для червей...

К чему возноситься, о человек? Посмотри же: в утробе ты был мерзким семенем и сгустившейся кровью: теперь ты обречен горестям этой жизни и греху, а в могиле ты будешь кормом для червей. Стоит ли гордиться, что ты создан пылью и прахом, зачат во грехе, рожден несчастным, живешь в нужде и умираешь в страхе?.. Ты, не жалея денег, откармливаешь и украшаешь плоть, которую в недалеком времени сожрут могильные черви[59].

Продолжая в том же духе, Лотарь, в свою очередь, напишет:

Человек зачат кровью, зараженной пылом страсти — той страсти к смерти, после которой остаются только могильные черви. Живой, он порождал вшей и кишечных червей; мертвый, он породит личинок и мух. Живой, он порождал испражнения и блевотину; мертвый, он породит гниль и разложение. Живой, он откармливал только самого себя; мертвый, он даст пищу бесчисленному множеству червей. Есть ли что-нибудь более зловонное, чем человеческий труп? [60]

«Размышление...» псевдо-Бернара и глава из трактата Лотаря «De contemptu mundi», посвященная «разложению трупа», заставляют уточнить написанное Ж.-Ш. Пайеном в статье «*Dies irae*[60a] в проповедях о смерти...». «Смерть,— утверждает автор,— присутствует во всех рассмотренных нами текстах; но, любопытным образом, это почти незаметно. Она никогда не упоминается прямо... Ничего не говорится и о распаде тела — а значит, никакого макабра»[61]. Между тем, немецкий проповедник XIII века, желая призвать к полному исповеданию грехов, часто использовал такую притчу: одна женщина скрыла от своего исповедника тяжкое прегрешение. Ей явился ангел в сопровождении прелестного ребенка, спина которого, однако, была покрыта червями и жабами; ангел объяснил , что из-за своей дурной исповеди она сделалась подобна этому ребенку. Живая с одной стороны, она уже была трупом и гнилью с другой[62]. Брюно Руа справедливо отметил, что даже и ранее XIV века тема презрения к миру и рассуждения в макабрическом духе были характерны не только для монастырской среды. На них строилось преподавание грамматики в школах; на них опиралась церковная проповедь. Целая глава «Summa de arte predicatoria»[62a] Алана Лилльского рекомендует подобную педагогику и призывает подкреплять тезис о «суете сует» описанием ужасов агонии и извечным вопросом «Где те?»[63].

С другой стороны, нельзя согласиться с утверждением Филиппа Арьеса: «Обманчиво впечатление, что Средневековье ранее XIV века говорит нам о всеобщем разрушении... это пыль и прах, но не разложившееся тело, кишащее червями»[64]. Это положение, конечно, верно по отношению к изобразительному искусству раннего Средневековья, но не по отношению к письменной речи, породившей, в свою очередь, позднейшую иконографическую традицию. Й. Хёйзинга был прав, когда писал

[58] Современный перевод — амнион, защитная оболочка эмбриона.
[59] *Patr. Lat.* CLXXXIV, col. 487–490.
[60] *Patr. Lat.* CCXVII, col. 736.
[60a] День гнева (лат.).
[61] J.-Ch. Payen, *Le Dies irae dans la prédication de la mort et des fins dernières au Moyen Age* в *Romania*, 1965, t. LXXXVI, p. 61; в книге Chr. Martineau-Genieys, *Le Thème de la mort...* полностью поддерживается формулировка Пайена. Таким образом, в этом отношении я расхожусь с указанными авторами. Ср. также: R. Morris, *Old English Homelies of the XIIth Century*, Londres, 1873, p. 180–183.
[62] *Die henige Regel für ein volkommenes Leben*, 1909, vol. XVI, p. 29.
[62a] «Сумма об искусстве проповеди».
[63] Br. Roy, *La Danse...* в *Le Sentiment de la mort...* p. 127; *Patr. Lat.* CCX, col. 111–198.
[64] Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, p. 114.

о раннем Средневековье: «Человек Средневековья, отвергнувший всё земное, давно уже задерживал свой духовный взор на мрачной картине копошащихся червей и жалкого праха. В религиозных трактатах о презрении к миру богословы уже возглашали неотвратимость леденящих ужасов разложения»[65]. Подобное суждение не устарело. Действительно, изрядное количество макабра содержалось в произведениях, мгновенно получавших широкое распространение и имевших вид проповедей. М. Маккароне показал, основываясь на 418 списках «De contemptu mundi» Лотаря, что успех пришел к этому трактату быстро, до начала макабрического периода: 34% рукописей относятся к XIII веку и лишь 29,5% — к XV. Из 36,5% копий XIV века добрая половина, по-видимому, создана раньше его середины[66].

Текст псевдо-Бернара показывает также, что в сознании монаха не было противопоставления между червями и прахом: оба этих процесса распада тела привлекались для обоснования одной и той же нравоучительной идеи. Аналогичным образом, я не думаю, чтобы применительно к XIV–XVI векам можно действительно отграничивать упоминания скелетов и мумифицированных тел от упоминаний трупов в стадии разложения. Это была разнообразная, но в конечном счете однородная экспозиция в одном и том же музее ужасов. Произведение псевдо-Бернара выявляет также связь между презрением к миру и глубоким отвращением к зачатию и беременности. Человеческое семя объявляется вонючей жидкостью и сливается в рассуждениях монаха, как, несколько позднее, и в рассуждениях Лотаря, с экскрементами и всем, что выходит из тела. Разложение внутри нас. Оно связано с плотской любовью и смертью (двумя ликами одной и той же реальности) и торжествует над нами после кончины. Не только разложение тела служит наказанием — если бы не первородный грех, природа была бы иной,— но и грязь, сопровождающая процедуру зачатия, и кровавое рождение, ввергающее нас страждущими в пустыню мира. Мы уже отмечали мимоходом формулу (возможно, арабскую по происхождению), которой суждена была долгая жизнь: «Я есмь то, чем были они; они суть то, чем буду я». Уже в это время она была общим местом монастырской литературы[67]. Действительно, мы встречаем ее в эпитафии Петра Дамиани (1072)[68] и в «Disciplina clericalis» Петра Альфонси (начало XII века)[69]. Наконец, была установлена тесная связь через посредство греха между распадом плоти — живой или мертвой — и страхом перед судом, ожидающим каждого умершего. В монастырской литературе страх перед *dies irae*, презрение к миру и макабрические картины — черви вместе с прахом — были частями единого во всех отношениях ансамбля:

Горе мне, несчастному,— восклицает псевдо-Бернар в своем мрачном «Размышлении...»,— когда придет судный день и откроются книги, где пере-

[65] Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 152.
[66] M. Maccarone, *Lotharii cardinalis...* p. IX–XXII; Br. Roy, *La Danse...* p. 125–126.
[67] Ср.: L. Guerry, *Le Thème du «Triomphe de la Mort» dans la peinture italienne*, Paris, 1950, p. 46–47.
[68] *Patr. Lat.* CXLV, col. 968.
[69] «Духовное наставление». Стихотворный перевод «Disciplina» на французский появился во второй трети XIII в. под заглавием «Chastiment d'un pere a son fils».



числены и будут представлены Богу все мои дела и все мои помышления! Тогда, с поникшей от стыда и угрызений совести головой, предстану я на Господень суд, растерянный и объятый страхом, вспоминая обо всех моих преступлениях...

Зачем изо всех сил мы жаждем жизни, если чем больше мы живем, тем больше грешим? Чем дольше жизнь, тем многочисленнее наши прегрешения...

Поистине, в великом страхе и великих страданиях отделяется душа от тела. Ибо ангелы спускаются, чтобы прнять ее и поставить перед судом грозного судии. Тогда, вновь вспоминая грехи и проступки, вершившиеся днем и ночью, она дрожит, она хотела бы бежать, она просит об отсрочке, говоря: дайте мне один только час... Страшные демоны с ужасными лицами будут грозить ей, преследовать ее в неистовой ярости, желая схватить ее и пленить — о страх и ужас! — если только она не вырвется от них...[70]

Dies irae — выражение, ставшее знаменитым благодаря поэме Фомы из Челано (†1250/1260), который не был его автором,— постоянно будоражил беспокойное воображение монахов, прочитавших о нем в книге пророка Софонии: «День гнева — день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы...» (Соф. 1:15). День всеобщего суда, но также и день суда над каждым из нас. Процитировав Софонию и перещеголяв его, Лотарь, неразрывно связавший нечистоту физическую с нечистотой моральной, также ужаснулся перспективе великого сведения счетов: «И вот придет жестокий день Бога, и тот, полный негодования, гнева и ярости, покарает землю, обратив ее в пустыню и покарав грешников»[71]. Отметим попутно, что св. Бернар, которому, как уже говорилось, приписывается поэма о Страшном суде[72], объясняя природу греха, нагромоздил друг на друга картины распада (проказа, нечистые истечения, грызущий червь) и сравнил грешника с трупом Лазаря, который четыре дня пролежал в могиле и уже смердит[73].

НАСЛЕДИЕ МОНАСТЫРСКОГО ДИСКУРСА О СМЕРТИ

Ранее мы проследили за постепенным распространением за пределы монастырской среды интереса к *contemptus mundi* в целом. Тот же подход, примененный теперь к одному частному вопросу, позволяет нам выявить воздействие монастырского дискурса о смерти на литературу и искусство последующих веков. Мы отнюдь не отрицаем амбивалентности макабра и еще вернемся к ней чуть дальше[74]. Нет сомнений, что, особенно после 1350 года, смакование кошмарных подробностей приобретало болезненный характер и зачастую выходило за рамки первоначальных моральнопедагогических задач, а то и вовсе теряло с ними связь. Кажется даже вполне установленным, что во многих случаях происходило переосмысление макабрической живописи, воспринимавшейся как призыв наслаждаться жизнью. Но было бы ошибкой абстрагироваться от провозглашавшихся в течение длительного времени

[70] *Patr. Lat.* CLXXXIV, col. 488.
[71] *Patr. Lat.* CCXVII, col. 742. О более раннем использовании текстов Софонии см.: P. A. Février, *La Mort chrétienne в Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 vol., Toulouse, 1979, vol. I, p. 85. О других «Dies irae», помимо написанного Фомой из Челано, см.: J.-Ch. Payen, *Le Dies irae*... p. 59–60.
[72] См. выше, с. 21.
[73] Ph. Delahaye, *Le Problème*... p. 23–24.
[74] См. гл. III.

моральных целей, и было бы антиисторично произвольно отрывать описания телесного распада XV–XVI веков от предшествующей литературы о *contemptus mundi*. Несомненно, именно она послужила источником отталкивающей характеристики, которую в сочинении начала XV века «Der Ackermann aus Boehmen»[74a] Смерть дает телу (женскому): «Источник отвращения, сосуд с нечистотами, грязная пища, зловонная клоака, мерзкая лоханка, разложившаяся падаль, заплесневелый сундук, протертый мешок, дырявый карман»[75]. Это почти в точности соответствует тому, что уже в X веке писал Одон Клюнийский[76], и это та же самая тематика, которую впоследствии подхватила традиция изображения *Frau Welt* (Мир): на переднем плане красота, на заднем — разложение. Для монахов женщина представляла собой высшую степени испорченности и наиболее наглядное воплощение смерти и греха. Говоря в более общем плане, женоненавистничество и макабр были связаны между собой. Отсюда необходимость осветить проникновение вглубь европейской культуры речи о смерти, изначально произнесенной отшельниками — служителями церкви.

Отрывок из книги Анджело Торини «Brieve collezione...»[76a] показывает, как автор следует за «De contemptu mundi» Лотаря, усиливая его пафос. В данном случае речь идет о теме, ранее разрабатывавшейся псевдо-Бернаром: живущий человек — уже тлен.

ЛОТАРЬ (I, VIII, 1): Посмотри на деревья и травы: они приносят цветы, листья и плоды. Но из тебя исходят одни лишь гниды, вши и черви. Они источают масло, вино и бальзам. Ты же испускаешь мокроту, мочу и испражнения. Они источают нежные ароматы, ты же распространяешь вокруг себя отвратительное зловоние.

ТОРИНИ (XVII, 17–19): Каковы плоды, которые рождаются от нас? Полезнейшие и приятнейшие плоды... которые рождаются от нас, это гниды, блохи, вши и черви, которые сотворились нашим телом и в нашем теле и беспрерывно рождаются там. Каковы те ароматные пряности и полезная камедь, которые рождаются от нас? Это сопли, мокрота и кал, беспрерывно исходящие из различных частей нашего тела. Поэтому блаженный Бернар сказал: «Если ты, о человек, старательно исследуешь все, что появляется и течет у тебя изо рта, носа, ушей и всех прочих отверстий твоего тела, ты поймешь, что нет более зловонной ямы с нечистотами»[77].

Во Франции поэты макабрической эпохи также постоянно обращались к этой теме, не скрывая своих источников. Известно, что «Двойное лэ о человеческой бренности» Эсташа Дешана (1383) представляет собой вольный перевод «De contemptu mundi» Иннокентия III. Соответственно, мы находим в нем стандартное сравнение растений с человеком не в пользу последнего:

Увы, удел назначен нам
И недостойный, и обманный!
Деревья листьям и плодам
Дают начало, ты же — вшам
И гнидам лишь приют желанный.
Вино, елей или бальзам

[74a] «Богемский землепашец».
[75] См.: J. Wirth, *La jeune fille et la mort*... p. 29. Ср.: R. M. Kully, «Dialogus mortis cum homine. Le laboureur de Boheme et son proces contre la mort» в *Le Sentiment de la mort*... p. 141–167.
[76] Ср.: J. Delumeau, *La Peur*... p. 313; G. J. Engelhardt, «The *De contemptu mundi* of Bernadus Morvalensis» в *Medieval Studies*, 1960, t. 22, p. 108–135; 1964, t. 26, p. 109–142; 1967, t. 29, p. 243–272; R. Bultot, «La Doctrine du mépris du monde chez Bernard le Clunisien» в *Le Moyen Age*, 1974, t. 70, p. 179–204, 355–376.
[76a] См. выше, с. 28.
[77] Цитируя псевдо-Бернара, Торини в своем переводе усиливает текст.



Они приносят; ты же — срам,
Мочу, блевоту, кал поганый...[78]

То же малоприятное сопоставление появилось и под пером Пьера де Нессона (1383–1440), прозванного «поэтом смерти» секретаря Иоанна I Бурбона.

В рифмованном переложении книги Иова он, в свою очередь, писал:

Увы! Ведь от дерев цветущих
Исходят, словно в райских кущах,
Плоды и нежный аромат.
А от тебя — лишь нечистоты,
И гниль, и сопли, и мокрота,
И разложение, и смрад![79]

То же отвращение проявляется в этой поэме и еще раз:

Так! Опасайся тех, что живы,
Сколь ни были б они красивы:
Ведь, если ясно рассмотреть,
То вмиг увидишь ты, конечно,
Что каждый испускает вечно
Из тела только смрад и смерть[80].

Французская поэзия той эпохи с особым удовольствием утверждала свойственное монастырским писателям презрение к зачатию, беременности и родам. Чем, спрашивал Эсташ Дешан, мы питаемся и насыщаемся в женском лоне?

Как чем? То горьким ужасом,
То кровью испорченной,
Называемой менструальной,
Текущей внутри материнского тела.
От нее гибнет трава — это всем известно,
Деревья от нее чахнут,
Псов охватывает бешенство
Если они коснутся этого вещества[81].

Эти утверждения и это неприятие — новое проявление давнего мужского отвращения к тайне женщины, старинное обвинение во вредоносности и нечистоте, брошенное менструальной крови, со всеми вытекающими из этого табу[82].

В том же духе, что и псевдо-Бернар, Эсташ Дешан и Пьер де Нессон настойчиво говорят об «ужасном рождении». Первый заявляет, что наша плоть была «замарана всяческой грязью / И кровью позорной залита»[83]. Другой, упомянув о «чудовищно грязном зачатье», констатирует:

Ты идешь грязным и смрадным путем,
Из полной крови оболочки,
Ужасно натянутой,
Там, где мерзкая кишка, полная нечистот,
Менструальная, которая ее пересекает...[84]

После знакомства с монастырскими текстами, посвященными разрушению тела, уже не кажется удивительным тошнотворно-

[78] E. Deschamps, *Œuvres*, t. II, Paris, 1878, p. 262. По поводу нижеследующего ср.: Chr. Martineau-Genieys, *Le Thème de la mort*... p. 111–245.
[79] Отрывки из этого сочинения цит по: P. Champion, *Histoire poétique du XV^e siècle*, 2 vol., Paris, 1966, I, p. 203.
[80] *Ibid*., p. 203.
[81] E. Deschamps, *Œuvres*, t. II, p. 256–257.
[82] Ср.: J. Delumeau, *La Peur*... p. 313.
[83] E. Deschamps, *Œuvres*, t. II, p. 261.
[84] P. Champion, *Histoire poétique*... I, p. 210.

макабрическая направленность французской поэзии XIV–XV веков, которая в этом аспекте выступает как их наследница. Эсташ Дешан так комментирует библейские цитаты, использованные тем, кому предстояло стать Иннокентием III, для описания трупа:

Не будет у тебя ни уха, ни руки,
Что наизнанку бы не вывернулись сразу,
Ты превзойдешь уродством дикобраза,
Ты будешь отдыхать в земле, и червяки
Немедля выгрызут тебе кишки [85].

Пьер де Нессон, хорошо знавший трактат кардинала Лотаря, значительно умножил описания трупов. В свою очередь обзывая человека «вонючей гнилью» [86] и «мешком с дерьмом» [87], он обращался к нему, чтобы напомнить: «В тот день, как призовет тебя Господь, / Твоя пропитанная грязью плоть / Зловонный смрад распространит» [88]. Жан Мешино (1420–1491) в «Очках князей» опять-таки пересказывает сочинение Лотаря. Напомнив, подобно множеству прочих, что из всех проходов живого тела «выходит ужас», поэт обращается к будущему усопшему так:

Когда ты станешь падалью отвратной,
Ищи того, кто влагой ароматной
Тебя решится умастить. И что ж?
Ты никого на свете не найдешь,
Чье сердце вынести б могло смердящий
Ужасный дух, от трупа исходящий [89].

Эти обескураживающие напоминания не были ни пустой игрой, ни констатацией бессмысленности жизни. Напротив, они несли воспитательную функцию. Все такого рода стихи задумывались как нравоучение. Соответствующая поэма Нессона называлась «Отпевание мертвых». Это была книга молитв, своеобразная «панихида», не рождавшая чувства безнадежности, но призывавшая к раскаянию: «Живущие, добро творите / И смерти для того не ждите...» [90]

В XV веке миряне сочиняли, отталкиваясь от темы распада тела, настоящие проповеди, и вовсе не случайна их склонность при разработке этой темы к обращениям («ты» или «вы»), характерным для клириков [91]. Именно это обстоятельство оказывается ключевым при чтении «Поступи смерти», написанной Жоржем Шателеном (1405–1475), придворным поэтом герцогов Бургундских. Безвременная кончина возлюбленной привела его от ужаса перед тлением к христианскому размышлению [92]. Личная драма в очередной раз позволила обрести *contemptus mundi*:

Смотрите — страшно смерти дело...
Премерзкое нагое тело
Вы потеряете навек:
Червям подземным человек
Десертом должен стать зловонным [93].

[85] E. Deschamps, *Œuvres*, t. II, p. 283.
[86] P. Champion, *Histoire poétique...* I, p. 201.
[87] *Ibid.*, p. 205.
[88] *Ibid.*, p. 204.
[89] Ср.: Chr. Martineau-Genieys, *Les Lunettes des princes de Jean Meschinot*, Genève, 1972, p. CXIII, 38.
[90] P. Champion, *Histoire poétique...* I, p. 212.
[91] Ср.: H. Martin, «Prédication et masses au XV[e] siècle» в *Histoire vécue du peuple chrétien*, II, p. 38.
[92] G. Chastellain, *Œuvres*, Bruxelles, 6 vol., 1863–1866, t. VI, p. 49–65.
[93] *Ibid.*, p. 50.



В другом месте этого сочинения, а также в «Моралистических балладах» того же автора говорится о «горестной могиле»[94], о «смрадной гнили»[95], о теле, которое станет всего лишь «навозом»[96]. Отсюда и это напоминание: «Величайшее безумие украшать то, что станет мясом для червей»[97], и уверенность в том, что «[едва ты умрешь], останутся из всех богатств и вин / Твой саван погребальный и кладбище, / Да черви, коим ты послужишь пищей». Итак, здесь нет выхода за предела круга тем монастырской литературы, теперь воспринятых господствующей культурой, сделавшейся читательницей книги Иова, Екклезиаста и их комментаторов-монахов. «Зачем же,— повторяет вслед за Иовом Жорж Шателен,— ты от матери родился, / Чтобы горестно и жалко умереть?»[98]

Поскольку вся элита той эпохи сроднилась с темами *contemptus mundi* и питалась ими, нет ничего удивительного, что едва ли не на каждом шагу мы сталкиваемся все с тем же стенанием «Ubi sunt?». Его источники можно обнаружить еще в языческой античности[99], но Этьен Жильсон справедливо отметил, что средневековая литература в данном случае вдохновлялась исключительно Библией (Ис., 33; Вар., 3:16–19; 1 Кор. 1:19–20)[100] и пришла к этому драматическому вопрошанию через посредство св. Августина, Проспера Аквитанского (†460)[101] и Исидора Севильского (†636)[102]. Впоследствии оно получило распространение благодаря классикам *contemptus mundi*, а также Алану Лилльскому[103], св. Бонавентуре[104], многочисленным проповедям, а чуть позже — благодаря «Подражанию...» и «De quatuor hominis novissimis»[104a] Дионисия Картезианца. Этьен Жильсон показал, что европейская поэзия в целом — итальянская, английская, ирландская, немецкая и славянская — в XIII–XV веках подхватила этот рефрен, который с особенной настойчивостью повторяется и во французской литературе того времени. Эсташ Дешан посвятил ему пять баллад (LXXIX; CCCXXX; CCCLXVIII; MCLXXV; MCCCLVII)[105]; все они следуют одному стереотипу перечисления великих людей прошлого:

Где днесь Давид и мудрый Соломон?..
Где Годфруа, Артур и Карл — увы!..
Добросердечный Ланселот — где он?..
Где рыцарь, покоривший Арагон?..
Мир - прах и тленье; все они мертвы.
(Баллада CCCLXVIII)

Или:

Увы! Увы! Где славные герои,
Что некогда всю землю покорили...
Давид и Гектор, Карл и сам Роланд?
Они мертвы; коль гробы их открыть —
Лишь прах найдешь; и нам придется сгнить.
(Баллада MCLXXV)

[94] *Ibid.*, p. 57.
[95] *Ibid.*, p. 59.
[96] *Ibid.*, p. 57.
[97] *Ibid.*, p. 62.
[98] *Ibid.*, p. 63.
[99] Cicéron, *Philipp.*, VIII, 23; Idem, *Oratio pro C. lancio*, 83; Idem, *Tibulle*, II, 3, 27; Ovide, *Met.* XIII, 92. Plutarque, *Consol. ad Appollonium*. 110, D.
[100] E. Gilson, *Les Idées et les lettres*, p. 9–38. Наш подход вполне совпадает с выводами Э. Жильсона по поводу мотива «Ubi sunt?». Ниже я полностью следую этой работе.
[101] Рассуждение «De divinitiis», опубликованное в сочинениях св. Августина (*Patr. Lat.* XLV, col. 1897–1898) и вошедшее в собрание Проспера Аквитанского.
[102] *Patr. Lat.* LXXXIII, col. 865 (*Synonymes*).
[103] *De Arte predicatoria*, ch. 12 (*Patr. Lat.* CCX, col. 189).
[104] *Soliloquium*, ch. II, 3, p. 96–97.
[104a] «О четырех человека Последних Вещах».
[105] E. Deschamps, *Œuvres*, I, p. 181; III, p. 34–35, 113; VI, p. 123; VIII, p. 149.

«Большое завещание» Франсуа Вийона, по крайней мере начиная с XII строфы,— очередное упражнение в духе *contemptus mundi*, принадлежащее человеку, хорошо знавшему Библию и остро ощущавшему себя «презренным грешником». Здесь вновь выступают на передний план сентенции Иова и Екклезиаста и вновь появляется вопрос «Ubi sunt?», который, впрочем, поэт обогащает новыми размышлениями и непривычным обращением к образам женщин:

Где щеголи минувших дней,
С кем пировал я в кабаках,
Кто пел и пил и был смелей
Других в сужденьях и делах?
Они мертвы! Холодный прах
Забыт людьми и взят могилой [106].

Скажите, где, в стране ль теней
Дочь Рима, Флора, перл бесценный?
Архиппа где? Таида с ней,
Сестра-подруга незабвенной?
Где Эхо...
С ее красою несравненной?..
Где Элоиза, всех мудрей...
Где Бланка, лилии белей,
Чей всех пленял напев сиренный?..
Увы, где прошлогодний снег? [107]

Поэт-узник Жан Ренье (1390–1468) зарифмовал клише «Ubi sunt?» в более традиционном духе: «Где днесь Артур, где Гектор, принц Троянский, / Где рыцари с их кличем „Монжуа!"?»[108]

При изучении истории общественного сознания нельзя не отметить повторяемость этой темы; кажется, будто авторы и читатели не уставали повторять одну и ту же навязчивую истину. В уже цитировавшемся размышлении о смерти Жоржа Шателена восемь строф из 93 опять-таки посвящены вечному вопросу: «Где они?»[109] В конечном итоге шателеновская «Поступь смерти» представляет собой «Зерцало смерти» (возможно, таково было ее истинное название). В этом она следует всей моралистической литературе, запустившей в оборот это слово («Зерцало грешников», «Зерцало грешников и грешниц» и т. д.) и предложившей человеку посмотреться в зеркало, где отражается его собственный труп [110]. Жан Мешино призывает в «Очках...»

Взгляни — и омерзительное тленье
Увидишь ты в зеркальном отраженье!
С тобою будет так...[111]

С переходом от монастырских вопрошаний о смерти к воззваниям, рассчитанным на широкую аудиторию, вопрос «Ubi sunt?» оказался эффективнейшим приемом проповедников. «Взглянем в зеркало на мир и его обычай,— советует Жорж Шателен,— / Взглянем на нашу бренность, / Взглянем, чтобы спастись»[112].

[106] Ф. Вийон, *Лирика*, М., 1981, с. 42 (пер. Ф. Мендельсона).
[107] *Там же*, с. 161 («Баллада о дамах былых времен», пер. В. Брюсова). В то время Алкивиада (у Вийона — Archipiade, в переводе — Архиппа) считали женщиной.
[108] Ср.: P. Champion, *Histoire poétique*... I, p. 278–279.
[109] G. Chastellain, *Œuvres*, VI, p. 51–54.
[110] A. Tenenti, *Il Senso*... p. 144–146, 165–166. Уже в 1266 г. Робер Ормский написал «Miroir de la vie et de la mort» (см.: *Romania*, t. 47, p. 511–531; t. 50, p. 14–53).
[111] P. Champion, *Histoire poétique*... II, p. 229–230.
[112] G. Chastellain, *Œuvres*, VI, p. 64[8].



Тот же урок должны были наглядно демонстрировать все те иссохшие или полуразложившиеся трупы (*транси*), которые между концом XIV и концом XVI века так полюбило с вызывающим реализмом изображать европейское искусство, особенно во Франции, Англии и германоязычных странах: транси Франциска Саррасского (ок. 1390, недалеко от Лозанны), которому жабы пожирают глаза, рот и половой орган [113]; обнаженное тело — полумумия, полускелет — врача Гийома де Арсиньи (†1393), прикрывающего наготу костлявой рукой, в епископской часовне в Лане [114]; очень похожее на него тело кардинала Лагранжа (†1402) в Авиньоне, рядом с которым высечено суровое послание, обращенное к посетителям: «Несчастный, разве есть у тебя причина для гордыни? Ты всего лишь прах, и вскоре, подобно мне, станешь зловонным трупом и кормом для червей» [115]; уже тронутое червями тело Вильгельма II Гессенского (†1509) в церкви Святой Елизаветы в Марбурге; тела Людовика XII и Анны Бретонской в Сен-Дени — король помещен внизу и изображен, согласно впечатляющему описанию Э. Маля, «нагим, с ввалившимися щеками, заостренным носом, раскрытым ртом, с животом, распоротым бальзамировщиком, уже отталкивающий, почти уродливый, столь же жалкий, как какой-нибудь умерший нищий» [116]. Еще и во второй половине XVI века многие произведения, в остальном отражающие технику и эстетику итальянского Возрождения, по-прежнему придерживаются жестокого правдоподобия при изображении транси: таковы неоконченная статуя Екатерины Медичи (в Лувре), изваянная в 1566 году Джироламо делла Роббиа [117], и статуя Валентины Бальбиани (также в Лувре), принадлежащая резцу Жермена Пилона (между 1572 и 1584 годами), сумевшего с изумительной точностью воссоздать не только струящиеся волосы и складки савана, но и исхудалое тело [118]. Недавние подсчеты, касающиеся макабра, позволяют несколько скорректировать наше традиционное представление о Ренессансе. Действительно, к настоящему времени насчитывается 264 могилы (сохранившихся до наших дней или разрушенных) XIV–XVII веков с изображением транси: только 5 из них относятся к XIV веку, 75 — к XV веку, и целых 155 — к XVI веку. В XVII веке мы находим лишь 29 таких могил [119]. Да и вообще, на скольких церквах, молитвенниках и часах, на скольких особняках, гербах, даже каминах в гостиных в XIV–XVI веках можно было увидеть рисунки или надписи на тему *memento mori*! *Contemptus mundi*, покинув монастырские кельи, поглотило культуру целиком.

В качестве финальной составляющей оно непременно включало в себя боязнь Божьего суда (Последнего или личного), котораяя, естественно, также проявилась в упоминавшихся выше стихотворениях. В очередной раз воспроизведя рефрен «Ubi sunt?», Жан Ренье в «Удачах и превратностях...» вслед за этим

[113] K. Cohen, *Metamorphosis of Death Symbol*, Berkeley, 1973, p. 77–78, 93–94, pl. 31, 32.
[114] *Ibid.*, p. 103–104, pl. 1, 2; E. Male, *L'Art*... p. 347–348.
[115] K. Cohen, *Metamorphosis*... p. 33–38, pl. 5, 6; E. Male, *Ibid.*
[116] *Ibid.*, p. 434–435.
[117] K. Cohen, *Metamorphosis*... pl. 93. Неоконченное надгробие, отвергнутое Екатериной и замененное работой Жермена Пилона. Ср.: E. Panofsky, *Tomb Sculpture*, New York, 1964, p. 80.
[118] *Ibid.*, pl. 111–113.
[119] *Ibid.*, p. 189–196. Список Коэна не претендует на полноту. В частности, транси из Мерано в Северной Италии (собор Святого Николая) в нем не фигурирует (ср.: E. Panofsky, *Tomb*... pl. 260, p. 64).

обращается к Пресвятой Деве: «Смиренно молю тебя, в этот великий день / Сделай так, чтобы мне не пришлось взывать к Богу / О нуле у меня на счете»[120]. Более впечатляющее напоминание о последнем дне находим у Эсташа Дешана. Его «Двойное лэ о человеческой бренности» — произведение в целом посредственное. Но при описании *dies irae* и мук ада, где осужденные будут «как безумцы вопиять», его талант просыпается:

Кто сможет описать, сколь гневен
Сей день, кто в силах передать,
Сколь будет суд ужасен и плачевен —
Тот суд, что небо, и моря, и землю
В огне возмездья обречет пылать?

[Обреченных] тогда ждет боль и ад,
Великий смрад,
Великий плач,
Зубовный скрежет,
И страх, что души режет,
И жар,
И прочих много кар,
И вопль, и сокрушенье,
Голод, жажда и томленье...
И черви явятся, и змеи.
Все мученья
Обрушатся на них
Навеки.
Толь страшен, человеки,
Таков-то Божий суд [121].

Риторист Вайан, не удовольствовавшись в своей «Поступи смерти» переложением гимна Фомы из Челано («Но что же грешник делать станет, / Когда тот страшный день настанет?..»)[122], создал полное словесной игры и причудливых изысков стихотворение «Ангельские трубы», посвященное теме Страшного суда:

Когда раздастся глас последних труб,
Воздастся всем, и вот, ища у Бога
Спасения, тот, в ком душа убога,
Вмиг задрожит, как бы восставший труп.
И станет всяк молить — сколь грозен Рок! —
Чтоб семь Господних заповедей вместе
Мог возвестить, не оказавшись в месте
Ужасном, где не будет слышен рог...[123]

Зачем нужны земные блага в час окончательного расчета? Перспектива грядущей расплаты прямо-таки преследовала адептов *contemptus mundi* той эпохи. «К чему тебе богатство и ученость, / Друзья, и красота, и утонченность, / Когда предстанешь ты на Божий суд?» — спрашивал Жан Мешино[124]. Жан Молине просит святых, пребывающих в раю, «выручить» его в этот день и свидетельствовать в его пользу перед престолом

Царя, что правит другими царями,
Восхвалителей восхваляет,

[120] Ср.: P. Champion, *Histoire poétique*... I, p. 279.
[121] E. Deschamps, *Œuvres*, II, p. 295–298.
[122] G. Chastellain, *Œuvres*, VI, p. 64[6].
[123] Ср.: P. Champion, *Histoire poétique*... II, p. 367; R. Deschaux, *Les Œuvres de Pierre Chastellain et de Vaillant*, Genève, 1982, p. 160–164.
[124] Chr. Martineau-Genieys, *Les Lunettes*... p. XXXVIII.



Побивателей побивает,
Дарителей дарами одаряет [125].

Тот факт, что перед нами не что иное, как рифмованные проповеди, наглядно демонстрирует диалог между Смертью и мирским человеком, помещенный в конце «Очков князей»:

Смерть	*Мирской человек*
Ты умрешь	Когда?
Вскоре	Как это тяжко
	Увы! Что ждет меня?
Тление	Нужен мне совет
Иди на исповедь —	
Нет лучшего совета [126].	

Эти размышления о смерти не могут быть отделены от настойчивых призывов к испытанию совести. В описываемую эпоху это были два взаимосвязанных компонента дискурса, первоначально разработанного в монастырях, но впоследствии распространявшегося всё шире и шире. Отсюда суровые сентенции Жоржа Шателена, неизменно построенные в форме обращения исповедника к исповедующемуся:

Тебе, тебе, несчастный человек
Настало ныне время содрогнуться...
Не веришь ты, что ждет тебя кончина...
Не веришь ты в день Страшного суда [127].

Можно ли применительно к таким инвективам по-прежнему говорить о «близости со смертью»? Конечно, в это время церковь призывала человека к тому, чтобы постоянно думать о кончине, но не к тому, чтобы свыкнуться с этой мыслью. Ни в коем случае нельзя примирять себя с ее присутствием — иначе оно в конце концов станет незаметным. Смерть не должна — или более не должна — быть «приручена». Она — грозящий гибелью переход, преодолеть который можно лишь ценой бдительности на протяжении всей жизни. Смерти до́лжно бояться, и все средства — прах и гниль, агония, трубы Страшного суда и адские видения — хороши для того, чтобы этот страх не улетучился [128].

Смерть как средство обращения

Христианский дискурс о смерти действительно неотделим от более широкого комплекса рассуждений о Последних Вещах (по-латыни *novissima*). Здесь мы вновь должны возвратиться к эпохе отцов-пустынников. Именно они сделали популярной последовательность «смерть — суд — ад (или рай)» [129]. Именно они оставили совет размышлять о смерти, чтобы лучше подготовиться к вечности; этот совет был нерасторжимо связан с призывом к *contemptus mundi*. Св. Пахомий (†348) говорил монахам Фиваиды: «Прежде всего, мы должны иметь перед глазами наш последний час и каждый миг бояться вечных мук» [130]. О св. Ефреме

[125] *Ibid.*, p. 419.
[126] *Ibid.*, p. 237.
[127] G. Chastellain, *Œuvres*, VI, p. 64⁶, 64⁷.
[128] Разумеется, на эту травмирующую психику педагогику давался ответ в христианском духе.
[129] В дальнейшем я буду широко пользоваться написанным в 1954 г. для редемпторнстов трудом: Fr. Bourdeau, A. Danet, *Fiche de prédication missionnaire: la mort* (далее: Fr. Bourdeau, *La Mort...*). Его основные положения были частично изложены в двух статьях: Fr. Bourdeau, A. Danet, *Faut-il prêcher la crainte de la mort* в *Vie spirituelle*, mars 1963, n° 492, p. 281–297; Fr. Bourdeau, *Les Origines du sermon missionnaire sur la mort* в *Ibid.*, p. 319–338.
[130] *Patr. Lat.* LXXIII, col. 265 (*Vita sti Pacomi abbatis...*).

(†373), другом монахе с Востока, недаром было написано: «Редко бывает, чтобы он не подводил своих слушателей к мыслям о смерти и о суде»[131]. Когда св. Василий (†379) вернулся из Египта, куда он отправлялся учиться мудрости у монахов, некий интеллектуал обратился к нему с вопросом: «В чем предназначение философии?» Василий ответил вслед за Платоном: «Первое предназначение философии — размышлять о смерти»[132]. В другой раз Василий дал такой же ответ двум назойливым философам: «Да будет ваша философия в том, чтобы всегда думать о смерти!»[133] На третью ступень восхождения к Богу Макарий Египетский (†390) помещает размышление о конце: необходимо держать в уме день смерти; думать о том, как предстанешь перед Богом, о суде, о наказании, ожидающем злых, и о почестях, оказываемых святым[134]. Особенно настойчиво призыв размышлять о Последних Вещах звучит в поучении Евагрия (†399), обращенном ко всем его монахам:

Когда ты у себя в келье, сосредоточься и подумай о дне смерти твоей... Пусть суетность этого мира приведет тебя в содрогание... Подумай и о тех, кто в аду... Но вспомни также и о дне воскресения; постарайся вообразить себе божественный, ужасный суд... И тогда восскорби о каре, ожидающей грешников, плачь, исполнись зрелищем их слез — из страха, что и ты можешь разделить с ними их печальную участь; напротив, при мысли о благах, обещанных праведным, возрадуйся, ликуй и пребывай в веселии... Пусть твой разум не упускает этого из вида, потому что таким образом ты по крайней мере сможешь избежать дурных мыслей[135].

Св. Августин, испытавший сильное влияние монастырских теологов и требовавший от своего клира общинной жизни и бедности, писал среди прочих рассуждений о смерти: «Лишь по величайшему милосердию своему Господь оставляет нас в неведении о дне нашей смерти, чтобы, вседневно думая о том, что можете умереть, вы поспешили бы обратиться»[136].

По нашему мнению, эти тексты проторили себе путь через посредство монастырской традиции. Именно ее представители сначала пережили, а затем поведали другим *quotidie morior*[136a] и необходимость превратить жизнь в приготовление к смерти. В четвертой главе устава св. Бенедикта (†543) находим такие призывы: «Бояться судного дня; страшиться ада; желать вечной жизни с чисто духовным пылом; всякий день иметь перед глазами возможную смерть»[137]. Шестая ступень «лестницы в рай» св. Иоанна Лествичника († после 600) содержит следующее ослепительное сравнение: «Подобно тому как хлеб — самое необходимое из еды, так же и размышление о смерти — самое важное из дел». Есть там и такая формула: «Подобно тому как обычно говорится, что бездна — это множество воды, глубину которой нельзя измерить, и что за это она и получила свое название, так и мысль о смерти рождает в нас бездонную пропасть чистоты и добрых дел»[138].

В духовной жизни цистерцианцев размышления о Последних Вещах также играли важную роль. Хотя сам св. Бернар не

[131] N. S. Guillon, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Eglise*, Bruxelles, 1829. VIII, p. 113.
[132] *Patr. Lat.* LXXXIII, col. 297 (*Vita sti Basilii*).
[133] *Ibid.*, LXXXIV, col. 909.
[134] *Patr. Lat.* LXVII, col. 1163 (*Epistola sti Macarii ad filios*).
[135] *Patr. Lat.* LXXIII, col. 966 et suiv. (*Verba seniorum*. III, «De compunctione»).
[136] *Patr. Lat.* XXXVII, col. 1876–1877 (*Enarratio in ps. 144*).
[136a] Всякий день умираю (лат.)
[137] *La Règle de saint Benoît*, Paris, 1980, p. 24–25. Ср. также: *Règles des moines*, Paris, 1982, p. 67.
[138] *Patr. Gr.* LXXXVIII, col. 794–798 (*Scala Paradisi; gradus VI*).



придавал первостепенного значения мысли о смерти, его наследники донесли до нас несколько впечатляющих сентенций на эту тему, взятых из проповеди, обращенной им к своим монахам: «Что такое Последние Вещи? Ведь говорят, что если ты будешь помнить о них, то не согрешишь. Это смерть, суд, геенна. Что может быть страшнее смерти? Что может быть ужаснее суда? Но нельзя представить себе ничего более непереносимого, чем геенна огненная. Чего же убоимся мы, если мы не дрожим при мысли об этом, не потрясены, не поражены страхом?»[139] Эти тревожные вопросы свидетельствуют о том, что не следует, как это часто делается, датировать XV (а тем более XVII) веком трансформацию естественного страха смерти в религиозный страх перед судом. Монастырский дискурс произвел это превращение значительно раньше. Точно так же размышления о Последних Вещах были предвосхищены духовными упражнениями ордена Сито. Сочинение «De vita eremitica»[139a], приписываемое цистерцианцу Элреду из Рьево (†1166), содержит в главах 47–77 программу, предписывающую думать поочередно о прошедшем (благодеяния Божьи), настоящем (тяготы человеческого удела) и будущем (смерть, суд, счастливая или несчастная вечная жизнь)[140].

Появление нищенствующих орденов, уделявших особое внимание проповеди, облегчило распространение *cogitatio mortis*[140a] во всё более широких слоях населения. Св. Франциск Ассизский писал во втором «Послании к верным»: «...но пусть знают все, что где бы, когда бы и как бы ни умирал человек, совершивший смертный грех, и покаяния не принесший, и вину свою не загладивший, хотя мог сделать это,— у такого человека диавол исторгает душу из тела, причиняя столь великие муки и страдания, что даже представить их, не испытав, никому не под силу... Тело съедают черви; и вот, за короткое время сгинули и душа, и тело и пойдут теперь в ад, на вечную муку»[141]. Подобные взгляды проявляются и в Уставе 1223 года — в главе, посвященной проповеди, сказано: «Напоминаю также и побуждаю братьев, чтобы в проповеди, которую они произносят, слова их были продуманны и просты... на пользу и в назидание народу, чтобы говорили им о пороках и добродетелях, о каре и славе в кратких словах...»[142]. От св. Франциска естественно перейти к св. Бонавентуре, чей «Soliloquium»[142a] — настоящая апология *contemptus mundi*,— упомянув о мирских тяготах, советует душе обратиться «к внутренней реальности, дабы она поняла неизбежную необходимость человеческой смерти, грозную справедливость последнего суда, беспощадную длительность адских мук»[143]. Последняя глава этого сочинения призывает наконец поднять глаза к «небесным радостям».

А. Тененти убедительно показал, что в долгой предыстории *artes moriendi*[143a] важное место занимает мистик-доминиканец Генрих Сузо (1296–1366)[144]. Его «Книга вечной мудрости» (на немец-

[139] *Patr. Lat.* CLXXXIII, col. 572.
[139a] «Об отшельнической жизни».
[140] *Patr. Lat.* XXXII, col. 1465–1474. Ср. также: A. Tenenti, *Il Senso...* p. 66.
[140a] Размышления о смерти (лат.).
[141] Франциск Ассизский, *Сочинения*, с. 165.
[142] Франциск Ассизский, *Сочинения*, с. 131, 133.
[142a] «Монолог».
[143] Bonaventure, *Soliloquium*, Paris, 1859, p. 128.
[143a] Трактаты об искусстве умирать.
[144] A. Tenenti, *Il Senso...* p. 32–34.

ком) и «Horologium sapientiae»[144a] (вторая книга часто рассматривается как вольный перевод первой) солидарны между собой в том, что необходимо учиться умирать, и трагичен конец человека, умершего без приготовления. Просвещенный зрелищем агоний и картинами ада и чистилища, «слуга» мудрости восклицает:

О! Господин… В каком я ужасе! Я никогда не знал, что смерть так близко от меня… Я буду проводить все дни, карауля смерть, я буду смотреть вокруг, чтобы она не захватила меня врасплох. Я хочу научиться умирать, я хочу стремиться мыслями к иному миру. Господин, я вижу, что мой дом не здесь[145].

Тененти отмечает, что «выражение *scientia* или *doctrina moriendi*[145a] не встречается до Сузо»[146]. Он обнаружил также, что глава XXI «Книги вечной мудрости», из которой взят процитированный выше отрывок, в конце XV–начале XVI века часто печаталась отдельно под названием «Ars moriendi» («Sterbebüchlein»)[147]. Невозможно было бы лучше подчеркнуть роль этого немецкого доминиканца в распространении по Европе размышлений о смерти. Несколько дальше будет показано, что доминиканцы и францисканцы в равной мере приложили руку к успеху, выпавшему на долю плясок смерти[148]. Из одних и тех же соображений пастырского назидания они ратовали за обращение к Последним Вещам. Сохранилась проповедь (на латыни) св. Винцента Феррера (доминиканца) о «четырехкратной смерти», в которой эта последняя определяется так: первая есть духовная смерть, которой мы должны в полной мере избежать (грех); вторая есть смерть телесная, относительно которой мы должны принять меры предосторожности; третья — смерть адская, которой мы должны ни в коем случае не допустить; четвертая — смерть вечная, которой мы должны бояться (то есть приговор Божьего суда)[149]. Этому перечню явно не хватает логики. Однако он становится вполне последовательным в «Dispositorium moriendi»[149a] другого доминиканца, Иоганна Нидера (†1438), помимо прочего, автора известного труда по демонологии «Formicarius»[149b]. В «Dispositorium…» размышления о Последних Вещах облечены в громоздкие схоластические схемы той эпохи[150]. В свою очередь, францисканец св. Бернардин Сиенский (†1444) посвятил *Quatuor novissima* специальную проповедь, за которой следует рассуждения о смерти, суде, аде и тяготах человеческого существования[151].

Экспансия рассуждений о теории и практике смерти происходила также путем восприятия духовного опыта «Devotio moderna»; этот путь пересекался с предыдущим и облегчал его. Согласно Фр. Бурдо, «эта северная школа, отличавшаяся речами одновременно методичными и страстными, как кажется, систематизировала размышления о Последних Вещах»[152]. В самом деле, «Fascicularius»[152a] Герхарда из Зутфена (†1398), приписывавшийся ранее св. Бонавентуре (атрибуция ошибочная, но показательная), содержит последовательно рассуждения о смерти, суде и аде[153].

[144a] «Часы мудрости».
[145] H. Suso, *Œuvres complètes*, Paris, 1977, p. 391–392 (ch. XXI).
[145a] Знание или учение о том, как умирать (лат.).
[146] A. Tenenti, *Il Senso…* p. 65.
[147] H. Suso, *Œuvres…* p. 82, 381.
[148] См. ниже, с. 111–113.
[149] Vincent Ferrier, *Œuvres*, Lyon, 1555, p. 559ff.
[149a] «Назидание о том, как следует умирать».
[149b] «Муравейник».
[150] A. Tenenti, *Il Senso…* p. 69–73.
[151] Bernardin de Sienne, *Opera omnia*, Paris, 1635, vol. II, t. 3, p. 498–530 (проповеди «экстраординарные», XIV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, проповедь XV об «удовлетворении»).
[152] Fr. Bourdeau, *Les Origines…* p. 328. Напоминаю, что на протяжении всего этого исследования я непосредственно следую Бурдо.
[152a] «Плетельщик».
[153] Ср.: art. «Cisneros» в *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. 2[1], p. 910–921.



Подобным же образом «Подражание...» призывает монаха, но также и вообще всех христиан, жаждущих «изменить что-либо к лучшему», задуматься поочередно над человеческими горестями, смертью, судом, адом и небесами[154]. Следуя «Подражанию...», голландский картезианец Дионисий ван Рейкел (†1471), автор около двухсот сочинений по мистической теологии, в свою очередь написал «De quatuor hominis novissimus», повлиявшее, в частности, на появившийся в конце XV века «Rosetum»[154a] Жана де Момбера. Под номером 35 его созданная в аскетическом духе компиляция содержит «Prologus generalis in quatuor novissima»[154b], в котором высказывается такое мнение: «Я всячески стараюсь сохранить в моем сердце эти четыре заботы: мою смерть, суд, мрачную преисподнюю и светлый рай»[155]. Далее (в издании ин-кварто 1503 года) следуют 45 страниц разъяснений. Через «Exercitatorio de la vida spiritual»[155a] Гарсиа Сиснероса (1510) столь важные для «Devotio moderna» размышления о смерти окажутся восприняты св. Игнатием Лойолой и в дальнейшем будут распространяться в соответствии с заветами «Духовных упражнений»[156].

Но еще в начале XV века их влияние испытал Жерсон. Как следствие, третья часть его «Opusculum tripartitum»[156a] оказалась одним из главных источников «Ars moriendi», чей наибольший успех пришелся на вторую половину XV века и чьим вторым важнейшим источником была «Cordiale quatuor novissimorum»[156b]. Это последнее сочинение, длительное время приписывавшееся кардиналу Капранике, было создано, вероятнее всего, в Южной Германии во время Констанцского собора с опорой на трактат Жерсона. Его автор мог быть доминиканцем из Констанца. Распространение этого труда с самого начала облегчалось благодаря двойной поддержке — отцов, возвратившихся с собора, и сети доминиканских монастырей[157]. Если эта гипотеза верна, именно «Devotio moderna» и орден братьев-проповедников сыграли решающую роль в окончательной доработке «Ars moriendi».

Следуя Роже Шартье, мы можем в общих чертах проследить головокружительную карьеру этого «бестселлера»[158], «подлинной квинтэссенции» смерти по-христиански, особенно в сфере изобразительного искусства. Прежде всего, «Ars moriendi» — текст, задуманный как «руководство» или «методика» хорошей смерти, — известно нам в двух редакциях. Пространная редакция содержит шесть разделов: рекомендации о том, как умереть хорошо, искушения в часы агонии, вопросы, которые следует задавать умирающему, молитвы, которые он должен читать, поведение окружающих и предписываемые им молитвы. Эта редакция отражена почти во всех рукописях и в большинстве печатных изданий.

«Ars moriendi» имело успех еще в списках. К настоящему моменту, согласно библиотечным каталогам, их насчитывается 234: 126 на латыни, 75 на немецком, одиннадцать на английском,

[154] *L'Imitation*, 1961, p. 36–54.
[154a] «Розовый сад».
[154b] «Всеобщий пролог к четырем Последним Вещам».
[155] Так Бурдо переменяет слова «Bis duo sunt, quae cordetenus sub pectore misi. Mors mea, judicium, barater nox, lux paradisi».
[155a] «Наставление в духовной жизни».
[156] См. ниже, с. 483–484.
[156a] «Книжечка трехчастная».
[156b] «О четырех Последних Вещах».
[157] Эта гипотеза принадлежит сестре О'Коннор (M. C. O'Connor, *The Art of dying well. The Development of the Ars moriendi*, New York, 1942, p. 61–112).
[158] R. Chartier, «Les Arts de mourir, 1450–1600» в *Annales E. S. C.*, jan.–fev. 1976, p. 51–75. Библиография отсылает прежде всего к Тененти (*Il Senso...*) и О'Коннор.

десять на французском, девять на итальянском, по одному на провансальском и каталанском, один без указания языка. По числу сохранившихся списков «Ars moriendi», разумеется, уступает Библии, а также «Подражанию...» (700 рукописей), «De regimine principum»[158a] Эгидия Римского (ок. 300) и «Роману о Розе» (ок. 250). Оглушительное впечатление, которое производило «Ars moriendi», было обусловлено в первую очередь одиннадцатью гравюрами, украшавшими краткую редакцию: на них были изображены вокруг постели умирающего пять искушений (неверием, отчаянием, нетерпением, тщеславием и жадностью), отражаемые пятикратным ангельским вмешательством. Согласно нынешним данным, «Ars moriendi», по-видимому, было наиболее популярным из малоформатных ксилографических книг (15% общего тиража 33 сочинений, изданных этим способом); при этом точно известно, что воздействие таких текстов значительно усиливали плакаты и гравюры, которые можно было приклеивать на стену. «Рисунок кистью на грунтованной бумаге» Иеронима Босха, изображающий «Смерть скупца», представляет собой вариацию на тему искушения жадностью из «Artes moriendi»[159].

Книгопечатание способствовало росту влияния «Ars moriendi», одновременно познакомив широкую публику с более ранними сочинениями («Horologium...» Сузо, «Opus tripartitum» Жерсона, «Cordiale... novissimorum»), в равной мере стремившимися привлечь внимание христиан к смерти и суду. Сестра О'Коннор насчитывает 77 первопечатных изданий «Ars moriendi»[160], хотя в действительности их, несомненно, было значительно больше: 51 пространной редакции и 26 — краткой, 42 на народных языках (то есть предназначенные в первую очередь для мирян) против 35 на латыни[161]. Центрами распространения книги (в порядке убывания) были Париж (17 изданий), Северная Италия (14), Южная Германия и Рейнланд (14), Лейпциг (9), Нидерланды (6): эта география — с поправкой на время — напоминает географию распространения плясок смерти[162]. 77 (или 97, по А. Тененти) изданий могли иметь суммарный тираж около 50 тысяч экземпляров (во втором случае — около 63 тысяч). Эти цифры кажутся скромными, но они приобретают выразительность при сравнении: установлено 85 первопечатных изданий «Подражания...»[163]. Таким образом, по крайней мере во второй половине XV века два эти сочинения держались примерно на одном уровне. Верно также, что «Ars moriendi» (то же самое касается и «Подражания...») составляло в этот период всего лишь 0,5–2% религиозной литературы. Казалось бы, сравнительно мало. Впрочем, эта цифра возрастает до 3–4%, если учесть другие «Приуготовления к смерти»: «Зерцало смерти» Жоржа Шателена, «Поступь смерти» Эме де Монжезуа, «Образец для размышлений о смерти» Жана Молинье, «Зерцало грешников и

[158a] «Об управлении государей».
[159] Находится в Вашингтоне.
[160] M. C. O'Connor, *The Art...* p. 133–171.
[161] A. Tenenti, *La Vie et la mort...* p. 92–97.
[162] См. ниже с. 98–99.
[163] R. Chartier, *Les Arts...* p. 63; J. M. Lenhart, «Pre-Reformation Printed Books. A Study in statistical and applied Bibliography» в *Library: A Quaterly Review of Bibliography and Library Lore*, 1903–1907.



грешниц» Жана Кастеля, «Очки князей» Жана Мешино, анонимную «Жалобу души, обреченной на вечные муки» и т. д.[164] Альберто Тененти отметил, что «Cordiale...», впервые изданное в Шпайере в 1471 году, до 1500 года еще 45 раз вышло на латыни и столько же — в переводах на другие языки. Одним из слагаемых успеха «Cordiale...» были впечатляющие макабрические иллюстрации[165]. Итак, вслед за Роже Шартье мы можем видеть в «Ars moriendi» и сопутствующих сочинениях «главнейшее оружие массовой педагогики» XV века[166]; следует, однако, уточнить, как это и делает названный исследователь, что наибольшее распространение «Приуготовления к смерти» получили позднее (в XVII веке) и что как в XV, так и в XVII веке их воздействие на читателей значительно усиливалось благодаря проповедям, развивавшим те же самые темы. Весьма показательна в этой связи роль Гайлера. Приехав в 1478 году в Страсбург, знаменитый проповедник избрал темой своего выступления «искусство умирать». Вскоре он перевел на немецкий и опубликовал в виде легкодоступной брошюры последнюю часть «Opus tripartitum» Жерсона, посвященную именно тому, как научиться хорошо умирать[167].

Альберто Тененти и Роже Шартье показали, с одной стороны, что в XVI веке (после 1530 года) объем продаж «Artes moriendi» и прочих «Приуготовлений к смерти» заметно снизился, особенно во Франции, а с другой — что христианский дискурс о смерти стал в этот период более разнообразным. Здесь достаточно кратко резюмировать их работы, вполне согласные между собой по этим вопросам. Известно пять парижских изданий «Ars moriendi», предпринятых между 1501 и 1510 годами против, четырех в 1511–1600 годах. Из 15 тысяч лионских изданий XVI века лишь два посвящены «Ars moriendi». В Бордо в тот же период появилось 711 изданий — и ни одного «Приуготовления к смерти». В Англии участь «Ars...» также была незавидной: четыре издания, причем два последних датированы 1506 годом. Можно, правда, говорить о тенденции к сохранению популярности «Ars...» на севере и востоке Европы: пять изданий в Швеции и Дании между 1533 и 1580 годами и пять антипротестантских версий, изданных в Диллингене (Бавария) с 1569 по 1603 год. Но это — капля в море по сравнению с 200 изданиями «Подражания...».

Верно, что многие «Приуготовления к смерти», написанные в новом стиле — они стремились привести к хорошей смерти через хорошую жизнь,— имели подлинный успех. Это касается в первую очередь трактата Йоссе Клихтове «De doctrina moriendi... ad mortem foeliciter appetendam...»[167a], с 1520 по 1546 год одиннадцать раз изданного по-латыни в Париже и Антверпене и в 1533 году переведенного на французский, и особенно «De preparatione ad mortem»[167b] Эразма (1534), выдержавшего во второй трети XVI века 59 изданий на латыни и народных языках.

[164] A. Tenenti, *La Vie et la mort*... p. 60.
[165] A. Tenenti, *Il Senso*... p. 80–81.
[166] R. Chartier, *Les Arts*... p. 55.
[167] L. Dacheux, *Les Plus anciens écrits de Geiler*, Colmar, 1882, p. II–IV.
[167a] «О науке умирать... чтобы ожидать смерть с весельем».
[167b] «О приуготовлении к смерти».

Впоследствии это сочинение неблагонадежного автора переиздавалось лишь изредка. «Без учета этих двух классиков перечень „Приуготовлений к смерти" на территории Франции и Англии насчитывает в XVI веке лишь очень немного произведений»[168]: с каждой стороны — примерно по десятку книг, сочетающих протестантские размышления с католическими нотациями. В Англии трактат мирянина-эразмианца Лапсета (1534) был издан пять раз в течение десяти лет[169]. В 1561 году появилось сочинение кальвиниста Т. Бикона, переизданное одиннадцать раз в XVI веке и семь раз — в первые тридцать лет XVII века[170]. В романских странах творчество иезуитов на тему смерти начало утверждаться благодаря «Наставлению в помощи умирающим» Хуана Поланко (первое латинское издание — 1575 год)[171] — небольшой книги, вызвавшей множество подражаний — и особенно «De arte bene moriendi»[171a] Беллармино (1620): всего насчитывается 20 иезуитских сочинений о смерти между 1540 и 1620 годами... против 139 в 1621–1700 и 101 в 1701–1800 годах[172]. Одно только это наглядно показывает, каким «неурожайным» оказался XVI век.

Тяготение христианского дискурса о смерти к разнообразию заслуживает того, чтобы на нем остановиться, оговорив, однако, некоторые нюансы. Так, специфическое внимание «Ars moriendi» к агонии оставалось в силе на всем протяжении XVI века. Текст, принадлежащий испанцу-мирянину Алехо Венегасу, может считаться в этом отношении образцом. Он представляет собой отрывок из самого известного его сочинения, «Agonia del transito de la muerte»[172a], вышедшего в 1537 году и до 1575 года переиздававшегося не менее пяти раз. Выразив убеждение, что жизнь всякого христианина — «долгое мученичество, заканчивающееся со смертью»[173], автор советует заранее подготовиться к «столь устрашающему и опасному переходу»[174]. Тут же он напоминает, что слово «агония» следует понимать как «борьба» не только потому, что в неустойчивом соединении, каковое являет собой наше тело, при этом высвобождаются противостоящие друг другу компоненты, но в первую очередь потому, что в этот миг человек вступает в главную битву всей своей жизни — «духовную» битву, которой сопутствуют такие «тревоги» и даже «страхи», что «легче перенести все прежние жизненные горести, чем этот единственный переход»[175]. Далее следует удивительный анализ тактики, которую демоны применяют, когда больной более не защищен своими пятью чувствами. Именно тогда он находится в наибольшей опасности:

Покуда пять чувств не утрачены, дьявол, сколь бы больной ни был слаб, не нападает на него так, как в те часы, когда работа органов чувств прекратилась. [Тогда] дьявол видит, что страдалец приближается к абсолютной влажности [к смерти] и что осталось совсем мало времени, чтобы попытаться заполучить его душу. [Он уже понимает, что больной] отныне лишен оружия — пяти чувств,— с помощью которого он мог бы защищаться. Ведь

[168] R. Chartier, *Les Arts*... p. 57.
[169] T. Lupset, *A Compendious and a very fruteful treatyse teachynge the way of Dyenge well*, 1534. Ср.: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 109–111.
[170] T. Becon, *The Sicke mannes salve*...
[171] J. Polanco, *Methodus ad eos adjuvandos qui moriuntur: ex complurium doctorun ac piorum scriptis, diu diuturnoque usu, et observatione collecta.*
[171a] «Об искусстве доброй кончины».
[172] R. Chartier, *Les Arts*... p. 63, 73; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la dc de Jesus*, t. X, Paris, 1909, p. 510–519.
[172a] «Агония переходящего к смерти».
[173] «L'Agonia del transito» в *Coleccion de los majores autores españoles: Tesoro de escritores misticos españoles*, vol. 2, t. XLIII, Paris, 1847, p. 1.
[174] *Ibid.*, p. 14.
[175] *Ibid.*, p. 44–45.



ему хорошо известно, что они были даны человеку, чтобы, подчинив чувства разуму, а то и другое — вере, тот смог бы благодаря им одолеть дьявола и обрести [небесную] славу. [Из этого следует, что] дьявол нападает с большей силой, когда видит, что жизнь заканчивается и человек менее способен защищаться против его тайного оружия и военных хитростей [176].

Итак, всё происходит в тот момент, когда умирающий кажется практически беззащитным и, однако же, более, чем когда-либо, способен согрешить. Венегас — заметим мимоходом — не допускал мысли о том, что у умирающего, уже почти лишившегося жизни, могут найтись смягчающие обстоятельства, если он не устоял. По его мнению, «никогда дьявол не стал бы искушать человека в часы агонии, если бы не надеялся заставить его согрешить вновь и еще больше по сравнению с теми проступками, на которые он толкнул его на протяжении всей жизни... Если бы он считал несомненным, что суд уже состоялся и больной не способен согрешить с тех пор, как агония началась», он более не искушал бы его, предпочитая употребить свое оружие где-нибудь в другом месте. Но на самом деле это не так: «Если пять чувств отказали, это не значит, что душа лишена разума и способности к суждению». Напротив, в этой высшей точке бытия «душа бывает более живой и сосредоточенной, чем в любой другой момент прошедшей жизни» [177]. Нагнетая драматизм, Венегас в духе предыдущих рассуждений утверждает, что последнее сражение происходит после написания завещания, после исповеди, после причастия [178], как если бы трех этих средств было недостаточно, чтобы окончательно отогнать лукавого. Далее в своей книге автор перечисляет искушения, выпадающие на долю умирающего. Отталкиваясь от образца, изложенного в «Artes moriendi», он добавляет к классическим искушениям те, что касаются родной страны, профессии, окружения и телосложения каждого человека [179].

Подобно многим специалистам по смерти той эпохи, Венегас верил, что демоны являются умирающим в ужасных видениях [180]. Кроме того, он, подобно Савонароле («Predica dell'arte del bene morire» [180a], 1496) и Ролену («Doctrinale mortis» [180b], 1518), считал, что человек подобен игроку в шахматы, который может потерять всё вследствие одной-единственной ошибки в конце партии [181]. Благодаря этому становится понятным то огромное значение, которое многочисленные «Приуготовления к смерти» придавали выбору друга, который будет помогать умирающему своими мудрыми советами и благочестивыми увещаниями — эта роль, значение которой всё возрастало, вскоре была возложена (вопреки тому, что писал Венегас) на последнее причастие как основополагающую веху для обретения спокойствия перед приближающейся кончиной,— а также увеличение в XVI веке числа братств, предлагавших как помолиться за пребывающих в агонии, так и поддержать приговоренных к смерти.

[176] *Ibid.*
[177] *Ibid.*
[178] *Ibid.*
[179] *Ibid.*, p. 52–107.
[180] *Ibid.*, p. 83–87. Ср. также: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 315 (по поводу Пьетро да Лукка).
[180a] «Наставление в искусстве доброй кончины».
[180b] «Учение о смерти».
[181] Ср.: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 95, 114.

Ощущением смертного часа как решающего «кона», ставка в котором — вечность, так что можно вслед за Пьетро да Лукка («Dottrina del ben morire»[181a], 1540) назвать конец жизни человека «жутким», пронизана эпоха гуманизма. Сам Эразм вполне в традиционном духе провозглашал в начале своего «Приуготовления к смерти»: «От этого заключительного акта нашей жизни, которую можно сравнить с драмой, зависит вечное блаженство человека или его вечное несчастье. В нем разворачивается последняя битва, которая принесет воину Христову вечную славу, если он одержит победу, или вечное бесчестье, если он будет побежден»[182]. Смерть понималась тогда как «катастрофа» в точном смысле этого слова, то есть как решающее событие, служащее развязкой в истории жизни каждого человека. Монтень был не так уж далек от такого понимания, когда писал о нашем последнем дне: «Этот день — верховный день, судья всех остальных наших дней. Этот день, говорит один древний автор [Сенека], судит все мои прошлые годы»[183]. В начале XVII века Жан-Пьер Камю скажет своим слушателям в одной из воскресных проповедей: «Чтобы приучить себя жить праведно, следует соизмерять всё с нашим концом, то есть со смертью: это — образец и тот момент, по которому следует судить обо всей пьесе... Катастрофа — самое прекрасное, что есть в комедии, заключение — лучшая часть эпиграммы; подготовимся же хорошенько к катастрофе и к заключению, которым должны заканчиваться тетради, в соответствии с которыми нас будут судить»[184].

Место, отводившееся в «Приуготовлениях к смерти» искушениям, на протяжении XVI века всё уменьшалось. Но это относительное сокращение (о полном их исчезновении говорить не приходится) происходило достаточно медленно. В «De doctrina moriendi» Клихтове, чье сочинение апеллирует, чтобы ободрить человека перед лицом смерти, не только к св. Киприану и св. Амвросию, но и к Цицерону с Сенекой, тем не менее насчитывается десять искушений, ожидающих нас перед кончиной, причем им посвящена вторая, наиболее обширная часть этого труда[185]. В «De preparatione ad mortem» Эразма искушениям отведено куда более скромное место (примерно десятая часть всей книги)[186]. Тем не менее им не следует пренебрегать. Эразм, подобно всем его современникам, полагает, что «враг находит благоприятный случай в страданиях больного, в его страхе смерти, в его ужасе перед адом, в той естественной слабости духа и душевной печали, которую приносит тяжелая болезнь»[187]. Демон стремится поколебать веру умирающего, или ввергнуть его в отчаяние, или пробудить в нем самодовольство, причем ко всему этому примешивается «страх перед чистилищем». В «De arte bene moriendi» Беллармино искушения и борьба с ними занимают пять глав из 33 или, точнее, из семнадцати, если учесть, что только

[181a] «Учение о хорошей смерти».
[182] Erasme, *La Preparation*... p. 9.
[183] Монтень, *Опыты*, т. I–II, с. 75 (1, XIX).
[184] J.-P. Camus, *Homélies dominicales*, Rouen, 1624, p. 381 (15-е воскресенье после Пятидесятницы).
[185] J. Clichtove, *De Doctrina moriendi*, Paris, 1520. Ср.: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 103.
[186] Цит. по изданию 1976 г. (p. 78–79).
[187] *Ibid.*, p. 79.



вторая часть этого сочинения посвящена приближению смерти, тогда как первая адресована христианину, еще пребывающему в добром здравии. Опасности, подстерегающие умирающего, согласно Беллармино: впадение в ересь, отчаяние и ненависть к Богу[188].

Как мы покажем подробнее в одной из последующих глав[189], в пастырских назиданиях католиков упоминание об агонии сохранилось. Но в них всё большее внимание постепенно стало уделяться двум противоположным сценариям: ужасной смерти грешника и образцово-безмятежной кончины доброго христианина. Еще задолго до этого в среде церковников распространилось убеждение, что у закоренелого грешника мало шансов исправить положение *in extremis*[189a]. Одна из глав «Книги мудрости» Сузо посвящена тому, «что такое смерть без приуготовления». Придя к дверям судилища, грешник испытывает такое чувство, словно он «нищий, которого гонят»[190]. Среди изложенных по-латыни проповедей св. Бернардина Сиенского находим две (следующие друг за другом), посвященные соответственно «двенадцати погибелям, обрушивающимся на грешника в последний миг», и «двенадцати мукам, которые испытывает грешник в смертный час»[191]. Основная мысль этих двух описаний агонии грешника состоит в том, что последний, терзаемый одновременно физическими муками и страхом перед уготованной ему участью, оказывается не в состоянии разумно реагировать. Демоны одолевают его, земные привязанности мешают ему раскаяться. Он чувствует, что уже обречен аду. Уже в XV, а особенно в XVI веке, замечает А. Тененти, авторы религиозных сочинений «стремятся исключить возможность спасения для того, кто во время агонии раскаялся из одного только страха перед судом»[192]. Этот вывод, дополняющий предыдущий, мог лишь усилить у духовных наставников ощущение, что готовиться к собственной смерти надлежит на протяжении всей жизни. В противном случае есть все основания опасаться худшего.

Наоборот, агония истинного христианина может стать достойным созерцания зрелищем, назидательным примером[193]. Образ этого сына церкви со всеми присущими ему чертами — терпением в страданиях, истовым благочестием, сверхъестественной радостью при получении последнего причастия — вполне отчетливо различим уже в изложении некоторых итальянских гуманистов XV века. Еще более явственно он обнаруживается в середине XVI века в кружке благочестивых людей под предводительством Джироламо Каччагерры, друга св. Филиппа Нери, с нетерпением ожидающих дня кончины. Перед нами — полная перемена отношения: из пугающей агония становится желанной: ведь она открывает путь к вечному блаженству. Около 1500 года жажда смерти породила странное стихотворение, «Canzone alla Morte»[193a], принадлежащее перу гуманиста Пандольфо Колленуччо. У автора

[188] Я пользовался латинским изданием: Paris, 1620, 2, ch. IX–XIII.
[189] См. ниже, с. 478–486.
[189a] В самом конце (лат.).
[190] H. Suso, *Œuvres*, p. 389.
[191] Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 64–71, 71–76.
[192] A. Tenenti, *Il Senso*... p. 314.
[193] *Ibid.*, p. 323, 324.
[193a] «Канцона к смерти».

не хватает слов, достаточно выразительных, чтобы описать смерть. Он последовательно называет ее «благородной», «сияющей», «великодушной», «сострадательной», «любезной», «доброжелательной и отважной», «благоприятной и желанной»[194]. Кто перед нами: отчаявшийся поэт или законченный романтик? В действительности ключ к этой «песне» лежит вне рамок этих двух предположений. Некоторые ее фрагменты пронизаны совершенно неоплатоническим духом, как, например, следующий:

Белая, чистая и божественная,
Наша бессмертная душа покидает бренные останки;
Так она полностью освобождается
От света славы, двигаясь
Между страхом и желанием, между
Мучениями, напрасными надеждами, презрением и гневом,
Сталкиваясь с природой и стихиями,
Храбро сражаясь со встречным ветром.

Но для христианской литературы весьма характерно, что жалоба с неоплатоническим привкусом может прочитываться в духе монастырской философии *contemptus mundi*. Это именно тот случай. Колленуччо объявляет смерть «великодушной», потому что она «срывает мрачные покровы неведения... отделяет истинное от ложного, непреходящее от бренного, вечное от смертного». Еще он утверждает, что «мир неблагодарен», и задает — в выражениях, которые вполне могли бы принадлежать кардиналу Лотарю, — классический вопрос:

Та, что носит лживое имя земной жизни,
Что она такое, как не тяготы, заботы, лишения,
Вздохи, плачи и жалобы,
Муки, уродства, страхи и войны?

Отсюда напоминание о библейских максимах: «Счастлив, сказал кто-то, умерший во младенчестве... Счастлив, уверяют многие, вовсе не родившийся». Несомненно, мы находимся внутри христианского дискурса. Это подтверждает заключительная строфа, в которой Колленуччо умоляет окропить его и очистить своей умиротворяющей и благотворной кровью «Того, кто смирил на древе ярость ужасной змеи»:

Исполненный горьких мучений, прошу я о помощи.
Да покроет его бесконечная доброта мои согрешения:
Я — создание его рук.
О, верный слуга его доброты,
Нежно обрежь роковую нить
И распахни передо мною святые позолоченные двери,
Ведущие в небесный порт,
О, милая Смерть, благоприятная и желанная.

Такое влечение к смерти человека, проведшего шестнадцать месяцев в тюрьме (это, однако, случилось за двенадцать лет до написания стихотворения)[195] и впоследствии казненного, сходно с утешительными речами Эразма, который в «О приуготовлении

[194] P. Collenuccio, *Operette morali, poesie latine e volgari*, Bari, 1929, p. 115–118. Колленуччо был казнен в 1504 г.
[195] P. Collenuccio, *Operette*... p. 324–325.



к смерти» восклицает вслед за «божественным псалмопевцем»: «Выведи из темницы душу мою, чтобы мне славить имя Твое» (Пс. 141), и напоминает о словах св. Павла: «Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение... Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше...» (Фил. 1:21–23). Эти сопоставления позволяют лучше понять более поздние рассуждения Бартоломео д'Анджело из книги «Ricordo del ben morire»[195*] (1589):

Господь, — пишет он, — создал изображение смерти таким, что тот, кто смотрит на нее с хорошей стороны, то есть очами разума при свете веры, видит ее столь прекрасной и столь полезной, что восклицает: «О Смерть, как хороша мысль о тебе!» Но тому, кто смотрит на нее с обратной стороны, то есть одними лишь телесными очами, сквозь призму земных чувств и без света веры, она кажется столь отвратительной и пугающей, что он сразу же пронзительно кричит: «О Смерть, как горестна мысль о тебе!»[196]

Апофеозом этого желания смерти станут многочисленные прекрасные и безмятежные кончины, которые так любили изображать писатели эпохи Людовика XIV и которые затем еще в течение долгого времени служили образцом[197].

По мере того, как дискурс о Последних Вещах становился всё более разнообразным, уменьшалась его макабрическая составляющая: в частности, и Эразм, и Беллармино сознательно избегали устрашающих эффектов. Но, как будет показано дальше, уменьшение не значит исчезновение. Именно в эпоху Возрождения появилось изображение св. Иеронима, предающегося размышлениям у черепа. Впоследствии этот живописный сюжет пользовался большим успехом: не счесть картин, на которых очередной святой или святая предстают рядом с мертвой головой; зачастую сцену дополняют водяные часы. Клихтове устранил из текста своей книги слишком уж мрачные подробности, но одним из первых поместил на фронтисписе «De doctrina moriendi» череп, сжимающий в челюстях большую берцовую кость; внизу нарисованы заступ, кирка, кости и крышка гроба. В декабре 1981 года на аукционе Друо была продана «Панихида по Пресвятой Деве», выполненная в 1586 году по заказу Генриха III для «Парижского товарищества собратьев смерти». На желтом сафьяновом переплете изображены аллегорические слезы, скелет, большие берцовые кости, черепа, восковые свечи, кресты и кропила. Долгое время пользовались популярностью наставления, данные Савонаролой: посещать кладбища, участвовать в погребениях, добровольно наблюдать за агонией родных и друзей, обеспечить присутствие смерти у себя в доме (причем желательно иметь хотя бы одно ее изображение в спальне), мысленно изготовить себе «очки смерти», то есть ощущать, что каждый миг может стать последним, и, глядя на свое тело, как можно чаще думать о том, что скоро оно превратится в гниль, прах и тлен[198].

[195*] «Отчет о благой смерти».
[196] B. d'Angelo, *Ricordo del ben morire*, 1589, VII, p. 152–153 (цит. по: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 349). О д'Анджело см.: M. Metrocchi, *Storia della spiritualità italiana. Il Cinquecento e il Seicento*, Rome, 1978, p. 13.
[197] Ср.: H. Bremond, *Histoire littéraire*... IX (особенно последнюю главу); M. Vovelle, *Mourir autrefois*, p. 96–102; Idem, *La Mort en Occident*...; Ph. Ariès, *L'Homme devant*... p. 306–307.
[198] Savonarola, *Predica dell'arte del ben morire*, Florence, 1496, f° A^{VI}–B^{II}.

Следуя за Савонаролой, каноник Пьетро да Лукка в «Dottrina del ben morire» (1540) также советовал присутствовать у смертного одра, регулярно посещать похороны, бывать на кладбищах и один-два раза в неделю предаваться размышлениям перед черепом. Он даже приводит примерный диалог, который можно вести с мертвой головой[199]. В проповеди по случаю начала Великого поста, произнесенной в Риме в 1542 году и впоследствии напечатанной, францисканец Корнелио Муссо, самый знаменитый в Италии церковный оратор своего времени, также призвал посещать кладбища и в общих чертах описал борьбу между двумя великими полководцами — Природой и Смертью. «Жестокая» и «могущественная», с косой в руках, Смерть «на земле, на море, повсюду крадется за людьми, преследует их, настигает, убивает, погребает, обращает в прах»[200]. В 1550 году Инноченцо Рингьери избрал кладбище местом действия своих «Dialoghi della vita e della morte»[200*]. Смерть, вооруженная косой, появляется среди могил. При этом она действительно представляется проводником, ведущим к вечным благам[201]. В общем, хотя наиболее новаторские из ренессансных «Приуготовлений к смерти» отказываются от болезненного натурализма, церковь сохраняет традицию макабра, которой была суждена еще очень долгая карьера.

В любом случае, смерть оставалась центральным понятием религиозной педагогики на всех ее уровнях. На балке из аббатства Доброго Отдохновения в Корнуайе можно прочитать надпись XV века на бретонском языке, которая гласит: «Когда я размышляю об изучаемом мной предмете, он кажется мне тяжким: каково бы ни было наше жизненное поприще, в конце каждого ожидает смерть»[202]. «Зерцало смерти», длинная поэма, созданная в 1519 году также на земле Бретани, содержит такую сентенцию: «Когда человек думает о смерти, суде и ледяном аде, он должен содрогаться. Безумец тот, чей ум не размышляет, несмотря на то, что предстоит умереть»[203]. Итак, человеческое существование должно руководствоваться исключительно мыслью о смерти. Пьетро да Лукка категорически заявляет: «Мы посланы в эту жизнь только для того, чтобы научиться искусству хорошо умирать»[204]. Чуть дальше он продолжает: «Если у тебя есть привычка думать о смерти во всех твоих делах и поступках, ты проникнешься страхом Господним и изгонишь боязливость и лень»[205]. Согласно Пьеру Доре, «первейший способ подготовиться к смерти, которому он [Иисус] нас научил,— часто думать и размышлять о смерти... Господь наш часто думал о своей смерти, ведь, как известно из Евангелий, он часто о ней говорил»[206]. В 1545 году Микеланджело писал друзьям: «Чтобы обрести себя и наслаждаться собой, необходимы не развлечения и удовольствия, а мысль о смерти»[207]. Даже Эразм, испытывавший отвращение к макабру и утверждавший, что цель его «Приуготовле-

[199] Pietro da Lucca, *Dottrina del ben morire*, 1540, f° 6v°—9v°. A. Tenenti, *Il Senso*... p. 313, 340.
[200] C. Musso, *Prediche*, Venise, 1576, I, p. 89.
[200*] «Диалоги о жизни и смерти».
[201] I. Ringhieri, *Dialoghi della vita e della morte*, Bologne, 1550, I, p. 3–10; A. Tenenti, *Il Senso*... p. 309–310.
[202] G. Le Menn, *La Mort dans la littérature bretonne du XVe au XVIIe siècle* в *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, 1979, p. 24–25.
[203] *Ibid.*, p. 24. Относительно Бретани см. также: H. Martin, *Les Ordres mendiants en Bretagne*, Paris, 1975, p. 350–351.
[204] Pietro da Lucca, *Dottrina*... (цит. по: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 312); A. Croix, *La Bretagne aux XVIe et XVIIe siècles. La vie, la mort, la foi*, 2 vol., Paris, 1981: II, p. 1169–1177.
[205] См.: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 313.
[206] P. Doré, *La Deploration*... f° 109v°.
[207] C. Guasti, *Le Rime di Michelangelo*, Florence, 1863, p. XXXI.



ния» — помочь преодолеть страх перед кончиной, не удержался от напоминания о том, что «любая жизнь — не что иное, как путь к смерти»[208]. Разве не говорил Платон, что философствовать значит размышлять о смерти? [209] Такое размышление «ведет к своего рода тренировке смерти»[210]. «Поэтому в продолжение нашей жизни мы должны регулярно заниматься размышлениями о смерти»[211]: такой совет, как мы уже напоминали выше, дал себе Монтень в один из периодов своей жизни.

Думал ли иначе Беллармино, учивший, что истинный способ умереть по-христиански — это жить по-христиански? Во второй части его «De arte bene moriendi», адресованной, собственно говоря, тяжело больным, мы находим и более общие постулаты, касающиеся пребывающих в добром здравии: «Для нас, которым дозволено умереть только один-единственный раз, нет лучшего пути, чем думать и размышлять о том, что связано со смертью»[212]. Или: «Кто же, если только он не совершенно глуп и лишен всякой способности к рассуждению, осмелится расстаться с этой жизнью, не обучившись перед этим со всем возможным тщанием хорошо умирать...»[213]. Как видно, в религиозном дискурсе той эпохи смерть помещалась в центре жизни так же, как кладбище — в центре города.

Этот дискурс — повторим еще раз — был создан монахами. Распространялся он также в первую очередь монахами (Нидером, Дионисием Картезианцем, Савонаролой, Роленом и пр.). В конце XVI–начале XVII века он был подхвачен религиозными деятелями — в особенности иезуитами (Поланко, Беллармино),— которые не были монахами, но отчасти наследовали монахам в сфере духовной жизни. Этим определяется почти навязчивое присутствие важнейших тем *contemptus mundi* в христианских рассуждениях о смерти, даже принадлежащих мирянам: тело ничего не значит, жизнь — не более чем сон, и зачастую кошмарный. В процитированном выше письме Микеланджело восхищается мыслью о смерти, потому что она единственная не позволяет похитить нас у самих себя «родственникам, друзьям, великим наставникам, честолюбию, алчности и другим порокам и грехам, ворующим человека у человека»[214]. Бартоломео Арниджо, написавший во второй половине XVI века «Discorso intorno al disprezzo della morte»[214a], объясняет, что смерть затрагивает лишь наименее интересную часть нас самих. Все совсем не так, как если бы мы умирали на самом деле[215]. Монах из Фонтевро Габриэль Дюпюи-Эрбо провозглашает в «Зерцале христианина, позволяющем узнать свое счастье и несчастье» (1557): «[Мы] должны уделять лишь совсем немного внимания потребностям нашего тела и нисколько не потакать страстям и вожделениям плоти, но заботиться лишь о том, чтобы наша душа, в которой всё наше богатство, покинула этот мир невредимой,

[208] Erasme, *La Preparation*... p. 13.
[209] *Ibid.*, p. 15.
[210] *Ibid.*
[211] *Ibid.*, p. 17.
[212] Bellarmin, *De Arte*... Paris, 1620, p. 208.
[213] *Ibid.*, p. 210.
[214] C. Guasti, *Le Rime*... p. XXXI.
[214a] «Речь о презрении к смерти».
[215] B. Arnigio, *Discorso intorno al disprezzo della morte*, Pavie, 1575; A. Tenenti, *Il Senso*... p. 317.

и нисколько не бояться заставить голодать и даже погубить коня души — наше тело»[216]. Бартоломео д'Анджело дает христианину совет начать со страха смерти. Проникшись им, он впоследствии сможет победить его «презрением к миру и земным вещам»[217]. В такой атмосфере не вызывает изумления и то, что Эразм, бывший монах, в своем «Приуготовлении к смерти» отвел немало места презрению к миру. Как мы показали выше[218], это созданное на склоне лет произведение бросает отсвет на «De contemptu mundi», написанное гуманистом из Роттердама 45-ю годами раньше. Почти удивительно обнаруживать в «Приуготовлении...» клише, порожденные монастырской традицией:

Переберите в памяти все этапы человеческой жизни: грязное зачатие, опасное вынашивание, достойное жалости рождение, детство, подверженное тысяче болезней, юность, запятнанную множеством пороков, зрелость, отягощенную множеством забот, старость, терзаемую множеством бед. Поэтому я не думаю, что можно найти хоть одного человека, пусть даже родившегося под счастливой звездой, который, если бы Бог дал ему вновь прожить всю жизнь от начала до конца, пройдя тот же путь со дня зачатия, испытав те же самые радости и те же самые беды, согласился бы на это предложение[219].

Далее Эразм продолжает в столь же традиционном духе, цитируя слова Екклезиаста («Лучше... день смерти дня рождения») и св. Августина («Чем больше возраст, тем больше грех»)[220]. Ранее он напоминает одну из сентенций книги Премудрости (Прем. 9:15): «Тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум»[221].

На первый взгляд «De arte bene moriendi» Беллармино производит иное впечатление[222]. Автор-иезуит строго разграничивает различные значения слова «мир». Первое относится к земле и всем, кто ее населяет, второе — к вожделению во всех его видах (роскошь, алчность, гордыня). Следовательно, можно жить в мире (в первом его значении) и не любить мира (во втором). Идя вразрез с монастырской традицией, автор утверждает, что святые, «поистине умершие для мира», встречаются не только среди монахов и духовенства, но и среди людей светских. Точно так же можно быть богатым и не дорожить богатством: пример тому — Авраам. Поэтому блага этого мира — деньги, почести, удовольствие — не запрещены для христиан; главное — не испытывать к ним неумеренной любви. Ведь не от богатства и не от почестей зависит, кем становится или не становится человек в этом мире. В этой аргументации легко распознать предвестие примиренчества, в котором некоторые будут позже упрекать иезуитов, исповедовавших христианских правителей. Но при повторном прочтении книги Беллармино такая интерпретация не подтверждается. Кардинал также не без труда отбивается от неоднозначности слова «мир». В частности, цитируя седьмую главу Первого послания к коринфянам, сочиненного в преддверии близкого конца света («время уже коротко»), он повторяет вслед за св. Павлом:

[216] G. Dupuy-Herbault, *Miroir de l'homme chrestien*, 1557; A. Tenenti, *Il Senso*... p. 320.
[217] B. d'Angelo, *Ricordo del ben morire*, 1589, IX, p. 177.
[218] C. 29–30.
[219] Erasme, *La Preparation*... p. 28.
[220] *Ibid.*, p. 29.
[221] *Ibid.*, p. 16.
[222] Bellarmin, *De Arte*... I, ch. 2, p. 5–17.



«Пусть верующие любят своих жен, но умеренной любовью, как если бы не имели их; если им суждено плакать о потере детей или имущества, пусть плачут умеренно, как если бы они не были опечалены и не плакали...». Апостол повелевает нам вести себя в этом мире (понимаемом здесь в первом значении) подобно гостям и странникам, но не гражданам». Фактически автор проповедует почти стоическое поведение, близкое к традиционному *contemptus mundi*:

Жить в мире,— пишет он,— и презирать мирские блага очень трудно. Видеть красивые вещи и не любить их, вкушать прелести [жизни] и не упиваться ими, презирать почести, осознанно выбирать последнее место, уступать другим высшие посты, наконец, жить во плоти, как бы не имея ее: кажется, такое существование следует назвать скорее ангельским, чем человеческим. И все же апостол Павел в послании к коринфской церкви, почти все члены которой были женаты, говорил людям, которые не были ни священниками, ни монахами, ни отшельниками, но, как мы бы теперь сказали, мирянами: «Имеющие жен должны быть как не имеющие», и т. д.

Вновь отметим «ангельскую» модель поведения, предлагаемую христианам, даже из числа мирян. При этом Белдармино осознает героическую природу предписываемого им необходимого равнодушия. Он твердо уверен, что «если кто-то посредством благодати начинает по-настоящему любить Бога ради него самого, а ближнего — из-за любви к Богу, он тем самым начинает покидать мир. Потом, по мере того, как эта любовь будет возрастать, алчность (то есть привязанность к земным вещам) уменьшится, и он начнет умирать для мира». Но этот примирительный тон дважды перебивается утверждением о том, что «это дело [обретение равнодушия к миру] — не детская игра», напротив, оно является «величайшим и труднейшим». Беллармино напоминает изречение «Немногие спасутся»[224] и заключает, что «совершенно невозможно жить одновременно и для мира, и для Бога, наслаждаться и землей, и небом». Для Беллармино, как и для всех его предшественников-церковников, земные ценности не были по-настоящему реальными. Мы — не граждане на земле.

«Разговор трех мертвецов с тремя живыми»

Когда в 1486 году Гюйо Маршан издал «Пляску смерти женщин», он добавил к ней «Спор тела с душой» и «Жалобу души, обреченной на вечные муки». Весьма показательные добавления, демонстрирующие одновременно тесную взаимосвязь различных составляющих макабрического дискурса той эпохи и их укорененность в монастырской литературе *contemptus mundi*. Основная тема «спора» связана с тем, что некий отшельник видит во сне труп[225]. Покинувшая тело душа держится в стороне и обвиняет его в том, что оно — причина ее осуждения. Тело напрасно старается оправдаться. Спор заканчивается вмешательством

[224] См. с. 386.
[225] Th. Batiouchkoff, «Le Débat de l'âme et du corps» в *Romania*, 1891, p. 1–55, 513–578. Ср.: R. W. Ackerman, «The Debate of the Body and the Soul and parochial Christianity» в *Speculum*, 1962 (n° 4), p. 541–565.

чертей, которые уносят душу в ад. Этот рассказ часто связывали с именем св. Макария Александрийского, излюбленного персонажа мрачных сказаний христианского Востока[226]. Однажды, сопровождаемый двумя ангелами, он якобы увидел смердящий труп и отошел в сторону. Ангелы же затыкали нос, когда приближались не к трупу, а к самому Макарию. Он спросил, почему. Ему было отвечено, что его грехи пахнут хуже, чем труп. Эта легенда о сне отшельника смешалась с известным с 380 года рассказом о «Видении св. Павла». Павел наблюдает, как отделяется от тела душа праведника и душа грешника. «Видение св. Павла» (включающее в себя также сошествие в ад) в Средние века получило чрезвычайно широкое распространение, в том числе и на разговорных языках (французском, провансальском, английском, итальянском, немецком, русском и др.). Что касается «Спора души с телом», соединяющего два эти апокрифа (в его основе лежит латинская рукопись XI века, происходящая из монастыря в Нонантоле), то он также обошел всю Европу (включая Ирландию, Норвегию и Чехию). Он в значительной степени сохранил первоначальную неоплатоническую и гностическую тональность. В одном монастырском латинском стихотворении, основанном на этом сочинении, душа явно воспринимает тело как заклятого врага: «Я хотела дышать (говорит она своему мерзкому спутнику), / Но ты не оставляло мне для этого места /...я хотела поститься, но ты противилось этому из-за болезни /...я хотела работать, / Но ты заставляло меня отдыхать»[227]. Предназначавшееся для проповедей стихотворение Якопоне да Тоди в бурлескном духе переосмысливает диалог двух противников:

Душа: Грязное, злое тело,
Сластолюбивое и лживое,
Тебе всегда было наплевать
На мое спасение.

Тело: На помощь, соседушки!
Душа без причины
Трепала меня, избила в кровь
И приучила к дисциплине[228].

В подобного рода упреках, которыми душа осыпала тело, нашлось место и макабру. Так обстоит дело в знаменитых «Паломничествах» цистерцианца Гийома де Дигюльвиля. «Спор» помещен автором во вторую часть поэмы, озаглавленную «Паломничество души, отделенной от тела». Душа оказывается в некоем месте, полном останков, находит там свое прежнее плотское одеяние и жестоко набрасывается на него:

Средь многих здесь покоящихся тел
Я вижу на погосте
Столь хорошо знакомые мне кости...
Как, говорю я, ты ли это, тело злое,
Такое грязное, вонючее, гнилое,
Мясной мешок червей и разложенья,
Ужасное, премерзкое творенье?[229]

Читая эти стихи, понимаешь, почему «Спор тела с душой» зачастую (особенно в Англии XV века) превращался в «Спор

[226] Ср.: *Patr. Lat.* LXXIII, col. 1109–1119.
[227] Цит. по: Th. Batouchkoff, «Le Débat...», p. 566–567.
[228] Цит. по: *Ibid.*, p. 568.
[229] Цит. по: *Ibid.*, p. 575–576.



тела с червями»[230]. С другой стороны, зная, какой успех выпал в XIV–XVI веках на долю сочинения Гийома де Дигюльвиля, не удивительно, что сцена перебранки между извечными противниками вновь появилась в издании Гюйо Маршана, также претендовавшем на успех. В том же ряду стоит и очаровательный «Спор Сердца и Тела Вийона». Сердце олицетворяет «угрызения совести», телу, напротив, «наплевать»[231]. Таким образом, конфликт между добром и злом изображается поэтом, в согласии с прочно укоренившейся традицией, через противопоставление разума и животной, подверженной разложению части нашего существа.

Еще до того, как выпустить в 1486 году «Пляску смерти женщин», Гюйо Маршан, ободренный приемом, оказанным его «Пляске смерти» 1485 года, переиздал это сочинение, добавив к нему «многочисленные новые полезные разговоры», и в первую очередь — разговор «трех мертвецов с тремя живыми». Эта легенда также может быть понята только в рамках пастырских назиданий о страхе Божием. Как кажется, и на этот раз текст предшествовал изображению, как мы это уже видели в случае с макабрическими картинами, проделавшими путь от монастырских сочинений до надгробных изваяний. С учетом наличия ряда важных сходств есть все основания сопоставить этот *разговор* с византийским агиографическим «романом» «Варлаам и Иоасаф», в свою очередь представляющим собой переделку буддийской легенды[232]. Вот краткое содержание этого «романа» в изложении Л. Брейе: индийский царь Абеннер преследует христиан. От своего астролога он узнает, что его сыну Иоасафу суждено обратиться в христианство. Царь запирает сына в роскошном дворце, где к его услугам все возможные удовольствия. Тем не менее принц грустит, и царь позволяет ему покидать дворец. Во время охоты он встречает прокаженного и слепца, а вскоре после этого — старика, которые открывают ему глаза на суетность мира и обращают к спасительной медитации. Спустя некоторое время христианский отшельник по имени Варлаам, переодевшись торговцем проникает к Иоасафу и обращает его. Царь сначала изгоняет сына, но затем в свою очередь становится христианином и отдает Иоасафу половину своего царства. После смерти Абеннера Иоасаф отправляется в пустыню и встречается там с Варлаамом. Сразу несколько моментов изумляют нас в этой христианской копии истории Будды: встреча во время охоты, разговор юного принца с тремя персонажами, каждый из которых, не будучи трупом, тем не менее представляет собой его живой аналог, роль отшельника, дающего наставление, и само это наставление — речь о презрении к миру в монастырском духе[233].

Наиболее ранняя из дошедших до нас греческих рукописей этого романа датируется XI веком: она представляет собой перевод

[230] *Disputacione betwyx the Body and Wormes*. Ср.: Ph. Tristam, *Figures...* p. 160.
[231] Ср.: I. Siciliano, *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Age*, Paris, 1967, p. 493–496.
[232] L. Bréhier, *La Civilisation byzantine*, Paris, 1970, p. 312–314; S. der Nersessian, *L'Illustration du roman de Barlaam et Joasaph*, Paris, 1937, p. 1–15, 67–68; P. Chihaia, *Les Idées de pérennité...* p. 30; J. Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique*, Paris, 1955, p. 235–248.
[233] Подробное изложение истории Варлаама и Иосафа см.: *Patr. Lat.* LXXIII, col. 446–604.

его грузинской версии. В 1048 году появился латинский перевод, и с этого момента это ныне забытое сочинение имело огромный успех в Европе и было переведено на все европейские языки. Насчитывается около 60 его версий, породивших мощную изобразительную традицию (двери, амвоны, фрески, надгробия, шкатулки, псалтыри и т. д.). Это изобилие объясняет его повторное использование и новый взлет под видом легенды о трех мертвецах и трех живых, которая, как кажется, основывалась также на явлениях покойников, которыми изобилуют «Vitae patrum»[233a]. Это превращение произошло еще до 1200 года в Южной Италии, в области контактов с греческой цивилизацией. В рукописи XV века, сохранившейся в Ферраре, мы находим латинское стихотворение из 45 строф, содержащее в себе ядро нового сказания: встреча странствующих королей с разлагающимися в открытых могилах трупами. Некоторые историки датируют это стихотворение XII веком — его даже приписывали св. Бернару[234]. Другие же не считают его более ранним, чем сама рукопись[235]. Отметим, в противовес такой точке зрения, что оно явно излагает легенду в ее наиболее архаичном варианте: в разговоре участвует только один из живых, а полноценные диалоги отсутствуют. Впоследствии повествование станет более насыщенным; чаще всего речь будет идти о трех «живых», внезапно сталкивающихся с тремя одушевленными трупами, которые им говорят: «Мы были тем, что есть вы; вы будете тем, что есть мы» (впрочем, эта формула присутствует и в стихотворении из Феррары). При появлении трупов трое живых сначала в ужасе отступают, а потом решают исправиться[236].

Это сказание фигурирует лишь в сравнительно позднем (XV века) каталоге *exempla* — морализаторских притч, взятых из средневековых проповедей, которые, среди прочих «историй», нередко содержали упоминания о привидениях, призванные произвести впечатление на аудиторию[237]. Это упоминание (на данный момент единственное известное) интересно само по себе и заставляет предполагать существование других. В любом случае, изначально «Разговор трех мертвецов с тремя живыми» имел структуру и функции *exemplum*'а, постепенно обогащавшиеся за счет разного рода дополнений и изысков. Тремя живыми бывают, как правило, молодые аристократы или роскошно одетые принцы. В другом случае они представляют три периода человеческой жизни, и каждый реагирует на ужасное явление в соответствии со своим возрастом: самый старый молится, 30–40-летний хватается за меч, самый молодой отворачивается от кошмарного зрелища. Встреча часто происходит во время охоты — память о византийском романе. Лошади встают на дыбы. Один из охотников спускает свою собаку, другой — сокола. Три мертвеца менее отличны друг от друга, хотя и носят иногда корону или митру.

[233a] «Жития святых отцов».
[234] P. Vigo, *Le Danze macabre in Italia*, Bergame, 1901, p. 82ff; K. Kunstle, *Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz*, Fribourg, 1908, p. 33; L. P. Kurtz, *The Dance of Death*, New York, 1934, p. 16–18; H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche Totentanz*, Münster-Cologne, 1954, p. 317. Доказательство авторства св. Бернара см.: G. Ferraro, *Poesie popolari religiose...* Bologne, 1877, p. 14.
[235] S. Glixelli, *Les Cinq poèmes des trois morts et des trois vifs*, Paris, 1914, p. 35; L. Guerry, *Le Thème...* p. 41.
[236] Ср.: E. Male, *L'Art religieux...* p. 355–358; A. Tenenti, *La Vie et la mort...* p. 12–15, 21–28; Ph. Tristam, *Figures...* p. 159–167.
[237] J. A. Herbert, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, t. III, Londres, 1910, p. 693 (n° 13). Ср. там же: p. 125 (n° 57), 232 (n° 30), 445 (n° 9), 621, 193. Трое молодых людей в пустыне обращаются при виде трупов, пожираемых червями. Напротив, отрицательные результаты см.: *An Alphabet of Tales. An English 15th Century translation of the Alphabetum narrationum of Etienne de Besanson*, 2 vol., Londres, 1904–1905 (особенно статьи «Mors» и «Contemptus mundi»); Fr. C. Tubach, Index exemplorum. Helsinki, 1969, p. 117–121.



Нередко они представляют разные стадии разложения тела, и тогда, чтобы сделать нравоучение более наглядным, наиболее «свежий» из усопших сопоставляется с самым старшим из живых, а наиболее разложившийся — с самым юным. Иногда, как в феррарской рукописи, они лежат в открытых гробах, но чаще стоят. Как в литературной, так и в иконографической традиции «Разговор трех мертвецов с тремя живыми» часто вкладывался в уста некоего отшельника, рассказывающего о видении, ниспосланном ему Богом. Это — память о восточном происхождении сказания, поскольку, безусловно, имелся в виду св. Макарий, чья странная фамильярность в обращении с трупами отмечена в «Vitae patrum» (переведенных на итальянский Доменико Кавалькой около 1330 года), «Споре души с телом» и «Золотой легенде». Действительно, «Золотая легенда» рассказывает, как он, желая спать, вошел в некий грот, где было похоронено множество язычников, и использовал одно из тел в качестве подушки. Тогда, чтобы его устрашить, появились демоны и стали звать этот труп, очевидно, принадлежавший женщине:

Они говорили ему: «Вставай, пойдем с нами купаться». А другой бес, находившийся под Макарием, говорил, как если бы это он был мертв: «На мне чужой, я не могу уйти». Макарий не только не испугался, но и ударил тело со словами: «Встань и уходи, если можешь». Когда бесы услышали это, они бросились прочь, громко крича: «Ты победил нас»[238].

Как видно, давняя традиция приучила средневековых церковников связывать имя св. Макария с упоминаниями о трупах. Таким образом, связь между сюжетом о встрече мертвых и живых и рассказами о монахах Фиваиды из «Vitae patrum» представляется несомненной. Она явственно отражена на итальянском панно второй половины XIV или начала XV века, хранящемся в Лондоне (собрание Крофорда). На нем посреди гор и уединенных долин, благоприятствующих размышлениям, изображены четырнадцать пустынников (в том числе св. Иероним, св. Макарий и св. Пахомий) со своими учениками. Среди последних обнаруживаются пятеро всадников, возвращавшихся с охоты и внезапно наткнувшихся на раскрытые гробы[239].

Первые письменные и иконографические свидетельства о трех мертвецах и трех живых появляются значительно ранее середины XIV века, что заставляет вновь обратить пристальное внимание на предысторию западноевропейского макабра. Без учета манускрипта из Феррары, датировка которого остается спорной, речь идет о четырех французских стихотворениях, написанных в конце XIV века соответственно Бодуэном де Конде (1244–1280), менестрелем графини Маргариты Анжуйской, Никола де Марживалем (конец XIII века) и двумя анонимными авторами. В начале следующего века к ним прибавилось пятое, тоже французское, сочинение «Мы обмениваемся с вами новостями», име-

[238] Jacques de Voragine, *Légende dorée*, 1843, I, p. 80.
[239] L. Guerry, *Le Thème*… p. 175–176.

ющее форму диалога [240]. Вскоре появились четыре немецких и один итальянский парафраз бодуэновского стихотворения [241]. Подобно монастырским сочинениям, посвященным презрению к миру и *memento mori*, все эти стихотворения уделяют особое внимание телесному распаду, добавляя для пущего эффекта внешний вид скелета и зрелище разложения:

Смерть и черви сделали самое худшее:
Они смердят...
Посмотрите: у всех троих нет волос на голове,
Нет глаз на лице, и ни рта, ни носа
Не видно...[242]

Подобным же образом один из анонимов упоминает «три мертвых тела... без лица»,

Уж носа нет и дыры под бровями,
Иссохли кости, ноги, руки, кисти,
Всё съедено, источено червями...[243]

Наиболее ранние изображения этого драматического сюжета встречаются в Южной Италии и в районе Рима: это веский аргумент в пользу родства с романом о Варлааме [244]. Уже на датируемой первой третью XIII века фреске из Санта-Маргарита-де-Мелфи (около Фоджи) представлена встреча трех юных охотников со скелетами [245]. Та же сцена на фоне пышной растительности воспроизведена около 1260 года в приделе собора в Атри (область Абруцци) — на этот раз с добавлением отшельника (св. Макария?), побуждающего живых к обращению. Также во второй половине XIII века эта легенда была изображена на фоне буйной растительности в приделе церкви Поджо-Миртето (Сабиния). На этот раз живой только один — это король, потрясенно застывший перед тремя увенчанными короной скелетами в различных стадиях разложения. Наконец, в Монтефьясконе (недалеко от Орвьето) в начале XIV века три спешившихся всадника в высоких шапках стоят лицом к лицу со скелетами (видны только два). Всадников призывает к покаянию монах, сидящий на скале.

Что касается Франции, еще Э. Маль обратил внимание на миниатюру конца XIII века, иллюстрирующую один из списков стихотворения Бодуэна де Конде [246]. В Метце небольшая картина самого начала XIV века, изображающая эту легенду, находилась в церкви Нотр-Дам-де-Клерво[247]. В Англии известна псалтырь примерно 1290 года, в которой отражена та же сцена[248]. Но лишь около 1350 года (и особенно в пизанской Кампо-Санто) эта тема достигает подлинного размаха. С этого момента она широко распространяется на Западе. Художник-пизанец — Орканья, Спинелло, Траини? — осуществил впечатляющий синтез встречи трех мертвецов и трех живых (на этот раз — едущих во главе великолепной кавалькады) с изображением Смерти —

[240] Публикация этих пяти стихотворений: S. Glixelli, *Les Cinq poèmes des trois morts*... В изданиях Гюйо Маршана 1485 и 1486 гг. «Разговор трех мертвецов...» начинается словами: «Мы вам расскажем беспристрастно / немало новостей ужасных. / Уж рады вы или не рады, / вам их в смиренье слушать надо...» (так говорит «первый мертвец»).
[241] Ph. Tristam, *Figures*... p. 163–164.
[242] *Ibid.*, p. 56–57; A. Tenenti, *La Vie*... p. 15.
[243] Ph. Tristam, *Figures*... p. 92; A. Tenenti, *La Vie*... p. 15.
[244] R. van Marle, *Iconographie de l'art profane au Moyen Age et à la Renaissance*, La Haye, 1932, 2 vol., II, p. 385–389; L. Guerry, *Le Thème*... p. 163–167; A. Tenenti, *Il Senso*, p. 412–413.
[245] G. Monaco, *I Frammenti del Trionfo della Morte di Melfi*, Potenza (эта фреска ошибочно отождествляется с изображением триумфа Смерти).
[246] Arsenal, ms n° 3142, f° 311 v°; E. Male, *L'Art*... p. 355–356.
[247] A. Tenenti, *Il Senso*... p. 413; *Bulletin de la Société des Antiquités de France*, 1905, p. 133.
[248] British Museum. Psautier Arundel f° 127; Ph. Tristam, *Figures*... p. 163, 264.



худой ведьмы с крыльями летучей мыши, длинными волосами и когтями на ногах и руках. Позади нее собраны уже скошенные ею трупы. Впереди на ее пути виден сад, в котором богатые юноши музицируют и строят радужные планы. Она готовится их убить.

Нет необходимости подчеркивать, вслед за множеством комментаторов, успех данной композиции, соответствовавшей новым чувствованиям современников. Но необходимо отметить некоторые детали этой грандиозной фрески, которым не было уделено должного внимания и которые в очередной раз отсылают нас к классическим текстам о презрении к миру. Одна из них — битва между ангелами и демонами за обладание душами только что умерших. Суд, следующий за смертью, тем самым придает смысл и другим сценам этой композиции. С другой стороны, значительный фрагмент фрески (вверху слева) посвящен мирной и буколической жизни монахов, чье время разделено между молитвой, размышлениями над священными книгами и физическим трудом. Они не боятся смерти. Отнюдь не случайно художник для контраста симметрично расположил внизу справа группу беззаботных юнцов. Как можно отрицать назидательный замысел этого продуманного ансамбля? И зачем отбрасывать монастырское влияние, тем более очевидное, что отшельник (св. Макарий?) разворачивающий свиток, во всех подробностях рассказывает *exemplum* о трех мертвых и трех живых, который никого не мог бы оставить равнодушным?

Но если верно, что с середины XIV века к человеческим останкам было приковано повышенное и зачастую болезненное внимание, я не понимаю, как можно утверждать, тем более по отношению к «Разговору трех мертвецов с тремя живыми», что оно «сконцентрировало чувства людей на предмете, который сам по себе не имеет никакого христианского смысла», и что макабр «возвел непреодолимую стену между землей и небесами»[249]. Скорее следует подчеркнуть, что на протяжении всей христианской истории могут быть выделены две основные модели поведения по отношению к смерти: одна из них скорее отторгала макабр, другая выдвигала его на первый план. Св. Фома Аквинский в «Сумме теологии» дает следующий совет: «Не следует думать о смертном часе каждый раз, когда чего-либо хочешь или что-либо делаешь... Не в большей степени, чем путешественник должен на каждом шагу размышлять о конечной цели путешествия»[250]. Позже Паскаль, цитируя св. Павла (1 Фес. 4:12), напишет в связи с кончиной своего отца: «Не будем более смотреть на тело как на зловонную падаль, подобно тому, как его представляет обманчивая природа, но как на нетленный и вечный храм Святого Духа, как учит наша вера»[251]. Есть все основания предпочитать именно эту модель поведения и считать ее более

[249] A. Tenenti, *La Vie*... p. 14; Idem, *Il Senso*... p. 414.
[250] *Somme Théol.*, Ia–IIae, 1, 7 ad. 3.
[251] *Lettre à M. et Mme Perrn*, 17 oct. 1651 (*L'Œuvre de Pascal*, p. 272).

соответствующей духу Нового Завета. Но мы не можем исключить противоположный подход из подлинного прошлого христианства, потому что он опирается на слишком большое число авторитетных наставлений, исходивших последовательно от отцов церкви и отцов-пустынников, от средневековых монахов, от Жерсона и т. д.[252]

Начиная примерно с 1350 года рассказ о трех мертвецах и трех живых, как в виде фресок, миниатюр, скульптур, так и в виде текстов, получил значительное распространение в Италии — особенно в XIV веке,— во Франции, в Англии[253]. Э. Маль упоминает полтора десятка французских церквей, разбросанных по всей стране, в которых сохранились изображения этой легенды; самое позднее из них (1554 года) находится в церкви Сен-Жорж-сюр-Сен[254]. Во Франции XV века этот сюжет был одним из любимейших у миниатюристов, раскрашивавших молитвенники, и граверов, разрисовывавших доски для часословов. Герцог Беррийский, заказавший его для одного из своих часословов (ок. 1400 года), затем (в 1408 году) повелел изваять его в портале церкви Невинноубиенных, избранной им в качестве усыпальницы[255]. В Англии еще сто лет назад насчитывалось до пятидесяти фресок XIV–XV веков, нарисованных зачастую на стенах скромных часовен, где изображалась легенда о трех мертвых и трех живых. В викторианскую эпоху половина из них была уничтожена: они шокировали тогдашних пасторов[256]. Историк Филиппа Тристам, сообщившая эти подробности, добавляет, что хотя в Англии XV века известны лишь две полных версии этого рассказа — два стихотворения, одно из которых приписывается Оделэ, а другое принадлежит Генрисону,— но зато ссылки на него встречаются во множестве сочинений. Таким образом, публике, хорошо с ним знакомой, было вполне достаточно намеков[257]. Что касается Швейцарии, Германии и Нидерландов, то в этих странах сюжет, ставший общеевропейским и повлиявший на Дюрера и Кранаха, также получил распространение[258]. На рисунке, приписываемом Дюреру (Альбертина, Вена), явственно подчеркнут комический аспект. Трупы уже не располагаются перед охотниками неподвижно — они яростно набрасываются на них. Лошади встают на дыбы, всадники падают навзничь. Этот иконографический прием не был новым. Но Дюрер придал ему небывалую выразительность, показав в движении не просто покойников, но «самоё костлявую в трех экземплярах, набрасывающуюся одновременно на трех всадников»[259].

Богатое воображение Дюрера не должно заслонять от нас назидательную функцию, которую нес этот рассказ в том виде, в котором он чаще всего преподносился публике. Французские стихотворения XIII и начала XIV века, стихотворение Генрисона конца XV века и бóльшая часть английских настенных росписей

[252] То же мнение см.: B. Roy, *La Danse...* в *Le Sentiment de la mort...* p. 125.
[253] A. Tenenti, *Il Senso...* p. 412–413.
[254] E. Male, *L'Art...* p. 355–358.
[255] *Ibid.*
[256] Ph. Tristam, *Figures...* p. 15–16, 163.
[257] *Ibid.*, p. 163–167.
[258] A. Tenenti, *Il Senso...* p. 413; K. Kunstle, *Die Legende...*; G. Servières, «Les formes artistiques du Dict des trois morts et des trois vifs» в *Gazette des Beaux Arts*, jan. 1926, p. 19–36.
[259] J. Wirth, *La Jeune fille et la mort...* p. 38.



уделяют мало внимания деталям встречи трех живых с тремя трупами; сцена охоты опущена или до крайности упрощена. Участники беседы с каждой из сторон почти неотличимы друг от друга[260]. Напротив, на первом плане почти всегда оказывается макабрический реализм — именно он служил движущей силой морального урока. Последний является определяющим даже в наиболее тщательно разработанных версиях — из пизанской Кампо-Санто, Субьяко или издания Гюйо Маршана. В рассказе, воспроизведенном в этом издании и вложенном в уста отшельника, речи мертвых представляют собой отрывки угрожающих проповедей, в изобилии произносившихся в те времена:

Первый из покойников провозглашает: «Вам предстоит принять смерть. Смерть, увы, столь мучительную, столь горькую и устрашающую, что мертвецы, уже избавленные от нее, никогда на согласились бы ожить, чтобы еще раз умереть такой смертью». Третий обвиняет: «О, безумный и невежественный человек, я вижу тебя, разряженного в разнообразные одежды и платья и во всякие вещи, которые ты воруешь у других, а все вы будете зловонной падалью... Когда я вижу столь ужасные преступления... величайшие излишества, жестокие издевательства над несчастными, изнемогающими от тяжелого труда на твоих полях, совершенно нагими, кричащими и стонущими от голода... я сомневаюсь, чтобы Бог не поразил вас внезапно такой карой, что у вас не будет ни времени, ни пространства просить его о пощаде».

Заключение рассказа вполне соответствует уроку, который предполагалось преподать благодаря ему: «трое полных жизни красивых молодых людей» взывают к своевременно оказавшемуся поблизости кресту, прислушиваются к данному им предостережению и принимают решения, о которых и сообщают лично отшельнику. Столь же показательно, что на кладбище Невинноубиенных, в Кер-Мария и в Клузоне (недалеко от Бергамо) «Рассказ о трех мертвецах и трех живых» и изображение пляски смерти расположены рядом, а в церкви Эннеза (Пюи-де-Дом) эта легенда была нарисована на одной стене, а Страшный суд — на противоположной: два эти сюжета были взаимосвязаны в сознании той эпохи и уже сближались в пизанской Кампо-Санто. В конечном счете, рассказ о трех мертвецах и трех живых выполнял ту же функцию, что и бесчисленные «зерцала», которые тогдашняя литература подносила к исполненным ужаса глазам современников. В английском стихотворении XV века «Зерцало для юных дам, занятых утренним туалетом» в зеркале отражается образ будущего трупа или даже самой Смерти, сурово объявляющий юной красавице:

Несчастная, испуганная, я поражаю тебя ударом палицы.
Ну, подними глаза, взгляни же хорошенько!
Кто взглянет на меня, того бросает в дрожь;
Моя добыча ты, и ты не ускользнешь![261]

260 Ph. Tristam, *Figures*... p. 163–164.
261 *Religious Lyrics 15th* C. I, 40, p. 241 (цит. по: Ph. Tristam, *Figures*... p. 166).

ТАНЦЫ МЕРТВЕЦОВ И ПЛЯСКА СМЕРТИ

Свою «Пляску смерти» Гюйо Маршан озаглавил: «Спасительное зерцало». Таким образом, он также понимал пляску смерти как еще один, особенно убедительный способ призвать к *memento mori*. Действительно, пляски мертвецов, в свою очередь, совершенно не могут быть поняты вне связи со всей педагогикой наказаний. Подобно «Рассказу о трех мертвецах и трех живых», пляски смерти ведут свое начало все от того же вывода — суета сует и всяческая суета — и от того же умаления земных ценностей, вдохновленного *contemptus mundi*. Если феррарский текст, посвященный трем мертвецам и трем живым, действительно относится к XII веку — что кажется мне правдоподобным, — многие из его 45 удачно ритмизованных строф можно рассматривать как предвестие плясок смерти. В таком случае это было бы доказательством единого — монастырского — происхождения двух этих великих тем. Действительно, в этом стихотворении мы читаем:

6) Слабых или могучих,
Смерть не щадит никого,
Глупых так же, как мудрых,
Всех — и до одного.

7) Она не оставит миру
Ни богатого, ни бедняка,
Ни митру и ни порфиру,
Ни епископа, ни царя.

9) Она не пропустит ни старость,
Ни юность во цвете лет.
Ни честных, ни негодяев,
Все, что видит, она берет.

33) Вот тление, смрад и черви.
Вот труп, наводящий страх.
Хочешь или не хочешь,
Единый конец для всех[262].

В предыстории плясок смерти и самóго слова «макабр», появляющегося в XIV веке, еще много неясного. Наиболее правдоподобная гипотеза связывает это прилагательное с именем Иуды Маккавея, научившего иудеев молиться за души умерших. В эпоху, когда церковь стремилась утвердить веру в чистилище, Иуда Маккавей сделался популярной фигурой в церковном дискурсе и — рикошетом — в разговорном языке[263], где его образ был сближен с персонажами преданий о привидениях. В области Блуа «маккавейской охотой» некогда называлась «дикая охота», которую ведут неупокоенные души, жаждущие захватить в плен кого-нибудь из живых. Таким образом, несомненно существовала связь между плясками смерти и народными верованиями в танцующих мертвецов, охотящихся за живыми[264]. Нидерландский монах, около 1350 года переводивший французский роман «Можис д'Эгремон», добавил к исходному тексту показательное сравнение: взяв в плен своего врага, короля Антенора, и многих его рыцарей, герой привязал их к центральному столбу своей палатки, так что они, замечает переводчик, образовали как бы «хоровод мертвецов»[265]. Этот хоровод воспринимался не как игра, а как принуждение. Подобным образом, жители Нижней Германии в Средние века верили, что в день св. Фомы (21 декабря) можно увидеть, как фигуры тех, кому предстоит умереть в сле-

[262] Цит. по: H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche Totendanz*, p. 37–38.
[263] J. Saugnieux, *Les Danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*, Paris, 1972, p. 14–17, 323–326. Ср. также: Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, p. 118.
[264] J. Saugnieux, *Op. cit.* Ср. также: «La Danse macabre» в *Mélanges de linguistique offerts à A. Sauzat*, Paris, 1952, p. 307–311.
[265] *Roman van Melegijs*, Gand, 1889, p. 67 (стихи 14–16); *Le Moyen Age*, 1917–1918, XXIX, p. 162ff; H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 48–49, 180–181; A. Corvisier, *La Danse macabre de Meslay-le-Grenet* в *Bulletin des Sociétés archéologiques d'Eure-et-Loir*, 1969–1970, p. 45.



дующем году, танцуют вместе с покойниками[266]. С XVI века (Лафатер) и до наших дней (Фезе) швейцарские и немецкие эрудиты усматривают связь между плясками смерти и верой в привидения, которые играют на музыкальных инструментах, водят по ночам хороводы и завлекают в свой круг живых[267]. Эта связь кажется вероятной. Но Дж. Вирт справедливо замечает, что в Средние века и эпоху Возрождения не только простые люди, но и высшие слои общества верили в привидения: следовательно, пляски мертвецов могли представлять собой учено-церковное преобразование чрезвычайно давних обычаев и чрезвычайно широко распространенной концепции жизни после смерти.

Э. Маль полагал, что наиболее ранняя пляска мертвецов представляла собой иллюстрацию в жанре пантомимы к какой-нибудь проповеди на тему смерти. Первоначально исполнявшаяся в церкви, она вышла за ее стены, чтобы разыгрываться на подмостках в качестве моралите, что и имело место в 1449 году в Брюгге в «резиденции» герцога Бургундского[268]. Затем — в виде рисунков, гравюр и миниатюр — она стала популярным «комиксом», который донесли до нас многочисленные иконографические свидетельства. В том, что эволюция протекала именно так, нет практически никаких сомнений. Но, быть может, следует подняться еще выше и обнаружить у истоков театрализованных проповедей древние пляски, христианизированные и переосмысленные проповедниками. Осуществить эти изменения было тем легче, что вера в хороводы мертвецов имела чрезвычайно широкое распространение. Во всяком случае, достоверно известно, что в Средние века танцевали в церквах и особенно на кладбищах, причем не только по случаю дней Дураков, Невинноубиенных и т. п.— против этого «соблазна» ополчился Базельский собор (сессия XXI, 1435 год). Было бы полезным собрать досье по этой теме. Хорошо известна легенда о плясунах из Кёльбика, изложенная в Нюрнбергской хронике[269]. В Кёльбике, в Магдебургской епархии, некий священник служил рождественскую мессу. Группа из восемнадцати мужчин и десяти женщин устроила переполох, затеяв песни и пляски на близлежащем кладбище. Священник обратился к ним с увещеваниями. Но они лишь посмеялись над ним и продолжали. Тогда он воззвал к небу, чтобы они были обречены так танцевать в течение целого года. По истечении этого срока архиепископ Магдебургский освободил их от наложенного наказания. Трое из плясунов умерли сразу же, остальные ненадолго их пережили.

Таким образом, правдоподобная гипотеза состоит в том, что церковь нашла новое применение старинным пляскам и христианизировала их, как это произошло с мирскими песнями, которые она превратила в гимны, заменив слова, но сохранив мелодии. Иоганн Бишофф, францисканец из Вены, писавший около

[266] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 49.
[267] L. Lavater, *Trois livres des apparitions des esprits, fantasmes, prodiges*... 1571; W. Fehse, *Der Ursprung der Totentänze*, Halle, 1907, p. 41ff. Ср. также: J. Wirth, *La Jeune fille et la mort*, p. 20–25.
[268] E. Male, *L'Art*... p. 362–363.
[269] W. Stammler, *Die Totentänze*, Leipzig, 1922. Английский вариант той же легенды см.: R. Brunne, *Handlynge Synne*, Londres, 1903. История, сходная с предыдущей, превратилась в *exemplum*: *An Alphabet*... p. 151.

1400 года, сообщает, что в его время танцы по случаю Пасхи были очень популярны во всех слоях общества и их насчитывалось до двадцати. К несчастью, он описывает лишь два из них: в первом Христос вел избранных в рай, во втором дьявол уносил в ад тех, кто не соблюдал десять заповедей[270]. Вполне вероятно, что один из остальных восемнадцати танцев имел отношение к смерти. Впрочем, Э. Маль утверждает, основываясь на одном документе 1393 года, что в этот год пляска мертвецов была исполнена прямо в церкви Кодбека[271].

А в исторической перспективе не следует ли вспомнить о похоронных плясках, известных множеству культур и угадываемых в арагонской Испании, где в Средние века сохранялись традиции макабра, унаследованные от морисков? В начале XV века на пиршествах в честь коронации королей Арагона давались представления на тему смерти, сопровождаемые пантомимой. Еще и в наши дни в Вержесе, провинция Жерона, молодые люди, изображающие скелеты, на Страстной неделе исполняют пляску смерти под аккомпанемент тамбуринов[272]. К этому можно добавить то, что нам теперь известно о каталанской «Dansa de la mort»[272a], которую не следует путать ни с кастильской «Dança general de la muerte»[272b], о которой речь впереди, ни с каталанским переводом 1497 года текста на ту же тему с кладбища Невинноубиенных.

«Dansa de la mort» позволяет непосредственно проследить христианизацию церковью (а в данном случае — конкретно монахами) похоронных обрядов, несомненно, восходящих к глубокой древности. Текст и музыка этой пляски дошли до нас благодаря рукописи «Алая книга» (XIV век), сохранившейся в Монтсеррате и пережившей наполеоновское опустошение[273]. Будучи недавно заново исследованы, они приобрели актуальность: в 1973 и 1978 годах эта пляска была исполнена в церкви Монтсеррата, а в 1978 году — в Барселоне, Сенте, Этампе, Кёльне, Кирхенхайме и Берлине в рамках «недель Каталонии». Вот ее суровые наставления в переводе с латыни (*Ad mortem festinamus...*):

ПРИПЕВ (торнада):
Все мы к смерти спешим,
Перестанем же грешить, перестанем же грешить.

СТРОФА (кобла):
Я хочу говорить о презрении к миру,
Чтобы люди не прельстились мирской суетой,
Пришло время восстать от коварного смертного сна.
от коварного смертного сна.

Все мы к смерти спешим...

Скоро закончится краткая жизнь:
Придет быстрая смерть и не пощадит никого.
Смерть убивает всех. Не жалеет она никого.
не жалеет она никого.

Все мы к смертн спешим...

[270] Vienne, National Bibliothek. Ms n° 2827, f° 252; J. M. Clark, *The Dance...* p. 110–111. Я не разделяю мнения Кларка, который полагает, что слово «пляска» должно в данном случае пониматься исключительно в «переносном» смысле.
[271] E. Male, *L'Art...* p. 361–362.
[272] J. Saugnieux, *Les Danses...* p. 50–51; N. D. Shergold, *A History of the Spanish Stage*, Oxford, 1967, p. 119.
[272a] «Пляска смерти».
[272b] «Всеобщая пляска смерти».
[273] Хранится в библиотеке Монсеррата (ms 1, 27[r°], f° 28[v°]). Ср.: *Analecta montserratensia*, I, 1917, p. 184–192; O. Martorell, *Les danses i els cants del Libre Vermell de Montserrat* в *Serra d'Or*, dec. 1978 (библиография).



Если не обратишься ты, если не будешь смиренным,
Если ты не изменишь жизнь, чтобы делать добрые дела,
Ты не сможешь войти, подобно блаженным, в царство Божие,
подобно блаженным, в царство Божие.

Все мы к смерти спешим...

Когда — в последний день — затрубит труба,
Когда придет Судия,
Он призовет избранных на их вечную родину, а проклятых ввергнет в ад,
а проклятых ввергнет в ад.

Все мы к смерти спешим...

Сколь счастливы будут те, кто будет царствовать вместе с Христом!
Они увидят его лицом к лицу.
Они будут петь: Да святится имя твое, Бог сил,
имя твое, Бог сил.

Все мы к смерти спешим...

Сколь печальны будут обреченные на вечные муки!
Их страдания не закончатся и не истребят их.
Увы, увы! О, несчастные! Никогда им не выйти оттуда,
никогда им не выйти оттуда.

Все мы к смерти спешим...

Пусть все правители нашего времени и сильные мира сего,
И священники, и все вельможи
Станут совсем маленькими. Пусть они отбросят гордыню,
пусть они отбросят гордыню.

Все мы к смерти спешим...

Братья мои, если мы будем, как подобает, созерцать Страсти Господни
И горько плакать,
Он будет беречь нас как зеницу ока и отвратит нас от греха,
и отвратит нас от греха.

Все мы к смерти спешим...

Святая Дева дев, увенчанная на Небесах,
Будь нашей заступницей перед Сыном,
И стань той посредницей, что примет нас после здешнего изгнания,
примет нас после здешнего изгнания.

Все мы к смерти спешим...

«Dansa de la mort» из Монтсеррата не является пляской смерти в точном смысле слова, потому что она не включает в себя диалога между кем-то из живущих, обычно имеющим четко очерченный социальный статус, и Смертью (или, чаще, выступающим от ее имени скелетом), но она проливает свет на этапы ее формирования. Было замечено, что рукопись из Эскуриала, содержащая первый из известных нам текстов настоящей кастильской пляски смерти («Dança general»), изобилует каталанизмами, арагонизмами и даже арабизмами. Отсюда вполне естественно предположить ее связь с предшествовавшей ей каталанской «Dansa de la mort»[274]. Таким образом, в Арагонском королевстве (но, без сомнения, не только там) имело место соединение педагогических приемов проповедников с древними

[274] J. Saugnieux, *Les Danses...* p. 49–52; J. M. Sóla-Sole, *En torno a la Dança General de la Muerte* в *Hispanic Review*, 1968, vol. XXXVI, n° 4, p. 303ff.

похоронными плясками и включение последних в церковную культуру.

В том виде, как она известна нам, «Dansa de la mort» предназначалась для паломников, прибывавших в Монтсеррат. Она исполнялась вечером в церкви, напротив алтаря, вне рамок литургической службы и выступала в качестве приготовления к завтрашней исповеди. Певцы, как кажется, не танцевали, но танцующие подхватывали вместе с ними последнее полустишие каждой строфы и все — поющие, танцующие и толпа паломников — хором исполняли припев. В «Алой книге» из Монтсеррата встречаются самые ранние из известных ныне в Европе хореографических знаков — хрупкое и драгоценное свидетельство очень древней культуры. Они предназначены для *ball rodó*, или круговой пляски (не случайно напоминающей о готической капители Монтсерратского монастыря), с выходами на шаг вперед и назад из круга, сменой направления вправо и влево, подпрыгиваниями, переменами положения тела, короткими остановками и т. д.[275] Музыкальное сопровождение включало в себя в первую очередь волынку, *роту* (разновидность лиры) и *самфойну* (флейту Пана). После процитированных выше строф в «Алой книге» приводится изображение скелета в открытой могиле с подписью: «О Смерть, как горько думать о тебе». Далее следуют семь суждений, по поводу которых возникает вопрос: не исполнялись ли они совместно всеми участниками, которые в таком случае делились на два полухора, бросавших друг другу жестокие упреки такого рода:

Ты станешь гниющим трупом. Почему ты греха не боишься?
Ты станешь гниющим трупом. Почему ты раздут от гордыни?
Ты станешь гниющим трупом. Почему же ты жаждешь богатства?
Ты станешь гниющим трупом. Почему ты одет, словно щеголь?
Ты станешь гниющим трупом. Почему ты стремишься за славой?
Ты станешь гниющим трупом. Почему ты забыл покаянье и исповедь?
Ты станешь гниющим трупом. Так не радуйся горю чужому.

Итак, «Dansa de la mort» соединяла народную традицию с григорианским стилем и может служить примером использования погребального обряда (несомненно, имевшего многовековую историю) в рамках морального урока, направленного к спасению души. Действительно, мы можем отметить в тексте непосредственное упоминание «презрения к миру», обращение к теме Страшного суда и, в конце, к теме трупа.

Как и по ходу предыдущих рассуждений, теперь следует обратиться к пастырским назиданиям о страхе Божием, которые воплощались в подлинных плясках смерти. Я не буду вновь детально излагать историю последних, но остановлюсь на тесных связях, неизменно существовавших между ними и учительствующей церковью. В XIII веке был основан монашеский орден, называвшийся орденом св. Павла, члены которого получили об-

[275] Танцующие могли также располагаться по прямой линии или звездой.



щее наименование «Братьев смерти». На их одеянии была изображена мертвая голова; друг друга они приветствовали формулой: «Думайте о смерти, брат мой». Входя в трапезную, они целовали мертвую голову у ног распятия и говорили друг другу: «Помните о вашем последнем часе, и вы не согрешите». Многие из них ели, сидя напротив черепа, и каждый обязан был иметь его у себя в келье. На печати ордена была оттиснута мертвая голова и слова: *Sanctus Paulus, ermitarum primus pater; memento mori*[276]. Это напоминание помогает понять утверждение Венсана де Бовэ, свидетельствующего, что поэма монаха Элинана «Стихи о смерти», сочиненная около 1190 года, имела большой успех и специально зачитывалась в монастырях[277]. Фактически она уже представляет собой набросок пляски смерти. Сеньор и трубадур, ставший цистерцианцем, Элинан стремится внушить своим современникам спасительную боязнь кончины. Он поручает само́й Смерти — персонифицированной — передать им привет от него и наполнить их души трепетом. Сначала он посылает ее к друзьям, затем к правителям, потом к римским кардиналам. По пути в Вечный город Смерть наносит визит архиепископу Реймса, епископам Бовэ, Нуайона, Орлеана и т. д. Элинан, как и позднейшие авторы плясок смерти, следует земной иерархии, но лишь для того, чтобы подчеркнуть: могила уравнивает всех:

Смерть ждет богатых и убогих —
Хоть короля в его чертоге,
Хоть бедняка на чердаке (стр. XXI).

Черви и ад ожидают тех, кто злоупотреблял богатством и радостями плоти:

Ухоженная плоть, раскормленное тело —
Их съел ужасный червь, и пламя их одело (стр. XXIX).

Из этого следует вывод, который мог бы быть сделан в какой-нибудь проповеди: «Прочь, наслажденье! Роскошь, прочь!.. Гороховая каша мне милее»[278].

В середине XIII века Робер Леклерк в свою очередь написал поэму под тем же заглавием, что и Элинан,— «Стихи о смерти». Две поэмы весьма близки и по сути. Теперь поэт посылает смерть сначала в Аррас, где она посещает простых людей и вельмож, а потом — к папе и королю, чтобы призвать их к покаянию[279]. Однако еще лучше панорама человеческих судеб — один из характерных признаков плясок смерти — представлена в латинских поэмах, известных под общим названием «Vado mori»[279a], наиболее ранняя сохранившаяся версия которых относится к XIII веку[280]. Драматическая формула «я иду умирать» произносится поочередно королем, папой, епископом, солдатом, врачом и логиком, богачом и бедняком, мудрецом и безумцем и т. д.[281] Следует отметить, что ирония, зачастую присущая пляскам смерти и особенно ярко проявившаяся к концу их истории, угадывается

[276] Святой Павел, первосвященник отшельников: помни о смерти (лат.). R. P. Helyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, Paris, 1850, vol. III, p. 145–147. Орден был распущен Урбаном VIII в 1637 г.
[277] *Speculum historiale*, XXIX, 108; J. Saugnieux, *Les Danses*... p. 28.
[278] *Les Vers de la mort par Hélinant, moine de Froidmont*, Paris, 1905.
[279] Robert le Clerc, *Li Vers de le Mort*.
[279a] «К смерти иду я».
[280] B. Mazarine, n° 980. Маль датировал его началом XIV в. (E. Male, *L'Art*... p. 361). Стихотворение состоит из 35 двустиший, каждое из которых заканчивается словами *vado mori*.
[281] Текст см.: H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 323–325.

уже и здесь: врачу не помогает ни одно снадобье; логик научил других строить заключения, но приход смерти становится заключением для него; сладострастник обнаруживает, что роскошь не увеличивает продолжительность жизни.

«Vado mori», рукописи которой недавно были обнаружены в крупнейших библиотеках Европы, как кажется, имеет французское происхождение. Так, парижский текст XIII века не содержит упоминания об императоре. С другой стороны, утверждение Э. Маля, видевшего в пляске смерти создание французов[282], более не кажется убедительным. Во всяком случае, тезис, согласно которому первый текст пляски смерти якобы принадлежит парижскому поэту Жану Ле Февру, в чьей «Передышке смерти» (1376) есть такие стихи: «Я сочинил макабрский пляс / Вовлекающий всех людей в свой танец / И отправляющий их в яму»[283], ныне отвергается.

Даже если фреска, нарисованная в 1424 году на стене кладбища Невинноубиенных, послужила источником иконографической традиции изображения плясок смерти, сама тема была известна и ранее. В 1421 году французский хронист так описывал бедствия того времени: «Уже четырнадцать или пятнадцать лет тому, как началась эта горестная пляска; и бо́льшая часть вельмож умерли от меча или яда или еще какой-либо противоестественной смертью»[284]. Подразумевается, что предшественниками картины с кладбища Невинноубиенных были тексты и изображения, не дошедшие до нас. Поэтому вполне правдоподобным выглядит утверждение Х. Розенфельда, датирующего появление первого стихотворения, посвященного пляске смерти, 1350 годом и локализующего его в доминиканском монастыре Вюрцбурга. Оно состоит из следующих друг за другом монологов (на латыни), вложенных в уста различных персонажей (папы, императора, кардинала и т. д.), принужденных войти в погребальный хоровод, и снабжено иллюстрациями. В рукописи середины XV века, сохранившейся в Гейдельберге, это стихотворение приведено вместе с более тщательно разработанным немецким текстом, представляющим собой уже настоящую пляску смерти с рифмованными диалогами (в форме четверостиший) между смертью и представителями различных общественных слоев, начиная, как всегда, с папы и императора. Основываясь на данных текстового анализа, Х. Розенфельд относит и этот документ примерно к середине XIV века[285].

Но стоит ли уделять такое пристальное внимание вопросу о стране происхождения и точном времени появления плясок смерти? Долго считалось, что кастильская «Dança general» происходит от «Пляски смерти», опубликованной в 1485 году Гюйо Маршаном, последняя же, в свою очередь, представляет собой переработку сюжета с кладбища Невинноубиенных. Но в настоящее

[282] E. Mâle, *L'Art...* p. 389.
[283] *Le Respit de la Mort par Jean Le Fèvre*, Paris, 1969, p. 113.
[284] Цит. по: L. P. Kurtz, *The Dance of Death*, p. 215; J. Wirth, *La Jeune fille et la mort...* p. 25.
[285] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche...* p. 60–66, 89–92, 307–323; Documents à la Bibl. Univ. de Heidelberg (Cod. Pal. 314). Версия о немецком происхождении оспаривается, см.: W. Stammler, *Der Totentanz*, Munich, 1948, p. 9–18; E. Dubruck, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance*, Londres-La Haye, p. 22–23.



время испанисты склонны подчеркивать ее оригинальность и первичность — вплоть даже до отнесения ее примерно к 1400 году[286]. Таким способом французы, немцы, испанцы — не без налета шовинизма — стремятся захватить приоритет в изобретении популярной темы. В конце концов, вопрос о стране происхождения (вполне возможно, что последующие открытия еще скорректируют наши представления на этот счет) не так важен, как тот факт, что этот сюжет носился в воздухе и и рано или поздно должен был воплотиться в различных областях католической Европы XIV века. Разумеется, невозможно отрицать, что «Пляска смерти», изображенная в 1424 году на кладбище Невинноубиенных, и сопровождавшие ее стихи имели огромное влияние за пределами Франции, особенно в Северной Германии. Но в первую очередь необходимо понять, что коллективное сознание находилось в поисках иконографического и текстуального воплощения этого сюжета, к которому приближались и легенда о трех мертвецах и трех живых, и спор души с телом, и «Vado mori», и трансформация церковью старинных плясок в игравшие важнейшую воспитательную роль скетчи без слов.

На нынешнем уровне наших знаний в Европе насчитывают не менее 80 плясок смерти XV–XVI веков (существующих или разрушенных), нарисованных в виде фресок или изваянных, иногда также вышитых на гобеленах или мантиях или воспроизведенных в витражах: 22 в Германии (включая Эльзас, Австрию, Эстонию и Истрию), 8 в Швейцарии, 6 в Нидерландах, 22 во Франции, 14 в Англии, 8 в Северной Италии. Ни одна из них не старше 1400 года — возможно, и в этом случае текст предшествовал изображению. Зато еще около тридцати плясок были созданы в XVII, XVIII и даже XIX веках — прежде всего в Германии, Австрии и Швейцарии[287]. Этот предварительный подсчет, безусловно, не исчерпывает проблему распространения пляски смерти. В таких странах, как Испания или Португалия, где ее не рисовали и не высекали в камне, она, тем не менее была известна в виде текстов (изредка сопровождавшихся иллюстрациями)[288]. Аналогичным образом, Дания и Швеция были хорошо знакомы с ней благодаря книгам и гравюрам, пришедшим из Германии[289]. Таким образом, нельзя недооценивать значимость рукописных, а позже — печатных книг, часто иллюстрированных, благодаря которым по всей Западной и Центральной Европе распространилась тема пляски смерти и ее нравственные уроки. Особенно это относится к немецким «блочным книгам» (*Blockbuch*) XV века, названным так потому, что каждая их страница — текст и иллюстрации — ксилографировалась с цельного куска дерева. Такая технология, предшествовавшая изобретению в 1455 году Гутенбергом подвижных литер, продержалась после этого события еще более полувека. Самый ранний из *Blockbuch*'ов,

[286] J. Saugnieux, *Les Danses*... p. 42–52. Имеются важные сходства между «Dança general» и пляской с кладбища Невинноубиенных в передаче Гюйо Маршана.

[287] Эти цифры получены соединением данных, взятых из: L. P. Kurtz, *The Dance*... p. 70–154; A. Tenenti, *La Vie*... p. 90–91; H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 347–363.

[288] Ср.: M. Martins, *Introducão histórica a vidência do tempo e da morte*, 2 vol., Braga, 1969, I, p. 171ff., II, p. 32, 225ff.

[289] L. P. Kurtz, *The Dance*... p. 116–117.

посвященных *Toten Dantz*[289a], датируется 1465 годом, принадлежал он пфальцскому курфюрсту[290]. Два других, получивших широкое распространение, появились в конце XV века; один из них был издан в Ульме (или в Гейдельберге), второй — в Майнце[291]. Итак, следует рассмотреть два основных канала распространения в Европе темы плясок смерти и ее изображений: французский и немецкий.

Широчайшая популярность «Пляски смерти» с кладбища Невинноубиенных (1424), которую Гюйо Маршан и другие издатели (Пьер Ле Руж, Антуан Верар),воспроизводили, допуская некоторые вольности в отношении стихов и фигур[292], привела, как мы говорили, к убеждению, что этот сюжет имеет французское происхождение. Действительно, композиция, изображенная на стенах парижского кладбища, прямо или косвенно повлияла не только на пляски смерти из Кер-Мария (ок. 1460), Лашез-Дьё (ок. 1470), Лаферте-Лупьер (конец XV века), Меле-ле-Грене (до 1540)[293] и т. д., но и на множество воплощений за пределами Франции, разумеется, с различными отступлениями от образца: на лондонском кладбище Искупления в 1430-е годы, в Любеке в 1463 году, в Берлине в 1484 году. С другой стороны, именно текст, сопровождающий фреску с кладбища Невинноубиенных, в 1497 году перевел на каталанский королевский архивариус Микель Карбонелл, приписавший его авторство «доктору и парижскому канцлеру Иоанну Климаху, или Климажу»[294]. Эта не вполне точная атрибуция отсылала к Матьё де Клеманжу (†1434), парижскому профессору, сочинения которого наряду с произведениями Жерсона фигурируют в датированной 1429 годом рукописи, содержащей именно «стихи о пляске смерти как они есть на кладбище Невинноубиенных»[295]. Следовательно, нет ничего удивительного, что текст «Пляски» Карбонелла очень близок к тексту Гюйо Маршана, в свою очередь воспроизводящему все те же стихи с кладбища.

Если представления пляски смерти в Северной Германии сохраняли зависимость от парижского образца, то в Швейцарии, Эльзасе, Южной Германии и даже в (Северной) Италии они испытали влияние текстов из Вюрцбурга, немецких иллюстраций и *Blockbuch*'ов XV века. Этот второй канал, пересекавшийся с первым, стал источником, в частности, двух базельских композиций (на доминиканском кладбище ок. 1440 года и в Клингентале в 1460–1480-х годах)[296]. Таким образом, Базель оказался той точкой, где сошлись две великих европейских дороги пляски смерти, и, в свою очередь, стал центром ее распространения. В публикации Гюйо Маршана 1485 года не нашлось места мертвым музыкантам. Зато он включил их во второе издание. Полагают, что это добавление он позаимствовал у базельского образца и — шире — из германской иконографической традиции[297]. Да,

[289a] Пляска смерти (нем.).

[290] Сохранился в университетской библиотеке Гейдельберга (Codex. Pol. germ. 438). Текст см.: W. L. Schreiber, *Der totentanz, Blockbuch von etwa 1461*, Leipzig, 1900.

[291] J. M. Clark, *The Dance...* p. 85–87. H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche...* p. 93–95.

[292] B. N. fonds latin, ms. 14904. E. Male, *L'Art...* p. 363, n. 5.

[293] О последней (в Эр-и-Луар) см. превосходную монографию А. Корвизье, цитированную выше.

[294] J. M. Clark, *The Dance...* p. 28–29; J. Saugnieux, *Les Danses...* Отсюда ошибочное приписывание Жерсону.

[295] B. N. fonds latin, ms. 14904; Male E. L'Art... p. 363, n° 5.

[296] По поводу этих двух плясок смерти см. каталог выставки «Der Tod zu Basel» (1979). Недавние исследования изменили представления о порядке их создания. Именно фреска с кладбища, примыкавшего к доминиканской церкви, послужила образцом для клингентальской, а не наоборот.

[297] См. об этом: H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche...* p. 151–152.



в плясках смерти из Лашез-Дьё, Любека и Берлина — две последних созданы под французским влиянием — перед кафедрой проповедника помещен мертвый музыкант. Но, несомненно, лишь потому, что этот мотив уже получил широкое распространение в германоязычных странах. Базельские пляски привнесли нечто действительно новое: на пороге оссуария появились две одушевленных мумии, одна из которых играет на дудочке, другая — на тамбурине. В *Blockbuch*'е 1465 года один из мертвецов, сидящий напротив папы, играет на волынке. Позже в ульмском (или гейдельбергском) *Blockbuch*'е (ок. 1485 года) появляется уже целый макабрический оркестр из трех игроков на свирели и трубача. Гюйо Маршану не оставалось ничего, кроме как продолжать в том же духе с различными вариациями. В его издании 1486 года представлены четыре мертвых музыканта, играющих соответственно на волынке, органе, арфе и свирели, причем исполнитель партии свирели заодно бьет в барабан. Что касается роли Базеля, напомним, что именно в этом городе уроженец Аугсбурга Ганс Гольбейн-младший, обосновавшийся там в 1515 году, издал «Малый алфавит» (1520) и «Большой алфавит» (1521), в которых инициалы изображены на фоне сцен, заимствованных из плясок смерти (скелеты, набрасывающиеся на людей). В свою очередь, «Алфавиты» были лишь предварительными набросками к большому произведению, появившемуся в Лионе в 1538 году под названием «Призрачные и причудливые образы Смерти». Кроме того, крупнейший швейцарский художник той эпохи, Никлаус Мануэль Дойч, автор изобилующей мертвыми музыкантами бернской «Пляски смерти», также учился в Базеле[298].

Тот факт, что в XV–начале XVI века художники такого масштаба и известные издатели разрабатывали эти темы, свидетельствует об интересе публики — интересе, возрастанию которого они, разумеется, способствовали. Одна из голландских карточных колод XV века изображает 34 человека из различных слоев общества — от императора до самого последнего слуги,— а также Жизнь, пускающую мыльные пузыри, и, конечно же, Смерть[299]. Пляска смерти, изображенная в 1463 году на стенах Любекской Мариенкирхе (разрушенной в 1942 году), способствовала выходу в этом городе нескольких иллюстрированных изданий *Totentanz*'а, появившихся в 1489, 1496 и 1520 годах. Последнее из них легло в основу датской версии 1536 года[300]. Насчитывается 16 французских рукописей, в основном XV века, воспроизводящих текст «Пляски смерти» с кладбища Невинноубиенных. Четырнадцать содержат только текст; две украшены миниатюрами, в шести приведена также «Пляска смерти женщин». Что же касается первопечатных изданий, усилиями Гюйо Маршана, Антуана Верара, Пьера Ле Ружа и др. популяризировавших обе пляски во франкоязычных областях, то их число до-

[298] *Niklaus Manuel Deutsch. Maler. Dichter. Staatsmann*, Berne, 1979, p. 252–267, pl. 57–71. Пляска смерти Никлауса Мануэля Дойча была разрушена и известна нам только благодаря копиям.
[299] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 18. Известна колода карт 1392 г. с рисунками на макабрические темы, принадлежавшая королю Франции Карлу VI. Ср.: H. R. d'Allemagne, *Les Cartes à jouer du XIV^e au XVI^e siècle*, Paris, 1906.
[300] J. M. Clark, *The Dance*... p. 82–83.

стигает полутора десятков за одни только 1485–1500 годы — сначала в Париже, а вскоре после этого в Лионе, Труа, Женеве и Тулузе[301]. Кроме того, сохранилось двенадцать списков английской версии пляски с кладбища Невинноубиенных. В Англии, где Реформация относилась к макабрической иконографии скорее враждебно (так, росписи на лондонском кладбище Искупления были в 1549 году уничтожены по приказу лорда-протектора Сомерсета), даже в конце XVI века продолжали торговать «Песнями и плясками Смерти», каждая из которых представляла собой отдельную страницу со стихами и рисунками — последние часто делались под влиянием гравюр Гольбейна, имевших широкий успех. Только за период 1538–1562 годов известно одиннадцать изданий «Образов...», не считая подражаний и подделок[302]. Эти несколько деталей позволяют, наряду с приведенными выше, оценить место, которое в сознании западноевропейцев XV–XVI веков занимала тема пляски смерти.

В структурном отношении пляска смерти представляет собой шествие — следовало бы даже сказать «процессию» — различных людских судеб, идущих к смерти. Каждый из живых людей, принимающих участие в этом шествии, против своей воли увлекаем одушевленной мумией, зачастую обозначающей танцевальные па. Эта общая схема, естественно, допускала различные вариации в зависимости от места, времени и даже пространства, которым можно было располагать. Количество персонажей, приглаенных мертвецом или самой Смертью вступить в мрачную процессию, в целом увеличивалось по мере того, как росла популярность темы. В Кер-Мария их только 23. Впрочем, первоначальный (?) латинский текст и его немецкое переложение также ограничивались лишь 24: именно это число обнаруживается в Любеке и Лашез-Дьё. В Берлине их 28. На кладбище Невинноубиенных, согласно Гюйо Маршану, их было 30. Количество сцен, изображающих лицом к лицу живого и мертвеца, достигает 33 в «Dança general» и 38 в двух *Blockbuch*'ах конца XV века. На базельских фресках, созданных несколько раньше только что названных произведений, их было даже 39. Вполне понятно, что Гюйо Маршан, окрыленный успехом своего издания 1485 года, через год повторил его, увеличив дозу за счет добавления пляски женщин и введения десяти новых персонажей в пляску мужчин. В первом издании «Образов...» Гольбейна (1538) насчитывается в общей сложности 40 небольших гравюр. Правда, на семи из них (изображающих сотворение мира, Страшный суд, герб Смерти и др.) нет традиционного диалога между живым и его собеседником с того света. Зато в издании 1545 года появляются восемь новых персонажей. Пик инфляции пришелся, кажется, на «Dança de la muerte», вышедшую в 1520 году в Севилье и представляющую

[301] L. P. Kurtz, *The Dance...* p. 25–69; J. Saugnieux, *Les Danses...* p. 123–128.
[302] A. Tenenti, *Il Senso...* p. 162.



собой расширенную переработку «Dança general»: здесь в бесплодную дискуссию со Смертью вовлечены 58 человек.

Соблюдая достаточно строгий иерархический порядок, пляски смерти, которые нужно читать слева направо, обыкновенно начинаются с папы и отправляют в конец танцующей процессии или по крайней мере поближе к последним местам, во-первых, крестьянина, а во-вторых, мать и дитя: недвусмысленное изображение социальной лестницы. Служители церкви, как правило, либо в полном составе располагаются впереди, либо предшествуют мирянам, чередуясь с ними. Первый вариант иллюстрируется берлинской «Пляской» и двумя немецкими *Blockbuch*'ами конца XV века: в них все духовные особы помещены перед представителями светского общества. Второй вариант встречается чаще: священнослужитель и труп, с которым он танцует нечто вроде «полонеза», предшествуют паре, состоящей из мирянина и одушевленной мумии. Так, папа идет впереди императора, архиепископ — впереди рыцаря, епископ — впереди оруженосца. Но это правило строго соблюдается лишь на самых верхних уровнях иерархии. По мере отдаления от знатнейших представителей сутаны и меча начинаются отступления: вступает в свои права воображение. На кладбище Невинноубиенных между монахом (№ 20) и кюре (№ 26) втиснуты ростовщик, врач, влюбленный, адвокат и менестрель. На доминиканском кладбище в Базеле только девять персонажей из 39 представляли церковь. В рамках неизменной общей схемы допускалось немалое разнообразие: только в берлинской пляске участвует супруга трактирщика; еврей, турок, язычник и язычница появляются только в Базеле; повар, присутствующий в латинском тексте из Вюрцбурга и его немецкой вариации, также участвует в базельских процессиях. Что касается «Dança general», то она включает троих персонажей, привычных для тогдашней Испании: раввина, врача-мусульманина (*alfaqui*) и хранителя святилища (*santero*). Будучи отражением своей эпохи и ее социальных представлений, пляски смерти, как правило, не удостаивали вниманием селян и ремесленников. С этой точки зрения «Dança de la muerte» с ее 58 персонажами выглядит скорее исключением, подтверждающим правило. Действительно, по сравнению с «Dança general» в ней присутствуют 25 новичков, набранных из числа простых людей — торговцев, ремесленников, странников: портной, речник, сапожник, булочница, торговка пирожными, бродяга и т. д. Кроме того, в конце «Dança de la muerte» (и «Dança general») упомянуты «все остальные», которых невозможно перечислить. Эта оговорка, отсутствующая в большинстве плясок смерти, представлена также в *Blockbuch*'ах 1490-х годов: 38-я сценка оставлена в них для всех забытых, к какому бы слою общества они ни относились,— весьма уместная предосторожность, ибо уж смерть-то не забывает никого.

Женщины, подобно ремесленникам и крестьянам, занимают более чем скромное место в плясках смерти,— за исключением, естественно, той, которую им специально посвятил Гюйо Маршан, основываясь на вполне заурядном стихотворении Марциала Овернского (†1508)[303]. Иногда их даже нет вообще, как на кладбище Невинноубиенных, в Кер-Мария и в «Dança general». Их присутствие едва заметно в Любеке (два женских персонажа из 24), Лондоне (три из 35), Лашез-Дьё (три из 24), в *Blockbuch*'ах (три из 38). Напротив, оно несколько значительнее в тех произведениях, которые, как кажется, основаны на текстах из Южной Германии (Вюрцбург) — латинском и немецком. Сами эти тексты отводят женщинам четыре места из 24. На доминиканском кладбище в Базеле их восемь из 39, в «Образах...» Гольбейна — восемь из 34. Наоборот, в «Dança de la muerte» на 58 персонажей только три женских имени. Впрочем, анонимный автор этой поэмы также испытывал по этому поводу угрызения совести, поэтому прямо перед описанием танца папы со Смертью он поместил торжественную речь, с которой та обращается к двум чересчур нарумяненным молодым девушкам, силой вовлекая их в хоровод[304].

В целом пляски смерти были продуктом господствующей культуры своего времени и, подобно ей, рассматривали женщин как существа низшего сорта, умалчивая или почти полностью умалчивая о них. Если женщины и включались в число персонажей, то либо им отводилась второстепенная роль в социальной иерархии (императрица — в Германии,— королева, герцогиня, графиня, супруга буржуа или трактирщика), либо подчеркивалось, насколько их женская сущность предрасполагает к смерти (юная девушка, старуха, мать, которую кончина отрывает от детей). Таким образом, социология плясок смерти подталкивает к выводу, которого обычно не делают: если не считать отдельных находок, они мало отличаются друг от друга. В их основе, несомненно, лежала гениальная идея. Но впоследствии стереотип в большинстве случаев возобладал над оригинальностью.

Следует ли, обращая анализ в ином направлении, проводить различие между танцами мертвецов и плясками Смерти и продолжать думать, как это было в течение долгого времени, что первые предшествовали вторым?[305] В таком случае композиция с кладбища Невинноубиенных будет пляской мертвецов, в которой каждый из персонажей вовлекается в хоровод своим потусторонним двойником. Напротив, «Образы...» Гольбейна будут в конечном счете представлять собой (удачный) переход от пляски мертвецов к серии жанровых сценок, в которых уже сама Смерть затевает с людьми разнообразные игры, в которых ей обеспечен легкий выигрыш. Но в самом ли деле творение Гольбейна — подлинная пляска смерти? Вообще говоря, действитель-

[303] Помимо прочего, автор «Vigiles de Charles VII» и «Arrêts d'amour».
[304] J. Saugnieux, *Les Danses*... p. 184–185.
[305] Таково было мнение Маля (*L'Art*... p. 365–366), поддержанное Хёйзингой (*Le Déclin*... p. 150), Корвизье (*La Danse*... p. 46) и Соньё (*Les Danses*... p. 20), уточненное Раппом (*La Réforme religieuse*..., p. 59) и отвергнутое Кларком (*The Dance*... p. 109–110). Я присоединяюсь к точке зрения последнего.



ное положение дел представляется более сложным: в течение всего этого периода авторы, зрители и читатели неизменно связывали между собой мертвецов и Смерть в рамках единого и вполне логичного нравоучения.

Тема зеркала, позволяющего заранее увидеть себя такими, какими мы станем после смерти, безусловно, является очень древней: она восходит к монастырским сочинениям и получила впечатляющее воплощение в легенде о трех мертвецах и трех живых. Ту же мысль выражали многочисленные изваяния трупов в церквах и изображения женщины перед зеркалом в украшенных миниатюрами рукописях. Наконец, мы знаем, что сам Гюйо Маршан назвал свою пляску смерти «спасительным зерцалом». Значит ли это, что его читатели, глядя на императора, провозглашающего: «Надо вооружиться киркой, заступом и саваном» и танцующего с трупом, держащим как раз эти мрачные принадлежности, видели в этом последнем образ того, во что однажды превратится могучий правитель? Сомневаться в этом тем больше оснований, что термин «зерцало» применялся в конце Средних веков к любым разновидностям назидательных сочинений — «Зерцало князей», «Зерцало судей» и т. д. Его постоянно использовали францисканцы. Оно означало «нравоучение». Поэтому не следует однозначно воспринимать трупы из плясок смерти как образы будущего для тех живых, в паре с которыми они танцуют. В противном случае как быть с мертвыми музыкантами, которые, сидя перед кафедрой проповедника, приглашают людей влиться в мрачную процессию? Мертвецы из этих плясок выступали скорее как слуги (с взаимозаменимыми функциями) Смерти, которая задолго до этого — и отнюдь не в конце XV века — превратилась в весьма грозную особу. Именно ее монах Элинан посылал к своим друзьям, к монархам и епископам, чтобы наполнить их души спасительным трепетом. Именно она парит над грудой тел на пизанском Кампо-Санто. Именно она, поднявшись на колесницу, движется, грозная и непобедимая, в многочисленных «триумфах Смерти» XV века, о которых пойдет речь ниже. Она, всё она фигурирует в германских четверостишиях из Вюрцбурга и в кастильской «Dança general». Наконец, именно она разговаривает с крестьянином в замечательном сочинении начала XV века «Богемский землепашец».

Этот текст, часто рассматриваемый как лучшая немецкая проза до Лютера, дошел до нас в шестнадцати рукописных редакциях и семнадцати различных изданиях XV и первой половины XVI века[306]. Его автором, по-видимому, был школьный учитель и общественный нотариус из Сааца (Богемия) Иоганнес фон Тепл, в августе 1400 года потерявший молодую жену. Землепашец, говорящий от имени автора, страстно обличает Смерть: Вы, бросает он ей, «свирепый губитель всего человечества,

[306] По поводу «Богемского землепашца» я отсылаю к весьма информативной статье: R. M. Kully, «Dialogus mortis cum homine. Le laboureur de Bohême et son procès contre la mort» в *Le Sentiment de la mort*... p. 141–167. Это сочинение, подробно изучаемое за рубежом, всё еще остается малоизвестным во франкоязычных странах.

коварный гонитель всего мира, жестокий убийца всех людей... Растворитесь во зле, исчезните...» (гл. I). С явным волнением рассказывает он о безупречной жене, которая была у него отнята: «Я был ее любовью, она — моей... неиссякаемой радостью моих глаз... моим щитом от всяческих невзгод... моей волшебной палочкой... моим драгоценнейшим сокровищем... Она была прекрасна и чиста» (гл. IV и IX). Это редкая для немецкой литературы той эпохи и прелестная похвала супружеской любви. Но Госпожа Смерть (хотя следовало бы переводить «Господин Смерть», потому что по-немецки это слово мужского рода) — не из тех, кто лезет в карман за удачными возражениями; по ходу разговора она наносит тяжелые ответные удары. Из обвиняемой она превращается в надменного прокурора и обзывает своего собеседника «идиотом», обращаясь за аргументами к «здравому смыслу»:

Если бы с того дня, как был вылеплен из глины первый человек, мы не стали бы сдерживать увеличение и умножение числа людей на земле, животных и червей в пустынях и в диких вересковых зарослях, похотливых чешуйчатых рыб в волнах, никому не было бы житья из-за мелких жалящих мошек, никто не осмеливался бы выйти из дома из-за волков; люди, животные, все твари земные съели бы друг друга, ибо был бы великий голод, и земля стала бы для них тесна (гл. VIII).

Госпожа Смерть замечает также, что унесла супругу землепашца в 1400 году, то есть в святой год: та будет сразу же взята на небо (гл. XIV). Как бы то ни было, великая жница провозглашает, что она «Божье создание» и трудится для Него (гл. XVI). Крестьянину, упорно отстаивающему право каждого на жизнь и счастье, она возражает, используя классический арсенал женоненавистников: женщина — гниль[307], она аморальна (гл. XXIV, XXVIII). Согласно обычному сценарию диспутов того времени, ссора заканчивается перед судом Бога, который не принимает сторону ни одного из тяжущихся: жена была дана землепашцу не в наследство, но лишь в кредит. Смерть похваляется своим могуществом, но и она получила его только в аренду, «она кичится властью, которая ей не принадлежит». Вывод: «всякий человек должен отдать свою жизнь смерти, тело — земле, а душу — нам» (гл. XXXIII).

Всё ту же Смерть — в разгар работы — мы видим в любопытнейшей поэме «Вкушение райского яблока», датируемой серединой XV века; многие ее образы, вероятно, испытали влияние рисунков и стихов хоровода мертвецов из монастыря в Амьене, выполненного в 1450 году (уничтоженного в 1817 году)[308]. Источником содержащегося в ней диалога между Смертью, матерью и умирающим ребенком послужили наиболее ранние литературные версии пляски смерти — латинская и немецкая[309]. Таким образом, связь между пляской смерти и рассматриваемой

[307] См. цитату на с. 61.
[308] Издано Курцем (Нью-Йорк, 1957) и исследовано в статье: A. Monteverdi, «Le Mors de la pomme» в *Archivum romanicum*, 1921, p. 110–134.
[309] H. Rosenfeld, *Die mittelalterliche*... p. 64–65.



поэмой не вызывает сомнений. В поэме смерть опять-таки персонифицирована. Она родилась в момент первородного греха. Вооруженная тремя стрелами и печатью Господа, она получила полную власть над людьми. И вот мы видим ее за работой, помогающей Каину убить Авеля, поражающей папу посреди его свиты, рыцаря в гуще битвы, юную девушку перед зеркалом и т. д. Это та же концепция Смерти — безжалостной властительницы, которая представлена в «Часослове» Симона Востра (1512). В духе образца, заданного «Вкушением яблока», резчик блеснул целой россыпью вариаций и новых находок: Смерть сбрасывает каменщика с лесов, помогает разбойнику убить свою жертву... палачу — повесить разбойника[310]. Э. Маль резонно предположил, что французские сочинения, только что упомянутые нами, были известны Гольбейну. Ведь его «большая пляска смерти» в действительности отступает от классической модели и представляет собой не столько пляску, сколько вереницу сведенных воедино жанровых сцен — как тех, что представлены уже во «Вкушении яблока» и «Часослове» Симона Востра, так и изобретенных им самим: Смерть, помогающая Адаму обрабатывать землю, сопровождающая императрицу во время прогулки, идущая рядом с пахарем и подгоняющая его лошадей. Так персонифицированная Смерть даже наиболее поздних образцов иконографии макабра продолжала традицию далекого прошлого. И, в конечном итоге, если встать на точку зрения людей прошлого, нет оснований различать пляски мертвецов и пляски Смерти. Кстати, на этот счет имеется неоспоримое свидетельство: оно принадлежит бенедиктинцу Джону Лидгейту, который, приехав во Францию, увидел фрески на кладбище Невинноубиенных, обсудил их значение с парижскими церковниками и перевел стихи оттуда на английский. Он воспринял эту пляску мертвецов как пляску Смерти, доказательством чему служат его переводы подписей под картинами: «Сначала смерть говорит папе...», «Смерть вновь говорит отшельнику...» и т. д. По мнению Лидгейта, именно Смерть как таковая разговаривала с живыми.

Обращение Гольбейна с пляской смерти было весьма вольным. Этого выражения нет в названии его публикации 1538 года, озаглавленной «Призрачные и причудливые образы Смерти, столь же изысканно нарисованные, сколь и искусно придуманные». Оно отсутствует также в латинской и итальянской версиях его труда и появляется лишь в нескольких немецких переработках, где фигурирует слово *Todtentanz*[311]. Точно так же и бернская «Пляска смерти», созданная Никлаусом Мануэлем Дойчем в 1516–1520 годах (и разрушенная в 1660 году) лишь отчасти заслуживает этого названия. Место непрерывного и ритмичного шествия пар, объединяющих живого человека и труп, занимает галерея разно-

[310] См. об этом: E. Male, *L'Art*... p. 378–380.
[311] L. P. Kurtz, *The Dance*... p. 195–200.

[312] О бернской «Пляске смерти» см.: C. A. Beerli, *Le Peintre poète N. Manuel et l'évolution sociale de son temps*, Genève, 1953; P. Zinsli, *Der Berner Totentanz des N. Manuel*, Berne, 1953.

образных сцен. Иногда персонажи сгруппированы вместе: папа с кардиналом, император с королем, рыцарь с законником, солдат со шлюхой. На заключительной картине мы видим Смерть с косой в одной руке, луком — в другой — и полным колчаном. Перед ней распростерты на земле десятка два человек обоего пола и всевозможных возрастов, пронзенных стрелами. Слева от нее на слегка расколотом дереве качаются тела повешенных. Важнейшее новшество: художник подписал свое творение и изобразил самого себя с кистью, палитрой и подставкой для рук. Он вносит последние исправления в работу. Скелет, держащий песочные часы, готовится его прервать[312].

Когда Никлаус Мануэль Дойч закончил эту композицию, в Берне еще не восторжествовала Реформация, но восстание Лютера уже началось и религиозное брожение в германоязычных странах достигло немалых масштабов. Отсюда тот яростный антиклерикализм, который вложил в эту картину художник, впоследствии ставший протестантом (и собиравшийся пересказать подписи под картинами на бернском диалекте). Епископ в час кончины исповедуется: «Подобно волку, пожирал я стадо...». Смерть кричит группе монахов: «Вы — кровожадные волки в овечьих шкурах». С папы, которого, словно языческого божка, несут в кресле, она грубо срывает тиару и епитрахиль. Патриарха она бесцеремонно тащит за тесьму шляпы, словно животное, которое ведут на убой, и т. п. Никлаус Мануэль Дойч довел до предела сатиру в адрес духовенства, уже в течении долгого времени угадывавшуюся в плясках смерти. У Гюйо Маршана скелет возвещает кюре, «пожиравшему живых и мертвых», что тот будет съеден червями. Чуть левее мертвец — спутник аббата — говорит ему: «Препоручите свое аббатство Богу. Оно сделало вас толстым и жирным; благодаря этому вы лучше сгниете: самый жирный сгнивает первым». Но и у Гюйо Маршана, и у Никлауса Мануэля Дойча этот антиклерикализм выражает стремление к реформе церкви. Он нисколько не противоречит тому, что пляска смерти представляла собой проповедь, скорее наоборот. Это видно даже в наиболее значимых и наиболее удачных в художественном отношении ее воплощениях. Как Гольбейн, так и Мануэль включили в свои композиции сцены грехопадения и Страшного суда. Первый добавил к ним сотворение мира и земной рай, второй — получение Моисеем десяти заповедей и проповедника с черепом в руках.

Эти картины, обрамляющие собственно-макабрические сцены, придают им подлинный смысл и должны помочь нам избежать их неверного прочтения.

Глава III Двойственность макабра

ПЛЯСКА СМЕРТИ КАК ПРОПОВЕДЬ

[1] E. Male, *L'Art*... p. 366; J. Huizinga, *Le Déclin*... p. 150. Менее однозначные выводы см.: J. Saugnieux, *Les Danses*... p. 20 и особенно A. Corvisier, *La Danse*... p. 51.
[2] Городской музей. Картина рейнской школы. См.: A. Tenenti, *Il Senso*... pl. 17.

То обстоятельство, что пляски мертвых (или Смерти) были проникнуты черным юмором, объясняется двояким моральным уроком, который они стремились преподать: последний час приходит внезапно — отсюда возможный комический эффект неожиданности; он в равной мере поражает молодых и старых, богатых и бедных — отсюда смешные протесты тех, кто считал себя защищенным в силу возраста, положения или богатства. Но поднимается ли эта ирония, подчеркнутая лукавой улыбкой трупов, зачастую весьма зубастых, до социальной сатиры? Такой вывод был сделан слишком поспешно[1]. Разумеется, кончина выглядит менее пугающей для «маленьких людей», чем для сильных мира сего. Это постоянный лейтмотив макабрической иконографии XIV–XVI веков, присутствующий уже на фреске из пизанской Кампо-Санто, где бедняки (напрасно) призывают Смерть, спешащую к группе молодых беспечных богачей. В «Пляске» Гюйо Маршана труп говорит, обращаясь к пахарю: «...в заботах и труде... / Вы прожили с начала Ваших дней /...и вы должны быть благодарны ей, / Что вас спасает от земных тягот». На рисунке XXXVIII из «Образов...» Гольбейна изображен одушевленный труп, явно сочувствующий крестьянину. Он помогает провести последнюю борозду, а тем временем лучи заходящего солнца освещают горизонт позади церкви. Напротив, когда в макабрических произведениях, особенно в плясках, перед лицом Смерти оказываются богачи, вельможи, церковники и молодые люди, она неизменно выступает в роли «сержанта уголовной полиции», исполняющего божественные «распоряжения».

Воспринимали ли благодаря этому бедняки и все несчастные люди подобные композиции как знак грядущего реванша? Видели ли они в них нечто иное, нежели вечное нравоучение христианства, противопоставляющего кроткую кончину Лазаря смерти дурного богача, как они изображены на картине 1474 года в Страсбурге: просивший милостыню попал в рай; пировавший в окружении девиц и музыкантов стал добычей демонов?[2] В предыдущей

работе мы говорили о том, что в XVII веке проповедники бичевали злоупотребления богачей, но, в отличие от многочисленных приходских священников, во время восстаний неизменно становились на сторону власти[3]. Это бросает отсвет на пляски смерти. Они обещают равенство — но после смерти. В настоящем же они почитают иерархию и упорядочивают персонажей в соответствии с ней. Они клеймят позором не иерархию как таковую — она угодна Богу,— а достойные осмеяния иллюзии, которые почести и деньги порождают у сильных мира сего. Хотя пляски смерти не ставили своей целью развенчание смертных грехов, два из них были постоянным предметом обличения: гордыня и *cupiditas*[3a] вместе с ее побочным продуктом — ростовщичеством. Гордыня — первый из смертных грехов. Что же касается *cupiditas*, значимость которой в обществе, всё более и более стремившемся к роскоши и деньгам, неизменно возрастала, она сделалась одной из основных мишеней руководств к исповеди и прочих вероучительных сумм[4].

Даже рискуя повторить в обратном порядке уже высказанные мысли, мы всё же должны обратить особое внимание на христианскую педагогику, которую церковь стремилась внести в пляску смерти. Согласно Э. Малю, «лишенная комментария, она, по правде говоря, не содержит ничего собственно христианского», поскольку сводится к подтверждению тезисов, не являющихся чисто религиозными: о равенстве перед смертью и о внезапности наносимых ею ударов[5]. В том же духе и Й. Хёйзинга задавался вопросом: «Можно ли счесть эту мысль, которая так прониклась отвращением к земной стороне смерти, действительно благочестивой?»[6] Продолжая такого рода исследования и доведя их до логического предела, А. Тененти видел в макабре XIV–XVI веков — включая и пляски смерти — распад принятых ценностей, «ниспровержение христианской схемы». Смерть более не переход, но конец и разложение. «Те, кто ранее были христианами, осознали себя смертными... Переворот в традиционных представлениях о значении смерти [осуществился] на основе мотивов, казавшихся наиболее аскетическими». Макабрический сарказм, отчасти вдохновленный христианской духовностью, в действительности выходит из-под ее власти[7]. Ф. Арьес оспаривает отмеченное А. Тененти противопоставление христианского высокого Средневековья, подчеркивавшего роль смерти как преддверия вечности, и последующего периода ее обмирщения. Но он соглашается со своим предшественником в том, что в XIV–XVI веках «картины смерти и разложения не свидетельствовали о страхе ни перед смертью, ни перед тем светом — даже если они использовались с этой целью»[8]. Со своей стороны Ж. Соньё утверждает, что «XV век более не рассматривает смерть как следствие греха». Замысел плясок смерти «еще остается христианс-

[3] J. Delumeau, *La Peur*... p. 187.
[3a] Алчность (лат.).
[4] См. ниже, с. 292–305.
[5] E. Male, *L'Art*... p. 380.
[6] Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 152.
[7] A. Tenenti, *La Vie*... p. 37, 38, 88; Idem, *Il Senso*... p. 135, 141, 147.
[8] Ph. Ariès, *L'Homme*... p. 131.



ким, но более с внешней стороны, чем по сути. Сердца людей обращены к зрелищу, из которого исключена всякая трансцендентальность». «Тема смерти, точнее, плясок смерти стремится заменить тему ада»[9]. Согласно А. Корвизье, «морализирующий пафос этих произведений [плясок смерти] отступает перед подлинным ощущением ужаса перед смертью и его неизменного спутника: острого вкуса к жизни»[10]. Наконец, Ж. Вирт полагает, что пляска смерти «всегда представляла собой неустойчивый синтез народных, даже языческих, верований и слегка подкрашенных христианством представлений о морали»[11].

Подобное единодушие не может не поражать. Возникает вопрос, которым мы вскоре зададимся: не ускользнул ли макабр от своих создателей? Но не имеют ли историки, особенно французские, склонности «прочитывать» его в слишком современном и слишком светском ключе, в то время как речь идет о дискурсе, порожденном и насаждавшемся церковью? Мы уже видели его монастырские истоки. Коснемся теперь вопроса о его распространении через пляски мертвых (или Смерти). Э. Маль и его последователи, процитированные выше, разумеется, распознали роль, которую сыграли в этой связи нищенствующие ордена. Сам Э. Маль считал их изобретателями плясок смерти и справедливо писал: «Именно... они начали пугать толпу, говоря ей о смерти»[12]. Позднейшие исследования, особенно за пределами Франции, подтверждают этот вывод и позволяют точнее оценить масштабы этого явления, в чем может помочь также дополнительная проверка. Чехия не знала плясок смерти до XVII века. Это, несомненно, обусловлено той ролью, которую играло в стране гуситское движение. Ян Гус и его сторонники упрекали католическую церковь в чрезмерном запугивании ужасами ада. Согласно чешскому реформатору, из проповедей священников выходило, будто они сами и папа могут отправлять христиан в ад[13]. Якубек из Стирбры в своей речи 1416 года сделал еще более показательное утверждение: «Ад предназначен для бесов, а не для людей... лишь дьявол входит в адские бездны, но не христиане»[14]. А если так, зачем пугать добрых людей плясками смерти? И они появились в Чехии лишь после Контрреформации.

Итак, необходимо повторить: пляска смерти исполняла роль проповеди. Она должна была нести не эстетические, а назидательные функции[15]. Разве случайно, что ее создание часто приписывалось Жерсону?[16] И действительно, стихи с кладбища Невинноубиенных присутствуют в рукописи 1429 года, содержащей, помимо прочего, сочинения великого университетского деятеля, который был также и знаменитым проповедником своего времени. Поэтому нет ничего легче, чем представить его изобретателем пляски смерти. Но она, вероятно, все же старше.

[9] J. Saugnieux, *Les Danses*... p. 97, 108, 118.
[10] A. Corvisier, *La Danse*... p. 40.
[11] J. Wirth, *La Jeune fille et la mort*, p. 166.
[12] E. Mâle, *L'Art*... p. 354, 362.
[13] См.: J. Hus, *Sermones in Bethleem*, 1410–1411, Prague, 1941, IV, p. 16.
[14] Проповедь 1416 г. опубликована в Праге в 1951 г.
[15] См.: Ph. Ariès, *L'Homme*... p. 112–113, 116, 125, 139.
[16] Мнение, разделяемое Фр. Раппом (Fr. Rapp, *La Réforme religieuse*... p. 59).

В латинской и немецкой версиях, которые Х. Розенфельд датирует XIV веком, шествие будущих покойников обрамлено двумя священниками, один из которых открывает, а другой, произносящий проповедь, закрывает мрачную процессию. Кроме того, латинская рукопись, иллюстративная часть которой утрачена, в конце содержит указание: *Alius doctor depictus predicando in opposita parte de contemptu mundi*[17].

Таким образом, первоначально *Totentanz* представал без всякой двойственности как проповедь на эту тему. Подобным же образом и приведенный нами выше текст каталанской «Dansa de la mort» XIV века начинается формулой «Я хочу говорить о презрении к миру...»[18], несомненно, вышедшей из-под пера служителя церкви. Проповедник на кафедре, часто именуемый «актером» или «доктором», речь которого предшествует собственно пляске, на протяжении XV–XVI веков постоянно появляется как в письменных текстах (издание Гюйо Маршана, «Dança general»), так и в иконографии (пляски в Лашез-Дьё, Базеле, Страсбурге, Берлине, Любеке, Таллине, Ульме, Метнице и даже Берне)[19]. Такое постоянство показательно: проповедник исполняет в пляске роль, сопоставимую с ролью отшельника, который, развернув свой свиток, рассказывает *exemplum* о трех мертвецах и трех живых. Кроме того, внутри процессии также часто встречались намеки на проповеди о смерти. Так обстоит дело в тексте Гюйо Маршана, где партнер монаха-францисканца напоминает ему: «Вы часто говорили о смерти...». В английском переводе (Лидгейта) это обращение было развито следующим образом: «Сэр францисканец, я протягиваю вам руку, чтобы пригласить к этой пляске и ввести в нее вас, столь часто учившего, как опасна я для людей, которые, однако, не обращают на это внимания»[20].

Каталонский монах-бенедиктинец написал в XIV веке слова к «Dansa de la mort». Другой бенедиктинец, англичанин Лидгейт, находясь под впечатлением фресок и стихов с кладбища Невинноубиенных, познакомил с пляской смерти Англию. Пляска в Лашез-Дьё располагалась в бенедиктинском аббатстве. Часовня в Кер-Мария принадлежала премонтрантам. Таким образом, нищенствующие ордена не обладали монополией в этой области; их роль, однако, оказалась наиболее существенной. Некоторые пляски упоминают «Брата», занятого проповедью о смерти, но без указания ордена. В «Dança general» Смерть в конце своего первого появления так обращается к слушателям: «...если вы не видите Брата-проповедника, / Будьте по крайней мере внимательны к тому, что он говорит в своей великой мудрости»[21]. На этом месте вступает проповедник, излагающий содержание поэмы. Вскоре Смерть вновь берет слово для того, чтобы сказать: «Поскольку Брат вас наставил, / Все вы должны покаяться»[22]. Тем самым «Dança general» предстает как проповедь нищенству-

[17] Второй проповедник, изображенный вещающим с противоположной стороны о презрении к миру (лат.). См.: H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 65–67, 323, 308–323.
[18] См. с. 94–95.
[19] Возможно, речь идет о дополнении к работе Никлауса Мануэля Дойча.
[20] Цит. по: J. M. Clark, *The Dance*... p. 94–95.
[21] J. Saugnieux, *Les Danses*... p. 166.
[22] *Ibid.*, p. 167.



ющего монаха. Зачастую оказывается возможным идентифицировать и его орден. Х. Розенфельд, основываясь на внушительной документации, сумел показать, что первые тексты (латинский и немецкий), посвященные пляске смерти, происходят из доминиканского монастыря в Вюрцбурге. Впоследствии братья-проповедники немало способствовали распространению этого сюжета, за который, в свою очередь, ухватились францисканцы, несколько его видоизменив[23]. Действительно, доминиканцы, благодаря которым, вероятно, появились фрески из Кампо-Санто в Пизе, принесли пляски смерти в Базель[24], Страсбург, Берн, Констанц, Ландсхут (в XVII веке). Они были создателями макабра, а позже — его активными проводниками.

Но и конкуренция со стороны францисканцев не вызывает сомнений. В двух *Blockbuch*'ах 1490-х годов одиннадцатый живой персонаж — хороший монах — одет францисканцем, тогда как двенадцатый — дурной монах — носит доминиканское облачение. Еще со времен своего основателя францисканцы стремились проповедовать *contemptus mundi*. В «Fioretti»[24а] мы находим фразу, которая могла бы служить иллюстрацией вводной сцены многих плясок смерти (проповедник на кафедре): «Тогда св. Франциск... взошел на кафедру и начал проповедовать так дивно об отречении от мира...»[25]. Очень рано францисканцы связали изображения смерти с проповедью аскетизма. Одна из фресок на стене нижней церкви в Ассизи изображает св. Франциска, демонстрирующего увенчанный короной скелет. Аналогичная фреска есть и в капитульном зале церкви Сан-Антонио в Падуе. Помимо прочего, францисканским влиянием обусловлено, по-видимому, появление в последней четверти XIII века мотива разложения в живописи (церковь Санта-Маргарита в Мелфи) и скульптуре («искуситель» из собора в Страсбурге), а также иконографии тела распятого Христа[26]. Много позже — в XVII веке — зачастую именно францисканцы (в том числе и капуцины) помещали в часовнях, примыкающих к кладбищам, находившимся в их ведении (в Риме, Неаполе, Палермо, Эворе и т. д.), колонны, полностью покрытые берцовыми костями, арочные своды, круглые витражи, капители, целые алтарные образы, сложенные из черепов, и украшали подземные галереи иссохшими стоящими трупами в погребальных одеждах, расставленными по ранжиру (священники в своих шапочках, повешенные со своими веревками и т. д.).

Возвращаясь к пляскам мертвецов, мы можем прочитать в «Дневнике парижского горожанина», что в 1429 году брат Ришар, знаменитый францисканец, проповедовал восемь дней подряд на кладбище Невинноубиенных «с помоста около полутора туазов высотой, спиной к оссуарию, лицом к Каретному сараю, там, где изображена „Пляска смерти"»[27]. В 1453 году безансонские францисканцы, согласно решению капитула провинции,

[23] Таков основной тезис книги «Der mittelalterliche Totentanz».
[24] Фреска с кладбища, примыкавшего к монастырю, послужила образцом для росписи в женской доминиканской обители в Клингентале.
[24а] «Цветочки».
[25] *Цветочки святого Франциска Ассизского* (репринтное издание), М., 1990, с. 102.
[26] P. Chihaia, *Les Idees de perennite*... p. 56.
[27] *Journal d'un bourgeois de Paris à la fin de la guerre de Cent ans*, Paris, 1963, p. 106.

заказали изображение пляски смерти для церкви Сен-Жан[28]. В Мариенкирхе (Берлин) проповедник, говорящий с кафедры на переднем плане стенной росписи в башне,— францисканец. Францисканскими являются также пляски из Аугсбурга, Гамбурга, Бад-Гандерсхайма, Фрибурга (XVIII век). X. Розенфельд усматривает в них менее схоластический, более пиетистский и демократический дух, чем в плясках, возникших под доминиканским влиянием: *cupiditas* подвергается в них более суровому осуждению[29]; крест и Распятый, помещенные в центр композиции или с краю, указывают верующим, что грех и смерть были побеждены искуплением. Такое образное напоминание о Голгофе, характерное для францисканских плясок севера Германии, обнаруживается и в Италии: в Пинцоло (1519) и Каризоло (1539)[30]. В высшей степени францисканские черты присутствуют и в итальянском стихотворении конца XV или начала XVI века «Ballo della morte»[31]. Это стихотворение испытало сильное влияние пляски с кладбища Невинноубиенных, но помимо этого автор, несомненно принадлежавший к ордену св. Франциска, включил в него резкую критику церковных верхов. Архиепископ, полагавший себя святым, отправлен в ад. Сопровождающий его труп с иронией говорит: «Бенефиции даются прелатам, чтобы они могли вести распутную жизнь». Почтенному старцу угрожают: «Сатана уже обнажает клыки». Аббат, спасший множество душ, тем не менее получает нахлобучку от своего макабрического спутника, который, отождествляя себя с ним, провозглашает: «Я хотел бы быть последним из братьев-миноритов... Я не откажусь от надежного ради ненадежного». Аббату остается только согласиться — «вы говорите правду» — и вверить себя божественному прощению. Напротив, францисканец прав во всех отношениях. Он называется «Христовым слугой», ему обещают рай[32]. Следовательно, нет никаких сомнений, что доминиканцы и францисканцы ожесточенно конкурировали в популяризации темы плясок смерти с очевидной целью наставления верующих. Напротив, августинцы мало использовали эту тему, хотя пляска в Пинцоло (1539), провинция Трентино, была нарисована на стене, примыкающей к кладбищу горной церкви, принадлежавшей их ордену.

МАКАБР И ВОСКРЕСЕНИЕ

П. Шоню полагает, что появление в литературе и изобразительном искусстве разложившегося трупа было связано «с педагогической волей, неотделимой от (личного) суда». Ранее церковь обращала внимание в первую очередь на воскресение — телесное и духовное — крещеных. Это всеобщее воскресение представлено и в изображениях Страшного суда. Напротив, распространение транси отодвинуло грядущее воскресение в туманную

[28] E. Male, *L'Art*... p. 362; Du Cange, *Supplément* (статья «Macchabaeorum chorea»).
[29] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 203, 252.
[30] *Ibid.*, p. 176, 212.
[31] «Хоровод смерти». Ms n° 1510 в Риккардиане (Флоренция). См.: P. Vigo, *Le Danze macabre in Italia*, Bergame, 1901 (appendice).
[32] P. Vigo, *Le Danze*... p. 112–114; J. M. Clark, *The Dance*... p. 59.



даль и выдвинуло на первый план суд над каждой отдельной душой, ожидающий ее сразу после кончины. Для того, чтобы эта «антропология отделенных душ смогла реализоваться, пришлось убить тело». Таким образом, экспансия макабра была неотделима от «упадка воскресения и Страшного суда»[33]. Несколькими месяцами раньше П. Шоню тот же тезис был развит Ф. Арьесом: «После XIV века тема Страшного суда не была полностью забыта: в XV и XVI века мы находим ее в картинах ван Эйка или И. Босха, в XVII веке — тут и там (Ассизи, Дижон). Но она, хотя и не исчезла, утратила былую популярность, и подлинный конец человеческой жизни теперь представлялся уже не в такой форме. В эту эпоху представление о Страшном суде отделилось от представления о воскресении»[34]. Вслед за двумя названными историками я полагаю, что в конечном счете результат этой церковной педагогики был именно таков, как они подчеркивают: христиане постепенно если не забыли, то по крайней мере перестали придавать значение воскресению — телесному и духовному,— тому самому, которое составляет «глубокую оригинальность христианской мысли» и обещает человеку «полноценное бытие вне времени»[35].

Однако у меня имеется ряд оговорок, касающихся как хронологии, так и пути, приведшего к угасанию важнейшей христианской идеи. Эти разделы моей книги были уже написаны, когда появилась статья А. Я. Гуревича об «Образах загробного мира»[36]. Ее автор справедливо отмечает, что средневековая религиозная литература, столь богатая *exempla*, изобилует рассказами о привидениях, возвращающихся на землю сразу после личного суда, определившего их в рай или в ад. Таким образом, представление о личном суде было неотъемлемой частью средневекового церковного дискурса. Оно сосуществовало с озабоченностью по поводу всеобщего суда. Одно не исключало другого. Нет причин их противопоставлять. Тем более не следует разделять Страшный суд и макабр.

Выше было показано, что монастырский дискурс о презрении к миру связывал умаление тела с перспективой *dies irae*[37]. Позднее эта связь обнаруживается в литературе эпохи макабра у Жана Ренье, Эсташа Дешана, Жоржа Шателена и других. Кроме того, изображение Смерти в виде всепобеждающего всадника или безжалостной жницы часто сопровождало картины на темы Апокалипсиса и Страшного суда[38]. Последнее же и самое главное состоит в том, что в XV–XVI веках конец света (а значит, и всеобщее воскресение) рисовали, ваяли, описывали и возвещали чаще, чем в классическом Средневековье[39]. Доказательством этому служат, разумеется, крупные композиции из Альби, Орвьето (Лука Синьорелли), Сикстинской капеллы, картины Р. ван дер Вейдена (в Боне), Я. ван Эйка (в Эрмитаже), Мемлинга (в Гдань-

[33] P. Chaunu, *La Mort à Paris, XVI*^e^*, XVII*^e^*, XVIII*^e^ *siècles*, Paris, 1978, p. 246–249.
[34] Ph. Ariès, *L'Homme…* p. 109.
[35] Выражения П. Шоню (*La Mort…* p. 246).
[36] A. Gurevic, «Conscience individuelle et image de l'au-delà» в *Annales E. S. C.*, mars-avril 1982, p. 255–275.
[37] См. выше, с. 59.
[38] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche…* p. 14–15.
[39] Ср.: J. Delumeau, *La Peur…*(гл. VI: «Ожидание Господа»).

ске), но также и, возможно, в первую очередь россыпь мелких провинциальных работ, посвященных Страшному суду. В Нормандии их насчитывается три в XII–XIII веках, шесть — в XIV, шесть — в XV, шестнадцать — в XVI и одна — в начале XVII века[40]. На юге Франции представлены сходные цифры. «В той мере,— пишет Мишель Вовель,— в какой мы можем делать выводы на основе численных данных, явно отражающих лишь остатки крупного массива, получается, что именно XV и начало XVI века стали свидетелями расцвета Страшных судов: 45 случаев из 56... причем в десятке более ранних образцов тема скорее обозначена, чем по-настоящему разработана»[41]. На бретонских витражах количество изображений Страшного суда в XVI веке увеличивается.

Итак, макабр и коллективная эсхатология не только не конкурировали между собой — они, напротив, шагали нога в ногу, взаимно поддерживали друг друга и вместе сошли со сцены в XVII веке. Последние из великих Страшных судов (1616 и 1620 годов, оба в Мюнхене) принадлежат кисти Рубенса. К этому времени иконография макабра уже сходила на нет. С другой стороны, показательно, что брат Ришар, проповедовавший перед фресками парижского кладбища, был специалистом по апокалиптическим прогнозам. Подобные прогнозы обрушились на Европу в эпоху так называемого «Возрождения», и особенно на те страны — Германия, Франция, Англия,— где пляски смерти были особенно многочисленны. Замечательное соответствие: могилы с изображением транси, сохранившиеся или отмеченные в документах, локализуются преимущественно в тех же странах, где эсхатологическая лихорадка была в XV–XVII веках наиболее сильной и продолжительной. Действительно, география таких погребений, согласно Кэтлин Коэн, такова: Германия, Швейцария и Нидерланды — 57; Франция — 61; Англия — 146[42]. Бросается в глаза отсутствие Испании и Италии[43], где, как мы отмечали в предыдущей книге, различные формы страха были в целом не столь сильны, как в других странах Запада. Дольше всего (до второй половины XVI и начала XVII века) мода на могилы с транси продержалась в Англии. В этой же стране дольше всего сохранялись апокалиптические тревоги (и надежды)[44].

В конечном счете булла Бенедикта XII «Benedictus Deus»[44a] (1336), провозгласившая, что праведники сразу после смерти (не дожидаясь воскресения) удостаиваются видения райского блаженства[45], «официальное признание» Флорентийским (в 1439 году), а позднее Тридентским соборами чистилища и суда над душами новопреставившихся, несомненно, сыграли против эсхатологии всеобщего воскресения. Они привели к росту числа завещательных даров в обмен на мессы для душ, ожидающих своего часа, и увеличению количества «Artes moriendi». Но на первых порах

[40] J. Fournée, *Le Jugement dernier d'après le vitrail de Coutances*, Paris, 1964, p. 166–167.
[41] G. Vovelle, M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence*, Paris, 1970, p. 14; M. Roques, *Les Peintures murales du Sud-Est de la France*, Paris, 1965; R. Mesuret, *Les Peintures murales du Sud-Ouest de la France du XI^e au XVI^e siècle*, Paris, 1967.
[42] K. Cohen, *Metamorphosis*... p. 194.
[43] Применительно к Италии речь может идти лишь о «почти» отсутствии, поскольку несколько изображений транси есть и в этой стране: Ф. Юблера (Мерано, 1509); Антонио Амати в церкви Святой Троицы во Флоренции (конец XIV в.).
[44] См. ниже, с. 706–719.
[44a] «Благословен Господь».
[45] Ср.: X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Paris, 1979, p. 293–302.



произошло соединение макабрических изображенияй Страшного суда с новой темой чистилища. Мишель Вовель показал это на многочисленных южнофранцузских образцах. Самый поразительный из них находился в часовне Кающихся грешников в Турве, департамент Вар (вторая половина XVI века). Фоном картины служит пожар и разрушение Иерусалима — вполне апокалиптическая панорама. В центре на переднем плане воспроизведено видение Иезекииля: сухие кости соединяются в тело. С обеих сторон от центрального панно два бюста — мужской и женский — также утверждают воскресение плоти. Посреди усыпанного костями поля, оно же поле битвы, побежденная Смерть преклоняет колена перед Иисусом. Вся композиция, довольно наивная, преисполнена макабра: Смерть со своим знаменем, ее подручные-скелеты, несущие песочные часы, а чтобы довершить впечатление — тяжелая листва в верхней части картины с плодами в виде увенчанных митрой черепов. Но в центре листья образуют просвет, освобождая место сияющему видению ангела, восприемлющего души, которые поднимаются из пламени чистилища[46].

Как видно, в этой композиции тесно связаны между собой всеобщее воскресение, чистилище и иконография макабра. И этот случай вовсе не единичен. В перечне настенных росписей юго-западного региона Франции, составленном Робером Мезюре, насчитывается три церкви, в которых чистилище и Страшный суд объединены в рамках одной композиции: в Бираке, Монтанэ и Первильяке. Все три работы относятся к XV веку[47]. К этому следует добавить, что во многих текстах той эпохи наблюдается настоящее смешение Страшного суда и суда личного. Это смешение, могущее показаться удивительным, на самом деле находит свое объяснение в творчестве тех писателей, которые, подобно Эсташу Дешану, верили в скорый конец света.

Возвращаясь к пляскам смерти, мы оказываемся перед сложным вопросом о том, как они понимались. Нам никогда не удастся найти исчерпывающего ответа. В самом деле, откуда нам знать, как многочисленные неграмотные той эпохи воспринимали картины, комментарии к которым они не могли прочесть? Можно, однако, утверждать, что наставляющая церковь не отдавала изображения транси на откуп более или менее нездоровому любопытству публики. Она старалась их объяснять, независимо даже от наличия сопутствующих стихотворных добавлений. Во-первых, как мы говорили, бóльшая их часть включала фигуру проповедника: это задавало тон. В других перед пляской как таковой изображалось грехопадение Адама и Евы. В Лашез-Дьё у змеи в проеме арки — череп вместо головы. Подобным же образом, Никлаус Мануэль Дойч и Ганс Гольбейн, следуя в этом «Вкушению райского яблока» и «Часослову» Симона Вострa, включили в свои композиции сцену первородного греха. Кроме того,

[46] Музей Фрагонара, Грасс. См.: G. Vovelle, M. Vovelle, *Vision de la mort...* p. 20, pl. II, 2.
[47] R. Mesuret, *Les Peintures murales...* p. 72, 109, 230, 248.

оба эти художника в конец цикла поместили Страшный суд. Наконец, искупительный крест, побеждающий смерть, занимает почетное место в плясках, испытавших францисканское влияние,— в Гамбурге, Берлине, Пинцоло, Каризоло.

Не будет также бесполезным напомнить, где помещались фрески с изображением пляски смерти. Некоторые из них находились во дворцах — в Блуа, Уайтхолле, Ферраре (дворец Раджоне), Кройдоне (архиепископский дворец), Куре (дворец епископа). Но большинство было нарисовано в церквах и часовнях или на кладбищах (в Париже, Лондоне, Базеле, Кернаскледене, Кер-Мария, Пинцоло и т. д.), то есть в местах проповедей. Таким образом, нельзя искусственно отрывать их от речей, которые произносились перед ними. Эти «комиксы» стали существеннейшей частью более широкого процесса аудиовизуального обучения, включавшего их во всеобщую историю спасения и представлявшего смерть как побочный продукт первородного греха: и тот, и другая должны были быть устранены с концом времен.

В своей так и не опубликованной работе румынский историк Павел Чиайя поставил именно такую задачу — связать макабрический церковный дискурс с породившей его «идеологией». Эта идеология неизменно включала в себя веру в «незыблемость» человека как целого по ту сторону смерти. Разложение тела (временное), будучи следствием греха,— неизбежная стадия на пути к воскресению очистившейся плоти. Согласно св. Иоанну Златоусту, св. Григорию Нисскому, Тертуллиану и т. д., тело воскреснет в том состоянии, в каком Адам пребывал до грехопадения. Можно возразить, что этот конечный оптимизм почти не прослеживается в литературе, посвященной *contemptus mundi*, проникнутой пессимизмом и акцентирующей внимание скорее на разложении плоти, чем на ее возрождении в вечности. Это так. И всё же это постоянное внушение страха, сколь бы пугающим оно ни было, не уничтожило другое учение, провозглашавшее вечную жизнь возродившегося тела. Если обратиться к великим картинам Страшного суда XV–XVI веков — например, Ганса Мемлинга (в Гданьске) или Луки Синьорелли (в Орвьето),— на них сразу же бросается в глаза воскресение плоти. Это наблюдение справедливо для всех «Страшных судов» того времени. А они никогда не были столь многочисленны, как в эпоху наивысшего расцвета макабра. Поэтому верующему, стоящему перед великолепным алтарем «Поклонение Агнцу» Яна ван Эйка в гентском соборе Сен-Бавон (благодаря огромным размерам он был хорошо понятен) или перед «Поклонением всех святых Троице», написанным Дюрером для больницы для престарелых в Нюрнберге[48], ничего не оставалось, как поверить в воскресение плоти. Его

[48] Ныне — в Музее истории искусства в Вене.



залогом служили толпы избранных с пальмовыми ветвями, окружающих Божьего Агнца и Троицу.

К. Коэн справедливо указала на связи, позволившие в XIV–XVI веках совмещать изображения в духе макабра и твердую веру в воскресение[49]. Никола Фламель (†1418), присяжный писец парижского университета, претендовавший считать ученым, пожелал, чтобы его жена на кладбище Невинноубиенных, а позже и он сам на кладбище Сен-Жак удостоились надгробных изображений, допускающих двоякое прочтение — религиозное и алхимическое. На его памятнике (ныне — в музее Клюни) сияющее солнце и полная луна по обе стороны от Христа во славе символизируют вечную жизнь и одновременно силы природы, которые, по велению Господа, преобразуют сгнивший разложившийся труп в бессмертное тело. Распад понимается как необходимый этап перед конечным состоянием нетленности[50]. Разверстая могила Адама (открывающая взору его скелет или полуразложившийся труп) под крестом Иисуса в течение долгого времени воспринималась как двойной символ наказания за грех и искупления, ведущего к воскресению плоти. Этот ключ позволяет объяснить центральный люнет собора в Страсбурге (конец XIII века) и фреску «Троица», написанную в 1435 году Мазаччо для церкви Санта-Мария-Новелла во Флоренции[51].

В надгробных часовнях скелет Адама под крестом Господним часто заменяли телом усопшего. Общий смысл оставался тем же самым: за временным разложением последует окончательное воскресение, свидетельством которого является победа Христа над смертью. Эскиз могилы, написанный около 1440 года Якопо Беллини, изображает обнаженный транси, простертый под крестом. Чтобы исключить любые сомнения в символическом значении картины, внизу гробницы художник поместил львицу с львенком. Согласно общераспространенному тогда поверью, львица, облизывая своих детенышей в течение трех дней, способна вернуть их к жизни[52]. В часовне Фуггеров в соборе Святой Анны в Аугсбурге транси двух представителей этой знаменитой фамилии — Ульриха и Георга — помещены соответственно под воскресением Христа и победой Самсона над филистимлянами: картины в одном и том же роде, обе написаны Дюрером, обе означают, что в один прекрасный день смерть умрет[53]. Соответствующие примеры можно было бы умножить. Э. Маль описал витраж на тему воскресения, который в его время находился в церкви Сент-Винсент в Руане, а ныне — в церкви Старого рынка. В нижней части витража на могильной плите во весь свой рост растянулся даритель. Черви уже пожирают его, но он восклицает: «Jésus, sis mihi Jésus»[53a], что означает: Ты, воскресший, прости меня и даруй мне воскресение[54].

[49] K. Cohen, *The Metamorphosis*... p. 96–119.
[50] *Ibid.*, p. 100–103, pl. 44, 45.
[51] *Ibid.*, p. 104–112, pl. 48, 51.
[52] *Ibid.*, p. 109.
[53] *Ibid.*, pl. 64–67.
[53a] Иисусе, будь Иисусом для меня.
[54] E. Male, *L'Art*... p. 432. Я признателен Марку Венару, благодаря которому мне удалось найти этот витраж, перенесенный в церковь Старого рынка после того, как церковь Сент-Винсент была разрушена. См. специальный номер «Bulletin des Amis des Monuments rouennais» (1978–1979).

Идея воскресения многообразно подкреплялась макабрическими ужасами. На надгробии аббатисы Жакет де Ротэ (†1525) в Бомон-Ле-Тур, известном по рисунку, усопшая, полностью закутанная в саван, изображена между распятым Христом и Мадонной с младенцем. Надпись, идущая, как в современных комиксах, от невидимой головы умершей, представляет собой формулу: «Exspecto resurrectionem mortuorum»[55]. Историки, занимающиеся проблемой смерти в XV веке, часто и справедливо приводят в пример карманный полиптих из Страсбурга (ок. 1494 года, школа Мемлинга, Музей изящных искусств)[56] с особенно впечатляющими изображениями. Он состоит из шести маленьких картин одного размера, на которых мы видим соответственно Христа во славе во время Страшного суда, ад, стоящие фигуры — Гордыню и труп,— череп, а также герб дарителя. Дарителем был житель Болоньи, заказавший это произведение, несомненно, по случаю своей свадьбы с некой фламандкой. Транси в полный рост, победоносно улыбающийся, с животом, вспоротым бальзамировщиком, и жабой на половом органе, возвышается над могильной плитой, окруженной костями. С помощью вьющейся ленты — вновь предвосхищение техники нынешних комиксов — он провозглашает: «Таков конец человека. Я словно бы стал грязью; я подобен пыли и праху». Гордыня — обнаженная юная девушка — выступает как воплощение греха. Композиция в целом, должно быть, представляла собой на редкость мучительное зрелище. Но ее общий смысл не вызывает сомнений. Под черепом мы читаем написанный чрезвычайно разборчиво латинский перевод из книги Иова (19:25–26), гласящий: «Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, И я во плоти моей узрю Бога». Символическое усиление этого утверждения: глазницы черепа не совсем пусты. Две узких щели посреди них показывают, что в день воскресения эти глаза вновь узрят.

Ту же фразу из книги Иова находим и на погребальном одеянии из черного бархата из собора в Эврё. Вышивка изображает труп (может быть, тело Адама?) пожираемый червями и лежащий у подножия креста. Готическая подпись под транси гласит: «Credo quod Redemptor meus vivit, et in novissima die de terra surrecturus sum et in carne mea videbo deum salvatorem meum» — тот же стих, что и в Страсбурге[57]. Трудно интерпретировать иначе, нежели как символ воскресения, знаменитый транси работы Лижье Ришье (церковь Святого Петра, Бар-ле-Дюк), скульптора, который, заметим мимоходом, перешел в протестантизм и умер в Женеве. Даже в XVIII веке «это творение» находили «неподражаемым»[58]. На могиле Рене Шалонского, принца Оранского-Нассау, убитого при осаде Сен-Дизье в 1544 году, возвышается тело, уже почти лишившееся кожи: она исчезла с головы

[55] Ожидаю воскресения мертвых (лат.). K. Cohen, *Metamorphosis*... p. 111, pl. 56.
[56] См.: A. Tenenti, *La Vie*... p. 38–39, pl. 10; K. Cohen, *Metamorphosis*... p. 113, pl. 58–60; J. Wirth, *La Jeune fille et la mort*... p. 42–43, pl. 27–28.
[57] K. Cohen, *Metamorphosis*... p. 113–114.
[58] Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, 1751. Col. 825.



и большей части груди. В остальных местах она зияет дырами как прорванная ветхая одежда. В завещании принц просил изваять его таким, каким он будет спустя три года после смерти. Но здесь усопший, вверяющий свое сердце Богу, стоит, устремив череп и левую руку к свету вечной жизни.

Подобным же образом именно надежда на конечное возрождение человеческого существа в его целостности придает осмысленность многочисленным двойным надгробиям этой эпохи — с более или менее разложившимся мертвым телом внизу и изображением того же человека живым, с молитвенно сложенными руками и глазами, обращенными к небу, вверху. «Труп, внушающий нам ужас,— писал Э. Маль,— не более, чем обманчивая видимость; в последний день он по слову Господню обретет свою прежнюю форму» [59]. В таком случае, как интерпретировать желание церковников и мирян, просивших изобразить их на надгробии в виде транси? Болезненный эксгибиционизм? Быть может. Но, скорее, это был акт смирения. Прилежно восприняв уроки тогдашней церкви, будущие покойники таким способом заранее заявляли о своей готовности к распаду, ожидающему бренные останки их грешного тела и в то же время *coram publico* [59a] подтверждали свою веру в будущее, которое придет на смену гнили и праху. Делая это, они подставляли «зеркало» тем, кто смотрел на их могилы, и облегчали усилия церковников [60].

Весьма примечателен в этом отношении находящийся в окрестностях Лозанны надгробный памятник бальи Франциска Сарразского, умершего в 1363 году [61]. Это обнаженный транси, рядом с которым молятся, сложив руки на груди, двое рыцарей и две женщины. Голова трупа покоится на подушке. Две жабы пожирают глаза, две другие принялись за рот, пятая — за половые органы. Все тело усеяно длинными червями, которые его пожирают. На подушке и на груди виднеются морские гребешки. Жабы, как кажется, символизируют грехи, черви изображают угрызения совести, а гребешки означают веру в воскресение. Такой символический смысл, приписывавшийся гребешкам с глубокой древности, объясняет их присутствие в нишах с молящимися монахами по сторонам саркофага Жана де Бово (1479), некогда находившегося в соборе Анжера, а ныне пропавшего, и у подножия транси Жанны Бурбонской (1521), ныне выставленного в Лувре [62]. Так в надгробии Франциска Сарразского были соединены смирение грешника, раскаяние христианина и надежда на конечное воскресение возрожденного человека. Те же чувства — смирения и надежды — служат ключом для понимания двойных портретов, где одно из двух панно представляет жениха и невесту в расцвете юности, соединяющихся для жизни, а другое — тех же персонажей, ставших отвратительными полуразложившимися телами, пожираемыми червями и жабами [63].

[59] E. Male, *L'Art...* p. 433.
[60] Ср.: P. Chihaia, *Les Idees...* p. 32, 121–123, 127–130, 132, 141, 170; K. Cohen, *Metamorphosis...* p. 77–83, 93–95.
[59a] Публично (лат.).
[61] Датировка памятника остается спорной: 1360 г. (H. Reiners, *Burgundisch-alemannische Plastik*, Strasbourg, 1943, p. 70); ок. 1370 г. (E. Panofsky, *Tomb Sculpture*, New York, 1964, fig. 257–258; E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, p. 453); конец 1390-х гг. (R. Nicolas, «Les Monuments funéraires des seigneurs de Neuchâtel et de la Sarraz» в *Musée neuchâtelois*, 1923, X, p. 160).
[62] K. Cohen, *Metamorphosis...* p. 83, n. 27.
[63] J. Wirth, *La Jeune fille et la mort...* p. 40–41, pl. 29–32.

МАКАБР И БЕДСТВИЯ

Макабрическая проповедь — словесная и изобразительная — отвечала логике христианизации, стремившейся привить монастырскую этику всё более и более широким слоям населения, и одновременно противоречила росту богатств и «страсти к жизни», по крайней мере среди социальных верхов. Поэтому диагноз П. Чиайя, усматривающего в церковном дискурсе о смерти XIV–XVI веков «внутренний крестовый поход» против рыцарей, забывших свой идеал и соблазнившихся языческим образом жизни[64], представляется мне недостаточным. Да, «внутренний крестовый поход», но с целью возвратить на путь истинный всех, кто в условиях развивающейся цивилизации располагал всё возраставшими богатствами,— будь это знать или буржуазия. Отсюда повышенное внимание церкви к *cupiditas* — как в руководствах к исповеди, так и в плясках смерти. Бесчисленные призывы к *memento mori* неизбежно отвергались «назидаемыми» ради тяги к наслаждениям и всепобеждающей любви к жизни, которую церковь безуспешно пыталась заставить отступить. В более общем плане, перед ней стояла задача привить прочную мораль обществу, этика и религия которого не совпадали. Это доказывает, наряду со многими другими, фреска из Пинцоло, в верхней части которой изображена пляска смерти, а внизу — смертные грехи.

Но тогда возникает вопрос: откуда этот всплеск эстетики болезненного в середине XIV века? Даже беглый обзор истории погребальной иконографии в европейской цивилизации с грекоримской эпохи и до наших дней сразу же позволяет сделать вывод, что транси, скелеты и пляски мертвецов выходят на авансцену лишь на сравнительно короткий период в 250–300 лет. Напротив, большая часть изображений, посвященных памяти усопших в Древней Греции, у христиан Поздней империи и в высоком Средневековье, так же, как в наше время или чуть раньше, дышит умиротворением или меланхолией, нередко окрашенной надеждой. Несмотря на солидную предысторию, проясняющую его истоки, на фоне долгой европейской традиции период макабра выглядит локальным отклонением. Но тогда откуда этот кратковременный яростный разрыв? Почему в течение некоторого времени эта цивилизация вскрывала могилы, чтобы обнаруживать там разлагающиеся трупы? Почему она позволяла мучать себя черепами, костями и тошнотворными гниющими телами? До середины XIV века эти плоды больного воображения сдерживались психологическими барьерами, которые внезапно рухнули и восстановились лишь три сотни лет спустя. Что же произошло?

Ответ содержится в самой же европейской истории. Прежде всего, люди забыли о чуме. А она вернулась — и как вернулась! — в 1348 году и за четыре года опустошила значительную

[64] P. Chiaia, *Les Idees*… p. 145.



часть континента: треть европейцев погибла. Она будет время от времени появляться вновь до начала XVIII века. Как подобное бедствие, которого ничто не предвещало, могло не произвести впечатления на современников? А кроме того, в эпоху начала эпидемий недороды случались всё чаще и чаще, множились городские и крестьянские восстания, турки усиливали натиск, Великая схизма разрывала латинское христианство (каждый из католиков оказывался отлучен от церкви тем папой, которого его монарх отказался признать), гражданские и межгосударственные войны разоряли Францию, Испанию, Англию, Чехию и т. д. Такова панорама Европы между серединой XIV и серединой XV века. Да, после этого наступает затишье, да, население, особенно во Франции после окончания Столетней войны, вновь начинает расти. Но за ласкающей слух звучностью слова «Возрождение» слишком часто забывают, что чума никуда не делась, что раскол, ненадолго преодоленный, вновь напоминает о себе с началом Реформации, что в 1525 году немецкие крестьяне восстали, что Францию и Нидерланды во второй половине XVI и в начале XVII века опустошали религиозные войны, которые вскоре перекинулись на Германию и сотрясали ее с 1618 по 1648 год, и что елизаветинская Англия жила в страхе перед высадкой испанцев. Так разве может быть случайностью, что новое поколение поэтов макабра (Агриппа д'Обинье, Сигонь, Шассинье) появляется в эпоху религиозных войн, что изображение плясок мертвецов в XVII веке переживает новый подъем в германоязычных странах, что в Англии, несмотря на принятие протестантизма, могилы по-прежнему украшаются транси, а театральные постановки изобилуют сценами убийств? Мы видим: хронология макабра совпадает с той, которую мы установили в предыдущей книге применительно к Страшному суду, ведьмам, евреям и ереси. Она встраивается в то же самое общее объяснение, в котором сливаются внушение чувства вины, страх перед участившимися бедствиями и царящее повсюду насилие.

Разве наша эпоха не способствует пониманию истоков европейского Нового времени? Массовые бойни XX века — начиная с 1914 года и заканчивая геноцидом в Камбодже (через разнообразные «холокосты» и град бомб над Вьетнамом), угроза ядерного конфликта, постоянно учащающееся применение пыток, множащиеся ГУЛАГи, рост неуверенности, стремительный и вызывающий всё большее беспокойство технический прогресс, опасность, которую несет в себе слишком интенсивная разработка природных ресурсов, манипуляции в области генетики и неконтролируемая информационная глобализация,— множество факторов, которые, накладываясь друг на друга, порождают в нашей цивилизации атмосферу тревоги, в некоторых аспектах сравнимую с той, в которой жили наши предки между нашествием Черной

смерти и концом религиозных войн. В соответствии с классическим принципом «вытеснения» мы неустанно воспроизводим то «царство страха», где мы оказались, в словах и образах. Смешивая настоящее и гипотетическое будущее, науку и вымысел, наш страх перед грядущим и опыт столкновения с повседневными опасностями, садизм и эротику, завоевание космоса и дешевые палеонтологические сенсации[65], мы создаем все больше и больше яростных, варварских, бесчеловечных, бешеных рассказов и рисунков. Мы соединяем в невыносимой какофонии футуризм и архаизм, допотопные существа или камни и космические корабли.

Таков привычный хлам комиксов для подростков. Болезненный бред, кишащий вампирами и псами-призраками, находит выражение в многочисленных книгах с броскими заголовками: «Пришествие сверхлюдей», «Черная галактика», «Сады Апокалипсиса», «Антимиры», «Терминатор», «Распавшийся человек», «Бесхребетное время», «Будущее без грядущего», «Макабрические миры Ричарда Матисона» и «Все мы боимся». Последние два названия отсылают нас к исторической тематике настоящей работы. Вчера, как и сегодня, страх перед насилием материализовался в картины насилия, а страх смерти — в макабрические видения. Когда зрелище трупов жертв чумы, голода или озверевшей солдатни сделалось неотвязным, проповедь чувства вины, со всеми ее тошнотворными примерами, вновь нашла своего слушателя. Неустанно связывавшая смерть и грех, проступок и наказание, она, казалось, подтверждалась фактами и в этом подтверждении находила себе пищу, наполнявшую ее всё большей энергией. Она говорила о страхе людям, жившим в страхе, и в конечном итоге их страх говорил ее голосом.

Вопрос о роли, которую чума — и в первую очередь эпидемия 1348–1351 годов — сыграла в европейской истории, остается дискуссионным. В XIX–начале XX века была тенденция объяснять ею всё: и начало распада феодального строя, и кризис церкви, а значит — и переход к Возрождению и Реформации. До наших дней некоторые историки, особенно французские, скорее стараются свести влияние Черной смерти к минимуму[66], основываясь на том, что, с одной стороны, упадок феодализма и ухудшение экономической и социальной обстановки начались раньше, а с другой стороны, западная цивилизация продолжала двигаться вперед несмотря на яростную атаку болезни. Для разрешения этого спора полезны будут четыре разъяснения: а) Даже если современники и полагали последствия чумы более суровыми, чем они были на самом деле, масштабность эпидемий не вызывает никаких сомнений: по самым скромным подсчетам, в 1348–1352 годах смертность в различных регионах составила от 25 до 40 процентов[67]. В более длительной хронологической перспективе следует отметить, что с 1348 по 1500 год в Париже вспышки

[65] См. по этому вопросу близкую нам по духу статью: M. Vovelle, «La Mort et l'au-delà dans la bande dessinée» в *L'Histoire*, 1978, 3, p. 34–42.

[66] J. Heers, *Annales de demographique historique*, 1968, p. 44; Ph. Ariès, *L'Homme*... p. 126–127. Шоню (*La Mort à Paris*... p. 176–184) возвращает ей ее подлинную значимость. Современные историки из других стран (Х. Розенфельд, К. Коэн, Ф. Тристам и др.) по-прежнему подчеркивают роль чумы.

[67] Ср.: J. N. Biraben, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 vol., Paris, La Haye, 1976. I, p. 155–190, а также комментарий к этой книге: M. W. Flinn, «Plague in Europe and the Mediterranean Countries» в *The Journal of European Economic History*, vol. 8, I, printemps 1979, p. 131–148.



чумы отмечались чаще, чем раз в четыре года; б) Для историографов общественного сознания важно не столько реальное число погибших, сколько шок, который вызывали в умах людей непередаваемо жуткие картины болезни и смерти; в) Чума, обосновавшаяся на континенте на три с лишним столетия, была в период с 1348 по 1648 год лишь наиболее драматическим элементом в обширном списке бедствий, усугублявших друг друга; г) Приняв вызов вопреки наличию у противника стольких гандикапов, европейская цивилизация продолжала добиваться успехов во всех областях[68], хотя вовсе не была, даже в XVI веке, охвачена оптимизмом, сравнимым с тем, что царил в век Просвещения или во второй половине XIX столетия. Люди эпохи Возрождения, полагавшие, что человеческая история близится к концу, не воспринимали будущее в терминах нравственного или технического прогресса. Отсюда необходимость ввести и придать общий смысл понятию, походя употребленному Ж. Сустелем по отношению к ацтекам,— понятию «активного пессимизма», подтверждаемому нашим собственным опытом конца XX века. Цивилизация может доказать свою способность к развитию, оставаясь вполне пессимистической по духу. Это относится к нам. И это относилась к нашим предкам на заре европейской современности.

Миллард Мейсс писал, что Черная смерть была «культурным событием», прежде всего в сфере религиозной живописи[69]. Она породила знаменитую фреску из Кампо-Санто в Пизе (ок. 1350), соединяющую триумф Смерти, легенду о трех мертвецах и трех живых, Страшный суд и ад. Вскоре те же сцены вновь были объединены в композиции Орканьи (для церкви Санта-Кроче во Флоренции), от которой сейчас сохранились только фрагменты. Иконография картины — несомненно, погребальной,— изготовленной во второй половине XIV века Джованни дель Бьондо (Ватикан), не имеет аналога в предшествующем искусстве Тосканы: ниже Мадонны с младенцем распростерт труп, пожираемый червями и жабами; старый бородатый отшельник указывает на него пальцем, в то время как человек и его собака пятятся в страхе[70].

Другое новшество, возникшее сразу вслед за эпидемией чумы,— изображение Христа-судии в конце времен, занятого исключительно наказанием грешников. Раньше он благословлял одной рукой и отвергал другой. Но в пизанской Кампо-Санто впервые действует лишь одна его рука — та, которая отталкивает осужденных на адские муки[71]. Многие композиции Фра Анжелико, а также Христос из Сикстинской капеллы повторят этот драматический жест. Кроме того, именно после Черной смерти в Италии и по другую сторону Альп распространился образ греховного человечества, поражаемого стрелами чумы[72]. Фреска в память о чуме 1476 года в римской церкви Сан-Пьетро-ин-

[68] Это центральная тема моей книги «La Civilisation de la Renaissance».
[69] M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton, 1951, p. 73.
[70] *Ibid.*, p. 74; K. Cohen, *Metamorphosis*... p. 107. Со звездами вокруг головы и луной у ног Дева Мария предстает Небесной женой Апокалипсиса. Еще один пример связи между макабром и эсхатологией.
[71] M. Meiss, *Painting*... p. 76–77, pl. 87–90.
[72] *Ibid.*, p. 77.

Винколи изображает зло в виде скелета крылатого демона, выпускающего стрелу в жителей города. Веком позже среди макабрических сюжетов, изображенных внутри и снаружи церкви Санто-Микеле-д'Оледжо около Новары, мы видим Бога, поражающего молниями мертвецов, лежащих в приоткрытых могилах: вероятная аллюзия на чуму 1575–1576 годов[73]. О помощи против ее нашествий отныне молятся, помимо прочих, св. Себастьяну, пронзенному стрелами мученику, культ которого после 1348 года переживает внезапный подъем. Наконец, случайно ли, что обычай служить мессы в память об усопших становится общепринятым именно в середине XIV века?[74] Во всяком случае, кажется, не может быть никаких сомнений в том, что зрелище раскрытых могил и разлагающихся трупов, вновь и вновь повторявшееся во время эпидемий, сделало общественное мнение более восприимчивым, чем раньше, к макабрическим образам церковных проповедей. Последние же бессознательно отражали болезненную тягу публики к созерцанию покойников, утративших привычное достоинство мертвых.

Конечно же, между чумой и плясками смерти имелись многочисленные связи. Зачастую о них остается только гадать, но в других случаях они проявляются отчетливо. Если гипотеза Х. Розенфельда верна, то есть латинское стихотворение и немецкие четверостишия, представляющие собой, по его мнению, первые письменные версии пляски смерти, следует датировать приблизительно 1350 годом, то это значит, что Черная смерть как раз и позволила ясно сформулировать уже искавший своего воплощения сюжет. Во всяком случае, в латинском тексте присутствует жалоба, вложенная в уста умирающего ребенка: «Милая мамочка, черный человек отрывает меня от тебя. / Я принужден плясать, еще даже не научившись ходить», а в немецкой версии Смерть приглашает короля вступить «в пляску черных братьев»[75]. С учетом того, что датировка фрески с доминиканского кладбища в Базеле установлена теперь практически достоверно (ок. 1440 года), кажется естественным связать эту пляску смерти с крупной эпидемией, опустошившей город в 1439 году, во время собора, и описанной Пикколомини, будущим Пием II[76]. Горы трупов, пишет он, производили такое впечатление, что «участники собора бродили мертвенно-бледные, с потерянным видом». В Любеке пляска смерти в Мариенкирхе была написана в 1463 году, перед чумой, настигшей город в следующем году. Однако было известно, что эпидемия распространяется и уже добралась до Рейнланда, Саксонии, Тюрингии и Бранденбурга: таким образом, грозное бедствие приближалось к городу[77]. Что же касается берлинской пляски, то она была создана в 1484 году в конце морового поветрия.

В таком случае почему бы не выдвинуть несколько хронологических гипотез? В течение двенадцати лет, предшествовавших

[73] L. Guerry, *Le Thème...* p. 232–233.
[74] K. Cohen, *Metamorphosis...* p. 63–67.
[75] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche...* p. 76–77, 311, 323.
[76] A. S. Piccolomini, *Commentario de gestis basiliensis concilii*, livre II (trad. allemande D. Hay et W. K. Smith, p. 191ff).
[77] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche...* p. 185.



появлению фрески с кладбища Невинноубиенных (1424), Париж пережил три вспышки чумы: в 1412, 1418 и 1421 годах[78]. Пляска смерти на кладбище Искупления в Лондоне, возле собора Святого Павла, датируется примерно 1440 годом. Перед этим чума посещала столицу Англии в 1433, 1434, 1435, 1436, 1437 и 1438 годах[79]. Кроме того, монах Лидгейт, переложивший на английский стихи с парижского кладбища, сочинил стихотворение «Правильное питание и научение для дней чумы»[80]. В Клузоне (около Бергамо) композиция, объединяющая легенду о трех мертвецах и трех живых, триумф Смерти и пляску полуразложившихся трупов, была написана в 1484 году. Чума свирепствовала в Ломбардии четыре предыдущих года и достигла небывалых масштабов в 1485 году[81]. Подобным же образом, пляске смерти из Фюссена (ок. 1600) предшествовали эпидемии 1583, 1588 и 1598 годов. Несомненно, в обращении к этому иконографическому сюжету следует видеть некое подобие магического ритуала, средство либо защититься от неминуемой опасности, либо избежать возвращения эпидемии. Изображение пляски смерти было одновременно заклинанием и проявлением раскаяния[82]. Будучи понята в этом ключе, она должна быть сопоставлена с кровавыми процессиями флагеллантов, которые с приходом Черной смерти приобрели невиданный ранее размах.

Как казалось современникам, пляски смерти отражали три особенности чумных эпидемий: Божью кару, внезапность смертельного удара и равенство перед кончиной, сводящей к одному уделу богатых и бедных, молодых и старых. Кроме того, существует несомненная причинно-следственная связь между массовой гибелью людей от чумы и популярностью в XIV–XVI веках изображений триумфа Смерти[83]. Вероятно, эта тема носилась в воздухе еще до Черной смерти (если считать, что «Аллегория греха и искупления» из сиенской пинакотеки была создана до ее прихода, в чем нет уверенности). Между сценами, изображающими слева первородный грех, а справа — Христа, побеждающего греховность и Смерть (последняя фигурирует в центре композиции в виде крылатого дракона с женской головой; своей косой она уже уложила сотни людей и теперь мчится к обезумевшей группке, с мольбой застывшей перед распятым Христом)[84]. Композиция имеет многочисленные сходства с большой фреской из Кампо-Санто в Пизе, которая, как обычно полагают, возникла под впечатлением от Черной смерти.

Во всяком случае, в Италии (конца XIV–начала XV века), постоянно переживавшей эпидемии и к тому же терзаемой войнами (Петрарка описывал ее как «корабль без рулевого в шторм свирепый») появились впечатляющие изображения триумфа Смерти. Остановимся на двух из них. В монастыре Сакро-Спеко («святая пещера») в Субьяко художник из Сиены примерно

[78] J. N. Biraben, *Les Hommes...* I, p. 378–379.
[79] *Ibid.*, I, p. 401.
[80] «Dietary and Doctrine for the Pestilence». См.: Ph. Tristam, *Figures...* p. 13.
[81] J. N. Biraben, *Les Hommes...* I, p. 396.
[82] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche...* p. 184.
[83] См.: J. Delumeau, *La Peur...* p. 100–108.
[84] L. Guerry, *Le Thème...* p. 115–117.

в 1363–1369 годах изобразил наряду с тремя мертвецами и тремя живыми Смерть в виде тощей — кожа да кости — старухи с развевающимися по ветру волосами, сидящей на лошади. Справа, как и в Пизе и на фреске Орканьи во флорентийской Санта-Кроче, уставшие от невыносимо тяжелой жизни бедняки (тщетно) просят ее не пощадить и их. В центре и слева она срезает косой монахов и монахинь, которых топчет ее конь. В правой руке у нее меч, которым она поражает юного охотника[85]. Картина неловко выполнена, но показательна. Куда более выразительна фреска (ок. 1445) из дворца Склафани в Палермо, несколькими годами раньше переоборудованного под больницу[86]. Ее композицию можно считать уже традиционной: с одной стороны, нищие и калеки, напрасно взывающие к Костлявой, с другой — юные девушки и музыканты поблизости от изящного фонтана. Но Смерть, изображенная в центре, занимает две трети картины. Хохоча, восседает она на призрачном коне с проступающими костями скелета и мечет стрелы в компанию беспечной молодежи. Ее скакун — трепещущие ноздри, выгнутая шея, развевающаяся грива — перешагивает через распростертые внизу трупы. Важная деталь: стрелы попадают жертвам точно в области лимфатических узлов. Итак, речь в самом деле идет о чуме.

Связь, существовавшая в коллективном сознании между чумой, непобедимым могуществом смерти и ее олицетворением в виде всадника, представлена хотя и несколько схематично, но явственно, на двух документах: рукописи «Декамерона» 1427 года[87] и обложке сиенской бухгалтерской книги (книги Биччерны, или Общественной казны), датируемой 1437 годом. В этот год «весьма человекоубийственная» эпидемия опустошала город с июня до декабря. «Умирали знатные горожане и иные многие». На обложке книги анонимный художник изобразил торжествующую Смерть с крыльями летучей мыши (как в Пизе) верхом на лихом скакуне, топчущем трупы. Сбоку у нее висит коса; она целится из лука в группу людей, сидящих за азартной игрой[88].

Смерть — мрачный и непобедимый всадник — таков был образ, к которому привыкла публика и который мы находим на рисунке углем Дюрера (Британский музей). На этот раз художник изобразил ее в виде увенчанного короной скелета, вооруженного косой, погоняющего изнуренную лошаденку с колоколом на шее. Дюрер выполнил этот рисунок в 1505 году, когда в Нюрнберге свирепствовала чума[89]. Бесконечное повторение эпидемий и войн в Европе XIV–XVI веков привело к росту веры в пророчества Апокалипсиса и сообщило новый импульс мотиву четырех всадников. Постоянное изображение Апокалипсиса на холстах, гобеленах, витражах, миниатюрах и гравюрах повлекло за собой массовое тиражирование картин, показывающих в разгар работы ужасного коня и его всадника. Последний чаще всего изоб-

[85] *Ibid.*, p. 118–119.
[86] *Ibid.*, p. 146–161. Ныне эта фреска находится в палаццо Аббателлис.
[87] A. Tenenti, *Il Senso*… p. 420, pl. 7.
[88] *Ibid.*, p. 144–145.
[89] Fr. Russell, *Durer et son temps*, 1972, p. 92.



ражается в виде одушевленного скелета, безжалостно разящего людей либо мечом и стрелами, либо косой и копьем. Художники обогатили этот центральный сюжет различными вариациями. Древнейший нидерландский Апокалипсис — рукопись примерно 1400 года — изображает Смерть верхом на лошади, с легкостью вышибающую массивные городские ворота, которые разлетаются на куски[90]. Что до Мемлинга, то у него всадник появляется из пасти изрыгающего огонь чудовища[91]. В своем знаменитом цикле 1497–1498 годов Дюрер, отходя от традиции, заменяет труп отвратительным худым стариком, вооруженным к тому же не косой, а трезубцем[92].

Италия всё-таки изобрела другое изображение триумфа Смерти. На алтарной картине, выполненной в 1362 году Аньоло Гадди для церкви Санта-Кроче, Смерть восседает на топчущем трупы черном буйволе. Когда к середине XV века итальянская иконография обратила внимание на «Триумфы» Петрарки (написанные в 1356–1374 годах), она вновь стала использовать быков, но уже запряженных в повозку. У Петрарки Смерть, приглашающая Лауру присоединиться к нескончаемой веренице усопших,— дама в черных одеждах. Она не сидит ни на лошади, ни на колеснице. Но в первом из «Триумфов» — триумфе Любви — Купидон стоя правит огненной колесницей, в которую запряжена четверка белых коней[93]. У иллюстраторов возникла идея усадить на колесницы также Целомудрие, Смерть, Славу, Время и Вечность. Это нововведение, возродившее римскую традицию императорских триумфов, имело успех и породило многочисленные триумфы Смерти, включающие в себя изображение ее колесницы, которую тянут быки. Иногда этот образ появляется даже на фресках и картинах. Но чаще мы находим его на ларях (*cassoni*) и гобеленах, а также в иллюстрированных манускриптах, а потом — в печатных изданиях стихотворений Петрарки, причем скелет неумолимого косаря мог быть заменен изображением трех Парок или по крайней мере одной из них (Атропос).

Несколько важных особенностей объединяют все подобные триумфы. Прежде всего, утонченность, которую можно было бы назвать «барочной», с нагромождением удивительных деталей, в первую очередь при изображении колесниц. Одна из них (в иллюстрированной рукописи сочинений Петрарки) состоит из трех этажей в ренессансном духе — с пилястрами, карнизами, гирляндами и черепами, уложенными в завитушки аркад. Смерть — скелет с крыльями дракона, вооруженный косой,— сидит на черепе, увенчанном тиарой[94]. Брюссельский гобелен XVI века, выполненный по итальянским картонам, представляет трех Парок верхом на драконах, везущих колесницу Смерти. У ее колес черепа вместо втулок и берцовые кости вместо спиц[95]. В подобных композициях — мудрых и «софистических» — художники

[90] Fr. van der Meer, *L'Apocalypse dans l'art*, p. 212–213, pl. 143.
[91] *Ibid.*, p. 271, pl. 175. Брюгге, госпиталь Святого Иоанна.
[92] *Ibid.*, p. 281, pl. 189.
[93] Ср.: A. Tenenti, *La Vie*… p. 20–21.
[94] Итальянская рукопись примерно 1476 г. (B. N. ms. it. 548, f° 29vo). Ср.: A. Tenenti, *Il Senso*… p. 452, pl. 42.
[95] Королевский дворец, Мадрид. Ср.: L. Guerry, *Le Thème*… p. 215.

любили оттенять макабр прекрасно ухоженными, подчеркнуто светлыми и радующими глаз пейзажами (сельскими и/или городскими). Так буйство жизни уравновешивало нередкие иронические ухмылки черепов. В целом Италия демонстрировала меньшую, чем Франция, Англия и Германия, склонность к картинам разложения. Торжествующая Смерть — это, как правило, тщательно очищенный труп, предок анатомических образцов, эпоха которых настанет с началом следующего века. Несмотря на ряд болезненных находок, эта высоколобая ученая живопись представляется всё же менее травмирующей, чем прочая современная ей макабрическая продукция. Изобретательность, проявляемая при ее создании, показывает, что речь идет о игре, которой художник позволил себя увлечь. Автор наслаждается изумлением, отвлекающим умы от основного замысла.

Здесь также важны даты. Пик изображений триумфа Смерти, связанных с поэмой Петрарки, пришелся на золотой век итальянского кватроченто. Пока между пятью важнейшими государствами Апеннин сохранялось равновесие (1454–1494), полуостров, несмотря на вспышки чумы, переживал славнейший период в своей истории. Благодаря своей культуре, богатствам и техническому прогрессу он был двигателем и школой Европы. Напротив, с началом в 1494 году «итальянских войн» его ожидали утрата могущества, потрясения и переход под иностранное господство. Конечно, петрарковский триумф по-прежнему был известен как в Италии, так и в других странах, где он вдохновлял поэтов и художников. Маро переложил его в «Плаче по мессиру Флоримону Роберте» (†1522):

Я вижу Смерти лик ужасный; мчится
Она на триумфальной колеснице,
Поправ ногами груду мертвых тел,
Держа в руке страшнейшую из стрел.
Не отразить такой стрелы удары —
Ей перья дал зловещий ворон старый,
А грозный наконечник закален
В волнах стигийских, там, где слышен стон
Несчастных душ. О нет, не скипетр славный —
Сжимает Смерть десницею державной
Стрелу, что вся в крови обагрена
Тех, у кого отъяла жизнь она [96].

Но хотя данный сюжет по-прежнему остается в ходу как в Италии, так и по другую сторону Альп, в XV и XVI веках намечается тенденция устранения из него элементов, создававших атмосферу относительной безмятежности. Зачастую Смерть опять становится «подобной наиболее чудовищным образам, порожденным теми, кто пережил чуму 1348 года»[97]. Она вновь расправляет крылья летучей мыши или ведет за собой орду скелетов. Возвратившаяся атмосфера тревоги отчетливо проявилась

[96] Cl. Marot, *Œuvres complètes*, 2 vol., 1920, I, p. 533.
[97] L. Guerry, *Le Thème*... p. 99.



в маскараде, устроенном Пьеро ди Козимо в 1511 году во Флоренции во время карнавала и описанном Вазари. Традиционная атрибутика триумфа в античном духе вызвала страх тем более болезненный, что население ничего не знало о готовящемся зрелище:

...никто и не подозревал об этом, но потом все сразу всё увидели и обо всем узнали. Была это огромнейшая триумфальная колесница, влекомая буйволами, вся черная и расписанная мертвыми костями и белыми крестами. На колеснице стояла огромнейшая Смерть с косой в руке, кругом же стояло много гробов с крышками, и повсюду, где триумф останавливался для песен, они открывались и из них поднимались обряженные в черную холстину, на которой были намалеваны белым по черному все кости скелета на руках, на груди, на бедрах и на ногах... Мертвецы при звуке приглушенных труб, звучавших мертвенно и хрипло, наполовину приподнимались из гробов, садились на них и начинали петь под музыку, полную унылости, весьма известную ныне песню: *Скорбь, и плач, и покаяние*. А перед колесницей и позади нее множество конных мертвецов ехали на лошадях, отобранных с величайшей тщательностью из самых худых и изможденных, каких только можно было разыскать, покрытых черными попонами с белыми крестами, и при каждом ехало по четыре стремянных, переодетых мертвецами, с черными факелами... и во время шествия вся эта компания пела дрожащими голосами в унисон «Miserere», псалом Давида[98].

Вазари сообщает нам, что это макабрическое представление — породившее немало подражаний — «устрашило и в то же время и удивило весь город»[99]. Во всяком случае, оно показывает, какое потрясение способно было вызвать стилизованное под античность воплощение триумфа Смерти в Италии, вновь охваченной смутами, и в городе, где драматическая история Савонаролы завершилась менее пятнадцати лет назад. С другой стороны, в Италии (и не только там) начиная с конца XV века продолжала существовать — или вновь набирала силу — и иная традиция изображения триумфа Смерти. В Клузоне, близ Бергамо, обобщающая и тем самым в высшей степени назидательная фреска 1485 года соединяет в себе важнейшие компоненты тогдашней иконографии смерти: внизу разворачивается пляска смерти — наполовину фарандола, наполовину крестный ход; выше художник изобразил довольно необычный триумф Смерти, вобравший в себя легенду о трех живых и трех трупах. Над могилой возвышаются три оживших скелета. Тот, что в центре,— в короне и королевской мантии. По бокам — два его сподвижника. Один, вооруженный луком и стрелами, стреляет в трех охотников, пытающихся спастись бегством. Другой целится из аркебузы в толпу богачей — папа, короли, князья, буржуа и т. д.,— которые, стоя на коленях, тщетно пытаются задобрить дарами неумолимого повелителя. В самом верху картины развернуты широкие транспаранты, на которых мы читаем: «Вот приходит Смерть, уравнивающая всех. Мне нужны от вас только вы сами, а не ваши богатства. Я по праву ношу эту корону, я — владычица всего мира»[100]. Несколькими годами позже на фронтисписе

[98] Дж. Вазари, *Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих*, т. III, М., 1970, с. 62–63.
[99] L. Guerry, *Le Thème*... p. 101.
[100] Ср.: H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche*... p. 175, pl. 12.

одного из изданий «Predica dell'arte del ben morire» Савонаролы (Флоренция, 1497) Смерть предстает призрачным видением, мрачной кометой. В виде скелета в развевающейся тунике пролетает она над опустошенным пейзажем, где трупы соседствуют с мертвыми деревьями. В одной руке у нее коса, в другой — полотнище с надписью «Ego sum», то есть «Только я существую».

Но самый впечатляющий «Триумф Смерти», не испытавший влияния Петрарки, принадлежит Питеру Брейгелю Старшему (ок. 1562, Прадо). Мораль его всё та же, что в плясках смерти и легенде о трех мертвецах и трех живых: когда жизнь приходит к концу, удовольствия, богатства и слава более ничего не стоят. Но преподана она в форме кошмарного, пестрого, фантасмагорического видения. Картина одновременно подчеркивает масштабы бойни и изобилует чудовищными деталями, почерпнутыми из арсенала Босха: гроб на колесиках, гигантская мышеловка, живые, запутавшиеся в сетях мертвецов. Композиция разворачивается, начиная с левого верхнего угла: там два скелета звонят отходную, раскачивая с помощью веревок колокол, подвешенный на сухое дерево. У подножия полуразрушенной башни (на которой видны часы) трупы в белых саванах возвещают трубными звуками наступление рокового дня. И в самом деле, вот толпа скелетов, беснующихся на обрывистом речном берегу, а вот появляется и заполненная черепами повозка, управляемая скелетами и запряженная тощей лошаденкой. В центре картины художник изобразил триумф как таковой. Смерть, сидящая на худой кляче и держащая обеими руками косу, косит живых людей или подталкивает их к мышеловке с поднятой заслонкой. Жертвы рады были бы спастись бегством, но путь им преграждают бесчисленные трупы с надгробными плитами наперевес. Безносая окружена вооруженными скелетами; они набрасываются на людей, которые только что пировали и наслаждались музыкой. Возле покинутого стола молодой рыцарь, обнажив меч, пытается оказать безнадежное сопротивление. Художник решил дать количественное доказательство могущества смерти: покойников на картине куда больше, чем живых. Он дал также панораму множества способов смерти: от болезни, возможно, чумы (император теряет сознание, труп тащит в ров убитого горем кардинала, повозка, груженная черепами, напоминает специальные тележки, использовавшиеся во время эпидемий), в бушующем море или озере, на войне (оружие, факелы и пожары составляют извилистую, но почти непрерывную полосу от одного края картины до другого), по воле случая (несчастный падает со скалы). Никогда еще ощущение вездесущности и неодолимого могущества смерти не выражалось с такой фантазией и широтой.

Концентрации макабра на картине Брейгеля (в этом отношении представляющей собой почти что энциклопедию) соот-



ветствует массовое распространение образов смерти в иконографии XV–XVI веков. Недостатка в выборе нет. На итальянских маркетри рябит в глазах от клепсидр и черепов [101]. В одном иллюстрированном часослове Смерть методично косит зеленеющий луг и срубает деревья; вокруг нее — нежный, пестрый, чарующий вид, пересекаемый речкой и завершаемый холмом [102]. В другом она предстает в короне, сидящей на могильном камне, с дротиком в качестве скипетра в одной руке и черепом вместо державы в другой; вдалеке виднеются горы и город, над которым возвышается церковь [103]. В одном из изданий «Проповедей» Гайлера мы видим ее во время вторжения в дом. Ударом ноги она отбрасывает мать, которая цепляется за своего мужа. Ребенок, в свою очередь, ищет защиты у матери [104]. Нередко встречается в это время изображение скелета, несущего гроб: то он входит в комнату больного, то появляется перед беззаботным глупцом [105]. В анонимной немецкой «Книге здравого смысла» (вторая половина XV века) имеется замечательная гравюра сухой иглой на тему «Юноша и Смерть». На самом деле она изображает почти голого высохшего старика, положившего руку на плечо юному щеголю. Между колен у старика проползает змея, к его ногам подбирается жаба [106]. Веком позже, в 1559 году, художник из Шамбери, Гаспар Мазери, посвятил диптих теме «Художник и Смерть». На левом панно Смерть — одушевленный труп, держащий фонарь и перевернутый циркуль,— входит в дверь. На правом сидящий художник в куртке рисует портрет Смерти [107].

Или вот еще — вперемешку — четки с бусинами в форме черепов [108], карты таро, на одной из которых Смерть на лошади срезает косой короля, кардинала, каноника и рыцаря [109], гравюра на меди, где за партией в шахматы сошлись старый король и его победитель [110], немецкие глиняные медальоны, изображающие женщину и Смерть, супружескую чету и Смерть, ученого и Смерть [111]. Эти примеры и множество других, которые можно было бы к ним добавить, образуют тот фон, который позволяет понять и обширное макабрическое творчество того же Гольбейна — «Малый алфавит» (1520), «Большой алфавит» (1521), «Образы Смерти» (1538),— и знаменитый вопрос Гамлета в сцене на кладбище: «Сколько времени человек пролежит в земле, пока не сгниет?» [111a]

МАКАБР И НАСИЛИЕ

Полчища трупов, победоносно сражающихся с живыми на картине Брейгеля, напоминают о почти не прекращавшихся в те годы вспышках насилия. Макабр был связан с чумой. Но точно так же он был связан и с войной — жутковатой соседкой жителей Европы со времени Больших отрядов до самого конца религиозных распрей (1648). Конечно, не она породила массовые бойни.

[101] A. Tenenti, *Il Senso...* p. 462, pl. 3–4. Маркетри Джованни да Верона в Сиене (Монте Оливете).
[102] A. Tenenti, *La Vie...* p. 27, pl. 6. *Heures a l'usage de Rome* (fin XVe–debut XVIe siècle): B. N. ms. lat. 1354, f° 160 v°.
[103] A. Tenenti, *La Vie...* p. 34, pl. 8; *Heures à l'usage de Rome* (B. N. ms. lat 1160, f° 151 r°).
[104] J. Wirth, *La Jeune fille et la mort...* p. 63, pl. 58.
[105] A. Tenenti, *Il Senso...* p. 216, pl. 23, p. 43, pl. 45.
[106] J. Wirth, *La Jeune fille et la mort...* p. 17–20, pl. 1. Ср.: J. C. Hutchinson, *The Master of the Housebook*, New York, 1972.
[107] Шамбери, Музей изящных искусств.
[108] J. Wirth, *La Jeune fille et la mort...* p. 39.
[109] H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche...* pl. 1, p. 13. Эта колода карт якобы принадлежала Карлу VI Французскому.
[110] J. Wirth, *La Jeune fille et la Mort...* p. 32, pl. 14 (мастер BR из Анкра).
[111] *Ibid.*, p. 28.
[111a] У. Шекспир, *Полное собрание сочинений* в 8 тт., т. 6, М., 1960, с. 134 (пер. М. Лозинского).

Но она почти всегда была где-то рядом, сопровождаемая всё новыми и новыми набегами солдатни, зверствами, грабежами, гибелью урожая. Восстания и гражданские войны сопутствовали иностранным нашествиям или сменяли их; современники были убеждены, что вооруженное насилие не оставит их ни на минуту. Уже сорок лет, констатирует в 1385 году Эсташ Дешан, наш кюре поет один только «Реквием», «из прочих служб не зная ничего», и конца этому не видно: «Не будет мира, лишь война, война»[112]. В другом месте он восклицает: «Война всё ближе, ближе каждый день»[113]. Он также обращается к сильным мира сего: «О короли, во всем противна мне война»[114], и протестует против бесчинств наемников: «Хоть комната иль запертый ларец — / Разграбят всё они...»[115]. Как итог — торжественное предостережение: «Вести войну — проклятие одно...»[116]. Ученица и воспитанница Эсташа Дешана Кристина Пизанская сложила «Жалобы на гражданские войны». Из своей темницы в Бовэ (1432-1433) Жан Ренье также посылает проклятие войне:

Война, война всё в мире погубила,
Она для всех тюрьма и каземат...
Всё захватить война стремится разом,
Всем завладеть; война — ужасный яд[117].

Спустя полвека (1477-1479 годы) риторист Жан Молине с тоской наблюдает за сражениями между французами и бургундцами. В «Средствах бедного люда» он страстно обрушивается на «великих государственных мужей»:

Могучие владыки...
Вы правите, и славит вас народ,
Вы жжете и жуете вы людей,
Тела и души муча...

Что вы творите, сотрясая землю
Войной свирепой и разбоем гнусным?..
Стреляйте! Бейте! Мир берите в плен!
Сто лет пройдет, и вы — могильный тлен![118]

Конечно, рисовать период 1348-1648 годов одной только черной краской было бы недопустимой и антиисторичной экстравагантностью. В этом случае пришлось бы обойти молчанием периоды спокойствия и восстановления численности населения и оставить в стороне территории, в течение определенного времени меньше остальных затронутые войной: Италию в 1454-1494 годах, Францию и Испанию с конца XV по 20-е годы XVI века, Нидерланды в первой половине XVI века, Германию и вновь Италию во второй половине XVI века, елизаветинскую Англию.

Возрождение было действительностью. Малейшую передышку оно использовало, чтобы расширить сферу своего влияния и способствовать прогрессу искусства, литературы и техники — при том, что и ему порой случалось перебираться из стра-

[112] E. Deschamps, *Œuvres*... I, p. 136 (ballade XLVIII).
[113] *Ibid.*, V, p. 226 (ballade DCCCCLXXXII).
[114] *Ibid.*, V, p. 113 (ballade DCCCCXIV).
[115] *Ibid.*, I, p. 161, 217 (ballades LXV , CV).
[116] Ibid. I, p. 161 (ballade LXV).
[117] Цит. по: P. Champion, *Histoire poétique du XV^e siècle*, I, p. 243-244.
[118] Цит. по: *Ibid.*, II, p. 337.



ны в страну с помощью военных. Но употребление слова «Возрождение» без необходимых оговорок приводит к упрощению, обратному предыдущему. Оно маскирует восстания «комунерос» (1521), немецких крестьян (1524–1525), «коммун Гиени» (1548), католиков и английских крестьян в 1536, 1549, 1569 годах. Оно скрывает призвание наемников в период итальянских войн, солдатню, шатавшуюся по дорогам полуострова, разграбление Рима (1527) и Антверпена (1576). А главное, оно пренебрегает самой трагической страницей истории XVI и начала XVII веков — религиозными войнами, к которым добавлялись преследования анабаптистов (в Германии и Нидерландах в 1530-е годы), «иконоборческие бунты», костры еретиков, заговорщики-убийцы, спланированная резня (Варфоломеевская ночь), регулярные сражения и осады городов национального (Франция 1562–1628 годов) или европейского (Тридцатилетняя война) масштаба. Садизм был в порядке вещей: любронские вальденсы, отравленные дымом в пещерах, монахи, живьем закопанные в землю гёзами, английские католики, которым заживо вспарывали животы, вырывали сердце и внутренности, дети, насаженные на вертел и зажаренные (в Виварэ, ок. 1579 года) на глазах родителей, и т. д. Трагический и притом весьма неполный перечень.

В ту пору Ронсар сравнивал Францию с торговцем, на которого напал грабитель и не только обобрал беднягу до нитки, но «мучает его, кинжал вонзая в тело, / Чтоб грешная душа из раны отлетела. / Когда же тот умрет, с улыбкой на устах / Бросает труп волкам, таящимся в кустах»[119]. Себастьян Кастеллио, обращаясь к раздираемой религиозными распрями Франции, говорит:

[Господь] наслал на тебя войну столь ужасную и отвратительную, что я не знаю, бывали ли с тех пор, как стоит наш мир, горшие бедствия... Твои собственные дети мучат и терзают тебя... без всякой жалости убивая и уничтожая друг друга прямо в твоем лоне длинными обнаженными мечами, пистолетами и алебардами[120].

Агриппа д'Обинье, ребенком ставший свидетелем казней, последовавших за раскрытием амбуазского заговора, всю жизнь находился под глубоким впечатлением ужасных зрелищ, которые ему довелось наблюдать в ходе религиозных войн. В четвертой книге «Трагических поэм», озаглавленной «Железо и огни», подробно излагается история массовых убийств протестантов. В «Бедах» (первой книге «Трагических поэм»), он восклицает: «Французская земля, ты кровь, ты пеплом стала», — и клеймит злодеяния солдат:

Я черных рейтаров рубить возжаждал враз,
Руины Франции узрев, и грозным шквалом
Всё уцелевшее умчать, не дать вандалам...
Там дома не было, который не пылал,
Мы трупы видели и мертвых лиц оскал[121].

[119] *Continuation du discours des miseres de ce temps*, Paris, 1914–1919, V, p. 337.
[120] S. Castellion, *Conseil à la France désolée*, 1562, p. 3.
[121] Теодор Агриппа д'Обинье, *Трагические поэмы*, М., 1996, с. 68, 78 (пер. А. Ревича).

Зрелища, которыми Германия в свой черед сполна насладилась во время Тридцатилетней войны. Поэзия Агриппы д'Обинье — яркий пример более общей связи между военным насилием и тягой к макабру. Если вернуться в начало XVI столетия и открыть в базельском Музее изящных искусств папки с рисунками Урса Графа (ок. 1485–ок. 1527), этого швейцарского Гойи, можно убедиться в несомненном существовании этой связи. Ювелир, гравер, офортист, живописец и витражист, Урс Граф тем не менее подвизался в качестве ландскнехта. Многие его картины и гравюры представляют собой летопись — и сатирическую оценку — профессии военного, отражение ее бесчеловечной жестокости и свойственных ей иллюзий[122]. Они изобилуют солдатами и проститутками, рядом с которыми художник часто изображал шутов.

Перед нами проходят бесчувственные скоты, с развевающимся знаменем в правой руке и копьем — в левой, одетые с барочным и почти комическим щегольством. Этот наемник возвращается с добычей, тот неожиданно попал в плен к ужасному рогатому дьяволу непристойного вида. Третий, символизирующий превратности войны, с правой стороны облачен в роскошные одежды, но слева на нем нищенские лохмотья. А вот и макабр: под деревом беседуют два солдата — старый и молодой; слева девица легкого поведения с маленькой собачкой на руках, старается привлечь к себе внимание, но устроившийся на дереве скелет размахивает песочными часами с сидящим на них вороном. Всё это должно означать, что военных ждет скорее смерть, нежели наслаждение[123]. Другая сцена: раздувающийся от самоуверенности немецкий ландскнехт, сидя за столом, обсуждает размер оплаты с вербовщиком, сидящим по другую сторону с мешком экю, на котором красуется герб Франции. Между ними устроились швейцарец, послуживший посредником, ремесленник, письмоводитель и торговец. Рядом с вербовщиком — шут. Его визави — одушевленный скелет, дающий солдату хорошего пинка под зад. Он держит транспарант, гласящий, что жизнь дороже королевских денег.

Урс Граф неоднократно обращался к сценам казней: вот солдат отрубает голову женщине — св. Варваре — на берегу озера; вот маркитантка, равнодушно, чуть ли не с улыбкой, проходит мимо военного, повешенного на дереве; конфедерат, собирающийся обезглавить стоящего на коленях немецкого наемника. Справа от него какой-то бедняга пригвожден к позорному столбу, а еще двое висят на виселице; тело одного из них уже наполовину обглодано или истлело. На другом рисунке пером изображено широкое поле боя, где сошлись пехота, кавалерия и артиллерия двух враждебных армий. Множество трупов: голые (ибо их уже успели ограбить), они устилают землю среди гор продранных бараба-

[122] Ср.: Chr. Anderson, *Dirner, Krieger, Narren. Ausgewälte Zeichnungen von Urs Graf*, Bâle, 1978 (с библиографией). Рассматриваемые иллюстрации приведены в этой работе.
[123] См.: J. Wirth, *La Jeune fille et la mort*... p. 117.



нов, изломанного оружия и убитых лошадей. Горит дом, в который угодил снаряд. Тем временем слева один из солдат, не обращая внимания на битву, залпом выпивает вино. Справа двое военных, вздернутые на ветвях дерева, уже стали жертвой хищных птиц — предвосхищение сцен повешения, которые веком спустя Калло столь реалистично изобразит в своих офортах из цикла «Бедствия войны».

Урс Граф хотел выразить одновременно безумие профессии наемника и притягательность жизни, полной насилия и приключений. Ганс Бальдунг Грин в 1503 году и Дюрер в 1510 году также запечатлели в выразительных картинах разговор между Ландскнехтом и Смертью. Первый нарисовал солдата с печальным взглядом и ухмыляющийся труп, опершийся на копье, составленное из берцовых костей [124]. Второй измыслил разговор между военным с султаном на голове и одушевленным полуразложившимся телом в саване и с еще сохранившейся пышной растрепанной шевелюрой. Мертвец преподносит собеседнику песочные часы [125].

Даже в беглом обзоре макабра того времени нельзя не сказать о многочисленнейших упоминаниях мучеников и избиений. Освобождение от психических травм, нанесенных зрелищем массового насилия, давали лишь творческие «выплески». Если бы мы могли сосчитать все сцены мученической кончины святых обоего пола, которые были нарисованы, изваяны и выгравированы в Европе с 1350 по 1650 год, получится ошеломляющая цифра, свидетельствующая, что по крайней мере в этом отношении между готикой, маньеризмом и барокко существовала преемственность. Разумеется, видное место в этом музее ужаса занимает Изенгеймское распятие — «бледно-зеленый Христос, уже словно разъятый пыткой, с изъязвленной ранами кожей, скрюченными от боли пальцами и лицом, искаженным мучительной агонией» [126].

Но зачастую в сценах резни к насилию и садизму добавляется чисто количественный момент: макабр множится. В первую очередь здесь приходит в голову сюжет о «Мученичестве десяти тысяч христиан» (по воле персидского короля), привлекший особое внимание Дюрера, Никлауса Мануэля Дойча, Понтормо, Пьерино дель Вега. На картине Дюрера (1508), выполненной по заказу Фридриха Мудрого, богатейшая палитра оттеняет жуткие подробности: ни в чем не повинных христиан сбрасывают со скалы; иным отрубают голову, иных убивают ударами палицы или кнута, забрасывают камнями или распинают [127]. Картина Никлауса Мануэля Дойча выглядит еще более жестокой: окровавленные трупы жертв насажены на острые, как пики, ветви мертвых деревьев [128]. От подобных произведений недалеко до в высшей степени маньеристской композиции Антуана Карона «Избиение триумвиров» (1562), где отрубаемые головы поданы на фоне роскошной археологии [129], и далее — к картинам и эстампам,

[124] *Ibid.*, pl. 38.
[125] *Ibid.*, pl. 45.
[126] J. Bousquet, *La Peinture maniériste*, Neuchâtel, 1962, p. 252.
[127] Музей истории искусства в Вене.
[128] Музей изящных искусств в Берне.
[129] Лувр.

изображающим костры, разнообразные истязания и массовые казни, которыми сопровождались религиозные войны.

Выбор более, чем широк: аутодафе, казнь заговорщиков из Амбуаза, резня Варфоломеевской ночи, пытки, которым были подвергнуты монахи в Нидерландах и английские католики. Было бы невероятно, если бы столь многочисленные сцены насилия, добавлявшиеся к бедствиям чумы, не подвигли жителей Запада на изображение смерти и предания смерти. В 1587 году в Антверпене вышел снабженный *imprimatur*[129a] «Театр зверств еретиков» — ужасающее собрание пыток[130]. Несколькими годами позже член итальянской Оратории Галлонио, вдохновленный этим изданием, опубликовал в Риме «Трактат о пыточных средствах» с иллюстрациями Темпесты, одного из лучших итальянских граверов конца XVI века[131]. Этот ученый труд был посвящен орудиям пыток, некогда применявшимся язычниками, мучившими христиан. В свою очередь, он находился под влиянием фресок, которые иезуиты Вечного города заказали Помаранчо для Английского колледжа (ок. 1582)[132] и церкви Сан-Стефано-Ротондо (ок. 1585). В колледже цикл картин, ныне исчезнувших, излагал историю Англии в пытках — от св. Эдмунда, исколотого стрелами датчан, до Фишера и Мора, взошедших на эшафот, и Кэмпиона, растянутого на кобыле. Три десятка фресок из Сан-Стефано по-новому воспроизводят эпизоды «Золотой легенды» и живописуют историю римских гонений: брошенный в печь Виктор, четвертованный Корона, разорванный железными крючьями Мартин, Вит, Модест и Кресценция, погруженные в расплавленный свинец. На некоторых фресках в разных частях картины находим три различных казни.

Нет, отнюдь не случайно в конце XVI–начале XVII веков смерть занимает такое большое место как во французских трагедиях, написанных под влиянием Сенеки, так и в английской литературе времен Елизаветы и первых Стюартов, тем более, что они отражают основную пружину тогдашнего насилия: месть. Игравшая столь большую роль в период борьбы между арманьяками и бургиньонами, в XVI веке она вновь вышла на авансцену благодаря религиозным распрям. И в разгар Возрождения она по-прежнему была прочно укоренена в сознании людей. Большинство «Новелл» Банделло — рассказы о мести.

Произведениям живописи, литературы и театра вторят описания казней, которыми изобилуют тогдашние хроники и газеты. Хёйзинга напоминает со слов Молине, что жители Монса за большие деньги выкупили некоего разбойника, чтобы только полюбоваться, как он будет четвертован, «и была оттого людям радость бóльшая, нежели бы новый святой во плоти воскрес»[133]. Молине также рассказывает, что во время пленения Максимилиана Австрийского в Брюгге в 1488 году горожане, желая раз-

[129a] Церковное разрешение на издание.

[130] Латинское издание 1587 г., французское издание 1588 г. Эти и все приведенные в этом абзаце сведения взяты у Э. Маля (E. Male, *L'Art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932, p. 109–116).

[131] P. Gallonio, *Trattato degli instrument di martirio*, Rome, 1591. Латинские переводы 1594 и 1602 гг. с кратким изложением «Theatre des cruautes des heretiques».

[132] Эти фрески дошли до нас благодаря гравюрам Дж. Б. де Кавалеринса, 1584. Один экземпляр — в Библиотеке Сорбонны.

[133] Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 25.



влечь царственного узника, любезно расположили помост для пыток так, чтобы тот был ему виден[134]. Подхватив эстафету у Хёйзинги, Мишель Вовель обнаружил в аугсбургских анналах XV века упоминание о двух погребенных заживо служанках и о пяти священниках, приговоренных к голодной смерти в железной клетке, выставленной на всеобщее обозрение[135]. Казни, сопровождаемые пытками, воспринимались как те же уроки морали: на них приводили детей, чтобы те хорошенько их запомнили. Феликс Платтер сообщает:

Некий преступник, изнасиловавший семидесятилетнюю женщину, был живым подвергнут сдиранию кожи раскаленными щипцами. Я своими глазами видел густой дым, который шел от тела при прикосновении этих раскаленных щипцов; пытал его мэтр Николас, бернский палач, прибывший специально по этому случаю. Приговоренный был человеком сильным и крепким; на мосту через Рейн, совсем рядом, ему вырвали одну грудь, затем он был препровожден на эшафот. Он был очень слаб, по его рукам обильно текла кровь. Он не мог стоять и всё время падал. Наконец, ему отрубили голову, вбили в тело кол и бросили в ров. Я сам был свидетелем его казни, держась за отцовскую руку[136].

В 1603 году немецкая газета, повествуя о казни двух «дьяволят», от силы четырнадцати и пятнадцати лет, виновных в отравлении своих отца и дяди, которые были пьяны, уточняет: «Вся молодежь в сопровождении наставников собралась, чтобы присутствовать на ней, ибо для юношества подобные примеры весьма полезны». Далее следует рассказ о наказании:

Сначала обоих мальчиков раздели, затем стали наносить им удары бичом, так что немало их крови пролилось на землю. Затем палач вонзил им в раны раскаленное железо, отчего они начали испускать такие крики, какие невозможно себе вообразить. Затем каждому из них отрубили обе руки... Экзекуция продолжалась около двадцати минут; за ней наблюдали мальчики и девочки, а также большая толпа народу. Во время этой казни все восхищались справедливостью Божьего суда и воспитывались на этом примере[137].

Вполне естественно, что литература эхом отзывалась на трагические события повседневной жизни. Это доказывает, например, совершенно садистская сцена, приведенная Томасом Нэшем в конце его «Злополучного скитальца» (1594). Сцена эта якобы разыгрывается в Риме: в ту пору англичане считали Италию средоточием всех мыслимых пороков и ужасов. Чудовищные выдумки, приведенные ниже, автор характеризует как «итальянизмы»:

...его [еврея Цадока] привезли на место казни, раздели догола, затем посадили на острый железный стержень, врытый в землю, который вошел в его тело, как вертел, под мышки его прокололи еще двумя такими же стержнями. Вокруг него подожгли хворост, и запылал огромный костер, однако его лишь поджаривали, но не сжигали. Когда кожа его вздулась пузырями, огонь отодвинули в сторону и влили ему в глотку смесь из азотной кислоты, соляной кислоты и раствора сулемы, которая прожгла все его нутро, и он стал корчиться от нестерпимой боли. Потом принялись стегать его по задней части, обожженной и покрытой пузырями, докрасна раскаленным бичом, скрученным из железной проволоки. Ему обмазали голову

[134] J. Molinet, *Chroniques*, 1828, III, p. 212.
[135] M. Vovelle, *La Mort et l'Occident...*
[136] H. Boos, *Thomas und Felix Platter, zur Sittengeschichte des sechzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1878, p. 152–153 (цит. по: J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne depuis la fin du Moyen Age...* 1902, VI, p. 406).
[137] Цит. по: *Ibid.*

смолой и дегтем, которую и подожгли. К его половым частям привязали разбрасывающие искры шутихи. Потом стали его скоблить раскаленными щипцами и сдирать кожу с плеч, с локтей, с бедер и с лодыжек; грудь и живот ему натирали тюленьей кожей и, расцарапав до крови, тут же смачивали раствором Смита и спиртом; ногти у него наполовину вырвали и всунули под них острые шипы; отставшие от тела ногти стали напоминать окна в портняжном заведении, приоткрытые в праздничный день. Потом рассекли кисти рук вдоль пальцев до самого запястья. Пальцы на ногах вырвали с корнем и оставили висеть на клочках кожи. В довершение всех пыток стали медленно водить по всему его телу, с ног до головы, пламенем масляной лампы, над которой выдувают пузыри из стекла, постепенно сжигая за членом член. Наконец сердце его не выдержало, и он умер [138].

Можно было бы надеяться, что автор и читатели удовлетворятся таким нагромождением кровавых подробностей. Ничуть не бывало. Через несколько страниц повествование вновь обращается к описанию казни, так что последние страницы «Злополучного скитальца» представляют собой не что иное, как череду изощренных умерщвлений.

После этих впечатляющих отрывков уже нет необходимости долго говорить о большой роли макабра в английской литературе и особенно театре эпохи царствования Елизаветы и Якова I. Им прямо-таки пронизаны четыре пьесы, упоминаемые здесь исключительно в качестве образцов: «Трагедия о мстителе» (1607) и «Трагедия об атеисте» (1611) Сирила Турнёра, «Герцогиня Амальфи» Джона Уэбстера (1616?), «Вторая трагедия о невесте» (анонимная) начала XVII века [139]. В течение девяти лет Мститель хранит череп своей невесты, отравленной старым герцогом. Его месть заключается в том, чтобы, в свою очередь, нанести яд на этот череп, который герцог целует в темноте, думая, что касается губами лица юной девы. Атеист — французский вельможа, велевший побить камнями своего брата, чтобы завладеть его богатствами. После множества сцен убийств, самоубийств и изнасилований (на кладбище) преступнику является призрак его брата. Он убивает себя, пытаясь убить племянника. Герцогиня Амальфи — вдова, которой ее братья, герцог и кардинал, хотят помешать снова вступить в брак. Но она выходит замуж за своего управляющего Антонио. Фердинанд сводит сестру с ума, принося ей в темноте руку мертвеца и говоря, что это рука Антонио. Кроме того, он показывает ей манекены, изображающие ее детей и Антонио, внушая ей, что они мертвы. Потом он посылает к ней всех больничных сумасшедших «с тем, чтобы они предавались своим песням, танцам и прыжкам». Наконец, он приказывает ее задушить. Последний акт представляет собой всеобщую резню. Во «Второй трагедии о невесте» рассказывается о безумной любви тирана Джованни к умершей королеве, тело которой, уже начавшее разлагаться, он велит выкопать из земли. Он хочет любить ее так, как если бы она не была трупом. Эти бегло перечисленные

[138] Т. Нэш, «Злополучный скиталец, или Жизнь Джона Уилтона» в *Плутовском романе* (Библиотека всемирной литературы, серия IV, т. 40), М., 1975, с. 491. Я сердечно благодарю Андре Ранну, обратившего мое внимание на это сочинение и — в более общем плане — взявшего на себя роль моего экскурсовода по английской литературе XVI–XVII вв.

[139] Fr. Howson, «Horror and the Macabre in Four Elizabethan Tragedies» в *Cahiers elisabethains*, 1976, p. 1–12; E. Cuvelier, «Horror and Cruelty in the Works of three Elizabethan Novelists» в *Ibid.*, 1981, p. 39–52. Cp.: P. Messiaen, *Theatre anglais. Moyen Age et XVIᵉ siècle*, Bruges, 1948 (перевод «Трагедии о мстителе» и отрывки из «Герцогини Амальфи»).



примеры, сколь бы жестокими они ни казались, дают лишь слабое представление о всех тех убийствах, самоубийствах, призраках, изнасилованиях и кровосмешениях, которые на излете Возрождения составляли хлеб насущный английского Гран-Гиньоля. Повсюду царили макабр и насилие [140].

РАСХОДЯЩИЕСЯ ЗНАЧЕНИЯ

По ходу дела мы в конце концов забыли о религиозном содержании, которое в это время должно было связываться с изображением смерти. Это потому, что во многих произведениях, особенно литературных, его просто-напросто не было. Но не следует понимать это утверждение слишком широко. Даже в стилизованных под античность триумфах Смерти назидание в христианском духе отсутствовало далеко не всегда. В двух украшенных миниатюрами рукописях «Триумфов» Петрарки и в двух циклах гравюр на ту же тему колесница Смерти окружена жестикулирующими демонами, хватающими осужденных, и ангелами, уносящими избранных [141]. В другой иллюстрированной рукописи кони, везущие мрачную колесницу, падают, сраженные молнией, оказавшись — на рисунке, посвященном «Триумфу Божества»,— перед воскресшим Христом [142]. На картине, написанной в 1488–1490 годах Лоренцо Костой для церкви Сан-Джакомо в Болонье, над колесницей Смерти изображено огромное Богоявление: Бог-Отец восседает на троне между Марией и Христом, окруженный концентрическими эллипсами ангелов и святых. Прямо над косой Смерти обнаженный ребенок, несомый двумя ангелами, символизирует душу, отлетающую после кончины [143]. Маро в «Плаче по мессиру Флоримону Роберте» соединяет чисто христианское нравоучение с итальянизированным триумфом Смерти. В уста последней он вкладывает фразы, в очередной раз сводящиеся к *contemptus mundi*: «Уродливое тело — лишь темница, / Где ныне благородная душа, / Из горних сфер слетевшая, томится». И далее: «Без Смерти — это значит, без меня — / Вам жизни вечной не достичь вовеки» [144].

И всё-таки все остальные изображения триумфа Смерти, созданные в духе Петрарки, кажутся совершенно светскими. Если бы не неизменные белые кресты, вышитые на черной материи, неосведомленный зритель никогда бы не догадался, что речь идет о христианской иконографической традиции. Единственное знание, которое они несут,— это знание о всемогуществе безжалостной богини. Тот же нейтральный в религиозном отношении урок находим и в ряде других триумфов Смерти, не связанных с античным влиянием. Триумф из Клузоне, хотя и находится в церкви, не содержит никаких отсылок к спасению. Три скелета (тот, что посередине, увенчан короной), составляющих центр компо-

[140] В «Парижской резне» Марло с удовольствием перечисляет тысячу и один способ причинить и принять смерть. Под «резней» подразумевается Варфоломеевская ночь. О садизме в искусстве и литературе маньеризма см.: J. Bousquet, *La Peinture*… p. 206–207, 246–252.

[141] Соответственно: B. N. Florence. Fonds palatin E, 5, 6, n° 65, fin XV^e; B. N. Paris. Fonds ital. ms. 545, 1466; British Museum (две «сюиты» конца XV в.). Ср.: L. Guerry, *Le Thème*… p. 205, 209, 220, 221.

[142] B. N. Florence. Fonds Magliabechi, 1478. Ср.: *Ibid.*, p. 205.

[143] Ср.: *Ibid.*, Fig. 9, p. 200–201.

[144] Marot, *Œuvres*… I, p. 539–543.

зиции,— всего лишь непобедимые убийцы, которых не тронет никакой дар. Правда, в этом случае проповеди и богослужения могли давать верующим надлежащий комментарий; мы уже отмечали, что именно так и обстояло дело с большинством плясок смерти. Но в знаменитом брейгелевском «Триумфе Смерти» нет ни ангелов, ни бесов, ни рая, ни ада. Из него исключены искупление и воскресение. Всё идет так, как если бы мы оказались вне пределов христианского универсума; сходное впечатление производит и его «Перепись в Вифлееме».

Итак, здесь мы сталкиваемся с двойственностью макабра в изучаемую нами эпоху, особенно применительно к картинам без слов, которые могут быть поняты в двух противоположных смыслах. Несомненно, опасно пытаться приписывать слишком многое произведениям, которые были в первую очередь художественными и не ставили себе задачу непременно нести какое-либо послание. Был ли Ганс Бальдунг Грин, с удовольствием изображавший аппетитных обнаженных юных девушек в объятиях Смерти, «антихристианином», предшественником Ницше? [145] Трудно сказать. Кажется более предпочтительным усматривать в корпусе макабрических произведений религиозно-моралистической направленности не столько сознательную подрывную деятельность, сколько вторжение — зачастую явно невольное — элементов несогласия и инакомыслия, которые во многих случаях придавали им другой, порой даже противоположный смысл.

Одна из возможностей состоит в том, что стремительное распространение текстов и рисунков, посвященных скелетам и полуразложившимся трупам, привело к оживлению древних дохристианских верований в пляски покойников на кладбищах, привидения и «дикую орду» безвременно скончавшихся — в результате несчастного случая, повешения или на войне,— которые скитаются после смерти, особенно в дни Рождественского поста [146]. Но «дикая орда» — это еще и кавалькада ведьм, летящих в ночи вслед за Дианой или Иродиадой. На одной из немногочисленных картин Урса Графа соединены два ряда фигур, вместе составляющих «орду»: привидения — казненных или утопленников — и два обнаженных божества, вызывающих бурю и готовящихся возглавить процессию [147]. Подобным же образом Лукас Кранах Старший ввел «дикую орду» в три написанных около 1530 года картины на тему «Меланхолии», тесно связав ужасный вид «орды» с любовными игрищами Венусберга [148].

Что касается Дюрера, то он многократно изображал Смерть в виде старика: в «Апокалипсисе», «Рыцаре, Смерти и дьяволе» и «Гербе Смерти» [149]. Эти чудовищные старики с полным основанием могут показаться нам реинкарнацией «дикаря», как его знала древняя народная традиция. Живущий в лесах и потому воплощающий в себе все страхи, которые они когда-то вызывали,

[145] J. Wirth, «Hans Baldung Grien et les dissidents strasbourgeois» в *Croyants et sceptiques au XVIe siècle*, Actes d'un colloque organisé à Strasbourg, 9–10 juin 1978, Strasbourg, 1981, p. 136.
[146] На этот счет я полностью согласен с выводами, сделанными в книге: J. Wirth, *La Jeune fille et la Mort...* p. 9, 21–26, 94–95.
[147] *Ibid.*, p. 95, pl. 78.
[148] *Ibid.*, p. 97–98, pl. 79, 80. Ср.: M. J. Friedlander, J. R. Rosenberg, *Lucas Cranach*, Paris, 1978, p. 127–128.
[149] *Ibid.*, p. 36–37, pl. 17, 61, 83. Ср.: R. Bernheimer, *Wild Man in the Middle Ages*, Cambridge, 1952; *The Wild Man within. An image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburg, 1972.



«дикарь» одновременно принадлежал к числу живых и к пространству загробного мира. Таким образом, взрыв макабра, по-видимому, привел к подъему народного творчества, разумеется, допускающего включение — и зачастую включавшегося — в христианский дискурс той эпохи, но способного порой отделяться от него и, во всяком случае, требующий двоякого прочтения.

Возвращаясь к Урсу Графу — на этот раз безотносительно к актуализации фольклорных представлений,— мы не можем не задаться вопросом о христианском содержании его работ. Макабрические сцены, принадлежащие его перу,— повешенные солдаты, мертвые тела, усеивающие поле сражения, одушевленный полуразложившийся труп, похлопывающий по колену готового завербоваться наемника,— несомненно, несут моральный урок (безумие ремесла военного), но лишены отсылок к христианским ценностям. Что же до «Бичевания» (1526), то эта картина — не более, чем повод живописать пытку, поданную с «рассчитанной жестокостью». Попытка усмотреть в изображенной на ней жертве Христа лишена серьезных оснований[150]. По тяге к садизму это произведение стоит в одном ряду с «Мученичеством десяти тысяч христиан» Никлауса Мануэля Дойча и, в более общем плане, с тем потворством насилию, которое бесстыдно выставлялась напоказ во французском и английском театре конца XVI–начала XVII века. Мы оказываемся в пространстве болезненных влечений. Здесь макабр не означает ничего, кроме самого себя. Он предстает в чистом виде. Он десакрализован.

Но — и эта, вторая, тропинка уже была протоптана многими историками, в том числе Альберто Тененти[151] и Жаном Виртом[152],— разве христианский урок макабра (*memento mori*) не превращался в призыв прямо противоположного свойства (*memento vivere*[152a])? Разве педалирование темы безвременной смерти не оборачивалось зачастую побуждением к эротизму и настоящей «яростью к жизни»? Такое прочтение в языческом духе, несомненно, оправдано по отношению к творчеству братьев Бехам, чья нерелигиозность в эпоху Дюрера вызвала беспокойство властей Нюрнберга; они сознательно обратились к порнографии, связанной с образами смерти и обретавшей значимость благодаря ей. Точно так же и «ложа смерти», которые в те же годы рисовал другой нюрнбергский художник, Петер Флетнер, скрывали за потрясающей макабрической выразительностью откровенное подстрекательство к наслаждению[153].

Но следует ли понимать в том же духе многочисленные картины и рисунки Ганса Бальдунга Грина? В 1510–1520-е годы он с удовольствием представлял Тщеславие в виде прекрасной обнаженной молодой женщины, внезапно захваченной Смертью. Эту основную схему он разнообразил различными вариациями: скелет или уже начавший разлагаться труп внезапно появляется

[150] *Ibid.*, p. 132, pl. 115.
[151] Ср.: *La Vie*... p. 14–15.
[152] J. Wirth, *La Jeune fille et la Mort*... p. 158–167.
[152a] Помни о жизни (лат.).
[153] *Ibid.*, p. 135–145, pl. 121–142.

в зеркале, в которое смотрится несчастная. Иногда он держит песочные часы; или же он кладет руку на бедро жертвы, или хватает ее за волосы, или берет за руку, или целует в губы. В эти годы к тому же сюжету обращались и современники художника. Так, на одном из рисунков Никлауса Мануэля Дойча изображен труп, задирающий платье юной девушке[154]. В принципе все такие произведения должны были символизировать бренность земных благ, и в первую очередь — красоты и молодости.

Следует ли угадывать в этих притчах урок язычества? Именно так полагает Ж. Вирт, основываясь на более позднем диптихе Ганса Бальдунга Грина из музея Прадо. С одной стороны — светлая традиция античности — изображены три юных красавицы за музыкальной партитурой; с другой — мрачная традиция христианства — молодую девушку тянет за руку старуха, которую, в свою очередь, тащит скелет, держащий песочные часы. Художник был связан со страсбургскими «либертинами». Но в XVI веке под «либертинами» понимались в первую очередь люди, независимые от господствующих религиозных воззрений. Да и был ли «либертином» Ганс Бальдунг Грин? Он работал для католиков, для протестантов и для инакомыслящих. Кажется, он старался быть «верен всем по очереди». Конечно же, он был ценителем женской красоты. И всё-таки следует ли из этого, что он отвергал христианство? В аллегории из музея Прадо, в христианской части, копье Смерти сломано, а в небе появляется распятие. В конечном счете я, как и Франсуа Паризе, полагаю, что работы Ганса Бальдунга Грина, многие из которых написаны на религиозные темы, хотя и «полны насмешек над всем на свете... сходятся к христианскому нравоучению, что, однако ж, их не оправдывает»[155].

Возможно, случай Ронсара поможет пролить свет на воззрения немецкого художника — в той мере, в какой он позволяет в явном виде наблюдать сосуществование — не обязательно гармоничное — в рамках одного произведения различных дискурсов о смерти, с преобладанием, однако, христианского нравоучения над всеми прочими. Дотошный летописец своей эпохи, Ронсар был поглощен мыслью о беге времени: «Вы, дубы, наследники лесной тишины / Услышьте вздохи моего последнего голоса / И будьте ныне нотариусами моего завещания»[156], «Вскоре будем простерты под лезвием...»[157]. Нередко он находит удовольствие в описании трупа: «...пищи для червей, / С распавшимися жилами и нервами», «замогильной тени», у которой «Ни разума нет боле, ни души, / Ни артерий, ни нежных вен, / Ни связок, ни соединений, / Не держится на голове и волос»[158].

Но поскольку призывы торопливо наслаждаться молодостью заключены в самых прекрасных — и наиболее легко выучиваемых — стихотворениях Ронсара, слишком часто забывают,

[154] *Ibid.*, pl. 70.
[155] *Croyants et sceptiques...* p. 129. Ср. также: F. G. Parizet, «Reflexions a propos de Hans Baldung Grien» в *Gazette des Beaux Arts*, 1979, p. 1–8. Аналогичное мнение высказано в сопроводительном тексте каталога выставки «Hans Baldung Grien im Kunstmuseum Basel», Bâle, 1978, p. 27.
[156] Ronsard, *Œuvres complètes*, VI, p. 10.
[157] *Ibid.*, VI, p. 249.
[158] *Ibid.*, II, p. 303.



что в количественном отношении они занимают достаточно скромное место в его размышлениях о смерти. На самом деле куда более важными представляются исполненные пессимизма — без всяких гедонистических следствий — суждения о том, что жизнь коротка («В твоих кудрях нежданный снег блеснет»[159], «Уже предчувствую зимы грядущей бури»[160]), что Смерть — «Одна среди бессмертных, / Кому не нужны ни храмы, ни алтари, / И кого не заставят дрогнуть ни речи, ни подношения»[161] (тот же сюжет, что и на макабрической фреске из Клузоне). С другой стороны, Ронсар подхватывает классические средневековые мотивы размышлений о смерти. В его творчестве нашлось место для «Ubi sunt?»:

Умерли Гомер и Анакреон,
Пиндар, Гесиод и Бион[162],
И им больше нет нужды узнавать
О том хорошем и дурном, что о них говорят[163].

Разве мы ближе к богам, чем Ахилл и Аякс,
Чем Александр и Цезарь, которые не смогли
Защититься от смерти, хотя во время войны
Почти вся земля была у них в руках?[164]

В том же «Гимне смерти» обнаруживаем и строки, посвященные *contemptus mundi*. Талант находит новый поворот темы, которую можно было бы счесть избитой:

Каким счастьем было бы для нас оказаться уже мертвыми,
Если бы мы поняли, что мы — ничто,
Всего лишь одушевленная глина и ожившая тень,
Подверженная боли, нищете и бедствиям,
И даже что даже наши несчастья превосходят
Несчастья всех — о горе! — живых существ!
Не потому ли Гомер сравнивает нас
С листком, опадающим зимой с дерев —
Таковы мы, тщедушные и жалкие поденщики,
На которых беспрестанно обрушиваются тысячи бед[165].

Эти суждения не решились бы оспорить отцы-пустынники и монахи-аскеты XI–XII веков. Конечно, вырвав их из контекста и сопоставив с «Жалобой отчаявшегося» Жоашена дю Белле, их можно было бы причислить к образцам ренессансного пессимизма и меланхолии, иногда далеко отходившим от христианства. Но творчество Ронсара необходимо рассматривать в целом. Поэт, несомненно, прошел и через искушение язычеством («Нам юность дорога, как свежий цвет весенний, / И веет холодом от старческих седин»[166]), и через попытки поставить выше смерти славу[167]. Но в конце концов макабрические размышления привели его на привычные церковные тропинки. Он противопоставлял скелет «без плоти, нервов, мускулов и жил»[168] душе, освобожденной смертью и «летящей к небу — отчему пределу»[169]. Там она «избавлена от зла / Живет из века в век, счастлива, весела, / С Творцом в соединенье...»[170]. Отсюда призыв «не превратиться...

[159] *Ibid.*, I, p. 11. (П. Ронсар, *Избранная поэзия*, с. 32, пер. В. Левика).
[160] *Ibid.*, I, p. 343.
[161] *Ibid.*, IV, p. 372.
[162] Бион из Смирны, поэт III в. до н. э.
[163] Ronsard, *Œuvres complètes*, I, p. 303.
[164] *Ibid.*, IV, p. 366.
[165] *Ibid.*, IV, p. 368.
[166] *Ibid.*, VI, p. 5 (П. Ронсар, *Избранная поэзия*, с. 324, пер. Р. Дубровкина).
[167] Ср.: *Ibid.*, II, p. 315, 454–457.
[168] *Ibid.*, VI, p. 6.
[169] *Ibid.*, II, p. 303.
[170] *Ibid.*, VI, p. 372.

в Цирцеевых свиней» — с тем, чтобы в один прекрасный день достичь вечной «Итаки»:

...влача свои мученья,
Бессилье, наготу, надежду и терпенье,
Мы чада верные Того, Кто нас учил,
Кто нам о сем пути писание вручил,
Кто окропил его своей священной кровью
И умер прежде всех, страх победив любовью[171].

Итогом нашего знакомства со смертями и со Смертью на заре европейской современности оказывается установление многообразности макабра, различные значения которого проявляют устойчивость к любого рода редукционизму. Происхождение его не вызывает сомнений. Он возник из аскетических размышлений монахов, всецело обращенных к инобытию и стремившихся удостовериться — и убедить других — в пагубности иллюзий этого мира. Это церковное учение впоследствии распространилось за пределами монастырей благодаря проповеди и иконографии — то есть внушению страха Божия. Его творцы были обеспокоены ростом богатства и всё увеличивавшейся тягой к земным благам той цивилизации, которая, по крайней мере на самом верху социальной лестницы, отказывалась от бедности и стремилась к наибольшему комфорту. Поэтому педалирование макабра в духе *contemptus mundi* вполне соответствовало логике обширного плана по формированию чувства вины, направленного на спасение в загробном мире.

Сопутствующие обстоятельства — эпидемии, голод и рост насилия — увеличили аудиторию *memento mori* и облегчили его восприятие. Призывы церкви, повторяемые непрерывно, выглядели более, чем когда-либо, оправданными бедствиями тех лет. Кроме того, следует подчеркнуть тот факт, что большинство письменных и изобразительных свидетельств макабра XIV–XV веков, находящихся в нашем распоряжении, несут на себе несомненный отпечаток церковного влияния, даже несмотря на то, что некоторые из них содержат фольклорные дохристианские элементы. Их целью не является концепция жизни и смерти, свободная от христианского вероучения. Напротив, они призывают к покаянию и отказу от земных радостей — почестей, богатства, красоты, плотской любви. Таково, по-видимому, основное содержание назиданий, в которых на протяжении двух с лишним столетий настойчиво повторялись мысли о краткости жизни и разложении тела в могиле. Таков же и смысл запутанного и фантастического маршрута, которой предлагалось пройти посетителям парка Бомарцо (провинция Витербо), созданного в середине XVI века в соответствии с указаниями князя Орсини. Полная символического значения прогулка среди дикой природы предусматривала встречи с чудовищными статуями и причудливой

[171] *Ibid.*, VI, p. 387–368.



архитектурой. По пути можно было ознакомиться с надписями типа: «Презрение к земным благам», «Подлинное наслаждение — после смерти», «Господь, направь мои шаги» и т. д. Этот напоминающий обряд инициации путь заканчивался в маленьком храме с трехглавым Цербером у входа, ограничивавшемся надгробными полуколоннами со множеством черепов и берцовых костей. Поразительно соединение садового искусства с уроками *contemptus mundi*, стремлением к макабру и тягой к чудовищному[172].

Так или иначе, нет сомнений, что в обстановке нервозности и страха склонность к макабру легко могла толкнуть — и действительно толкала — людей того времени в двух направлениях, которые в конечном счете были оба противоположны исходному смыслу религиозного послания. Одним из этих тупиковых путей было смакование зрелищ страданий и смерти. Всё начиналось с распятий, бичеваний, «Золотой легенды», а пришло к явно извращенным сценам пыток, казней и массовых убийств. От морального и религиозного нравоучения докатились до садистского удовольствия. Макабр в конце концов стал возбуждать сам себя.

Другой вариант уклонения от путей, проложенных церковью, состоял в переходе от *memento mori* к *memento vivere*: поскольку жизнь так коротка, поспешим же насладиться ею; поскольку мертвое тело будет столь отталкивающим, возьмем же от него все мыслимые удовольствия, пока оно в добром здравии. Вспомним, что творилось во время вспышек чумы[173]: одни устремлялись в церкви, другие предавались разнузданным оргиям. Эти факты свидетельствуют о том, что макабр мог восприниматься как призыв к эротике. Отсюда двусмысленность холстов и гравюр Ганса Бальдунга Грина. И если существуют — вполне обоснованные — сомнения относительно замыслов этого художника (которые, быть может, не слишком сильно отличались от замыслов Ронсара), то их нет в случае с братьями Бехам и Флетнером. Во все времена и во всех культурах находились люди, готовые трактовать макабрические картины как приглашение жить в свое удовольствие. Уже в античности на барельефах, надгробных светильниках, сосудах изображения скелетов соседствуют со сценами телесных наслаждений[174].

В общем, я не думаю, что *memento mori* XIV–XVI веков можно отделить от породившей его религиозной концепции и от общей устремленности христианства к загробному миру. Но верно и то, что чрезмерное внимание к макабру было чревато возможными отклонениями и что эти отклонения действительно имели место — как в сторону насилия, так и в сторону эротики, причем одно зачастую было связано с другим. Использование такого оружия, как макабр, всегда таит в себе опасность.

[172] E. Battisti, *L'Antirinascimento*. Milan, 1962, p. 126–133. О тяге к чудовищному см.: J. Céard, *La Nature et le prodige. L'insolite au XVIe siècle en France*, Genève, 1977.

[173] Ср.: J. Delumeau, *La Peur*... p. 119–120.

[174] Ср.: J. Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique*, p. 236–237.

Глава IV Греховный мир

«ВЕК ПЛАЧА, СТРАХА И ТРЕВОГИ» (Эсташ Дешан)

Выведенный на авансцену тремя временно объединившимися силами — церковью, чумой и насилием, — макабр XIV–XVI веков, при всей его неоднозначности, предстал перед нами как неотъемлемая черта начального периода истории современной Европы, по крайней мере, в рамках господствующей культуры. Мы поймем его еще лучше, если поместим, в соответствии с принятым в настоящей работе синтетическим подходом, внутрь более широкой панорамы, зачастую очень мрачной или, по крайней мере, ощущаемой таковой.

Если представить себе эту панораму в виде картины, наиболее точным названием для нее было бы «Дела идут плохо» (формулировка Эсташа Дешана), или даже «Дела идут всё хуже и хуже» — утверждение того же поэта. Конечно, во все времена и под всеми небесами ворчуны с ностальгией смотрели в прошлое и в грош не ставили настоящее. Но если в определенный период истории такое умонастроение становится навязчивым и выступает как важная составляющая коллективного сознания — оно заслуживает пристального внимания. Итак, теперь наша цель состоит в том, чтобы, вновь расширив область исследования, показать, что начавшееся в XIV веке распространение за пределы монастырской среды проклятий в адрес мира и человека было неотделимо от тревожного диагноза, который сами современники ставили своей эпохе. Взгляд на нее нередко приводил к весьма печальным выводам о человеческой природе и земной жизни. Таким образом, пропаганда чувства вины внушала большее доверие благодаря тревожной обстановке. Они накладывались друг на друга и друг друга усиливали. Две следующие главы призваны осветить эту историческую встречу — которая могла бы и не состояться — путем исследования проблемы ренессансного пессимизма.

Когда в «Романе о Фовеле» (1310–1314) утверждалось, что в прогнившем мире всё идет вкривь и вкось («И люди, сделавшись зверями, к земле склонились головами»), эти нотки еще звучали в относительной пустоте, даже если согласиться, что



в сатире на «подтирающих Фовелю зад» отразилось возмущение тысяч людей, верных духу Людовика Святого, политикой Филиппа Красивого. Так же и Таулер в одной из проповедей лишь в самом общем плане констатирует, что «поистине любовь к ближнему угасла ныне во всех странах света»[1]. И в нижеследующем стихотворении, принадлежащем перу австрийского цистерцианца Христиана де Лилиенфельда († до 1332), мы еще не выходим за рамки общих мест. Настоящее, на которое он намекает, не имеет точной датировки. Оно могло бы относиться к любому столетию:

> Если хочешь узнать, отчего я теперь не смеюсь,
> Ты поймешь это вмиг по тому, что творится вокруг:
> Кроткий агнец свирепого, жадного волка родил;
> Всё добро ныне в прошлом, над миром свирепствует зло...
> В прах повергнут закон; ах, зачем я родился на свет?..
> Все о том лишь и грезят, как брюхо набить поскорей...
> Толщиной похваляются все, и никто — худобой...
> Перед блудом не в силах никто устоять... Горе нам![2]

Но бедствия второй половины XIV века — голод, чума, Столетняя война, гражданские смуты и многочисленные восстания, Великая схизма и наступление турок — заставили забыть об отвлеченных банальностях. Те, кто видели, как эти бедствия обрушиваются на христианский мир, ощутили, что начинается новая эпоха — эпоха неведомых ранее потрясений, объяснимых лишь чудовищной греховностью человечества и церкви. Казалось, всё перевернуто вверх дном, и разрешением подобного кризиса может стать только Страшный суд. Таким образом, следует установить, по крайней мере для определенного исторического периода, связь между эсхатологическими надеждами и опасениями с одной стороны и сознанием греховности, презрением к миру, боязнью самого себя и обостренным чувством бренности всего сущего — с другой.

Теолог из Шампани Никола де Клеманж (1363–1437), одно время бывший ректором Парижского университета, а впоследствии — секретарем Бенедикта XIII в Авиньоне,— характерный представитель той эпохи и тех церковных кругов, которые, видя, как вещи меняются к худшему, впали в пессимизм. Действительно, среди его сочинений, изученных нами по протестантскому изданию XVII века[3],— «Книга о развращенности церкви», «Жалоба на бедствия, кои навлекла на церковь ужаснейшая схизма», трактаты «О прелатах, повинных в симонии» и «Об Антихристе, его рождении, жизни, нравах и деяниях». Уже из приведенного перечня заглавий ясно, в чем состояли заботы и страхи Никола де Клеманжа. Но не меньше свидетельств тревоги и даже отчаяния мы находим и в его переписке: письма Жерсону о «плачевном положении церкви»[4], королевскому секретарю «о развращении нравов как мирян, так и духовенства»[5], пись-

[1] Tauler, *Sermons*, II, p. 94 (2-я проповедь о причастии).
[2] H. Spitzmuller, *Poésie latine*... p. 997–999.
[3] Я пользовался голландским изданием: *Nicolaï de Clamangis... opera omnia*, Elzévir, Leyde, 1613 (делится на две части, имеющие самостоятельную пагинацию; письма и «De Antichristo...» находятся во второй части).
[4] *Ibid.*, lettre n° 15.
[5] *Ibid.*, lettre n° 28.

моводителю Парижского парламента о грехах, «которые Бог не поражает всегда одним и тем же бичом, однако ж неустанно карает своими ударами: стоит несколько утихнуть гражданской войне, как он насылает разом чуму и вторжение врагов»[6].

Современному состоянию церкви Никола де Клеманж противопоставляет золотой век, когда процветали набожность, святость и бедность, а единственным сокровищем священников были их добрые дела; но были они изобильны и премногочисленны. Тогда не было золотых и серебряных ваз, а пили из глиняных и оловянных сосудов. Высшие иерархи не нуждались в роскошных лошадях и латах; перед ними не выступала толпа комедиантов, их не сопровождали юноши с завитыми, как у женщин, волосами, в полосатых, как шкура чудовищ, одеждах, со свисающими до земли рукавами — зрелище «почти варварское»[7]. Но с ростом богатства и изобилия вещей не первой необходимости — вот оно, общество потребления! — в церковь проникли роскошь и заносчивость, религия сделалась холодной, добродетель померкла, дисциплина ослабла, милосердие угасло, смирение исчезло, бедность и умеренность стали поводом для насмешек, алчность возросла неимоверно. Люди более не довольствуются своим добром; отныне они не только вожделеют добра ближнего своего: они стремятся украсть его и притесняют своих подчиненных. Так поступают пастыри церкви, превосходящие мирян своею жадностью. Какой пример они им подают![8]

Читая эти обвинения, понимаешь, почему протестанты Соединенных Провинций переиздали сочинения Никола де Клеманжа: возможно ли найти, вероятно, полагали они, лучшее свидетельство развращенности церкви, которую Реформация стремилась очистить? Но неужели в этот мучительный период Великой схизмы вовсе не было святых душ? В XXV главе «De corrupto ecclesiae statu»[8a] Никола отвечает: злоупотребления в стенах церкви достигли таких масштабов, что лучше молчать о тех, кто ведет себя достойно. «Их слишком мало, и они не имеют веса» (*parvo nimis in numero atque momento sunt*)[9].

Отсюда грядущие кары, предрекаемые в «De antichristo...»[10]. Обращаясь к правителям, церковным иерархам и всем христианам, Никола де Клеманж возвещает о великих бедствиях, собирающихся над их головами. Вероломное племя христиан слишком долго злоупотребляло терпением неба. Теперь ему предстоит вынести нелегкое бремя лишений и бичей. «Великий суд у порога». Это доказывается наступлением магометан, исполнителей божественного отмщения. Продвижение этого неисчислимого множества алчущих нашей крови наконец-то усмирит наш бунт против Господа, который не остановили ни повторяющиеся вспышки чумы, ни вражеские нашествия, ни междоусобицы. И — в довершение кары — к бесчинствам «жестокого зверя» —

[6] *Ibid.*, lettre n° 90.
[7] *Ibid.*, *De Corrupto ecclesiae statu*, partie 1, ch. II, p. 5.
[8] *Ibid.*, ch. III, p. 6.
[8a] «О повреждении церкви».
[9] *Ibid.*, ch. XXV, p. 23.
[10] *Ibid.*, partie 2, p. 357–358.



турок — добавляется «другой зверь», а именно ересь, особенно свирепствующая в Германии[11] и Италии. Мрачные, мрачные времена приходят. «Повсюду воцарится ярость, повсюду траур и насилие, повсюду зрелище смерти. Поистине счастлив тот, кто отдаст душу Богу до наступления этих несчастий и злоключений».

Современник Никола де Клеманжа поэт Эсташ Дешан (1346–1406), заменявший гениальность плодовитостью, был во Франции Карла VI, измученной Столетней войной и Великой схизмой, самым ярким выразителем чувств того отчаявшегося поколения. В его поэзии слилось воедино большинство пессимистических мотивов, груз которых несла тогда с собой западная цивилизация. Его творчество заслуживает особого внимания постольку, поскольку являет собой мрачный синтез, который не могут разрушить даже любовные баллады поэта, бывшего в конечном счете женоненавистником[12]. Интересно проследить, как совершается в стихах Дешана переход от общих мест, лишенных четкой хронологической привязки, к исполненному горечи описанию картин настоящего, не вызывающего ничего, кроме грусти. Конечно же, он вздыхает об идиллическом прошлом, хотя по крайней мере в одной балладе явил и образец критического к нему отношения. Вспоминая о Нероне и Ганелоне, он признает, что «многие грешили / В прошедши времена...»[13]. Но преобладающие мотивы в его творчестве, изобилующем, напротив, отсылками к абстрактному золотому веку в духе сочинений Никола де Клеманжа, совсем иные. Тогда «царила в мире честь» и «высшее знание», «щедрость... доблесть и законность»[14]. То было время, когда церковь знала «подлинное величие», народ не впадал в гордыню и «за них сражалось Благородство... / И зависти никто не знал»[15]. Древние силой «великого труда / Смогли народы, царства покорить, / Могучие воздвигли города, / О, нынешним того не повторить!»[16]

Давно минувшей счастливой эпохе противопоставляется стремительное старение не только человечества, но и самой земли — это убеждение, с которым мы уже встречались в первом томе настоящей работы, было широко распространено в господствующей культуре на заре Нового времени[17]. Эсташ Дешан отмечает, что времена года перемешались[18]. «Стоит жара, когда мы ждем мороза». Дни короткие, а должны быть длинные. И деревья «чахлы, а вокруг — один чертополох». «Все люди — маленького роста» — в XVII веке то же самое будут утверждать французские апологеты протестантизма,— «Болезненны животные и птицы, / Рыбешки мелки, семена бесплодны, / Гниет зерно в амбарах и сараях, / Мы позабыли о хороших урожаях». Итак, поражены живые силы природы; но, главное, люди ведут себя всё хуже и хуже. В рассуждениях на эту тему поэт неистощим: «Одни безумцы нынче правят миром...[19] Любви лисиц любовь подобна

[11] Несомненно, намек на гуситов.
[12] Ср.: J. Delumeau, *La peur*... p. 335–336. О пессимизме, свойственном тому времени, см. особенно: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 33–38.
[13] E. Deschamps, *Œuvres*... II, p. 6–7 (ballade CLXXXIX).
[14] *Ibid.*, I, p. 86–87 (ballade XII).
[15] *Ibid.*, I, p. 204–205 (ballade XCVI).
[16] *Ibid.*, III, p. 60–62 (ballade CCCXLIII).
[17] J. Delumeau, *La Peur*... p. 223–225.
[18] E. Deschamps, *Œuvres*... V, p. 394–395 (ballade MLXXXVIII).
[19] *Ibid.*, III, p. 51–53 (ballade CCCXXXIX).

ваша...[20] О добродетелях не слышно ничего...[21] Не верят люди больше ни во что...[22] Ни ад, ни рай никто не ставит в грош»[23]. Подобно проповедникам, Дешан клеймит позором непристойную моду. Он обрушивается на тех, кто носит одежду настолько короткую, что «как обезьяны, выставляют зад» и на женщин, которые «на обозренье выставляют груди»[24]. Везде «царят распутство и порок, / Бедняк кругом неправ, богач в фаворе, / Злодей живет, а добрый изнемог»[25]. Вокруг лишь «Зависть, гнусные уловки, / И ненависть...». И — в наказание за всё это — «внезапные кончины», дожди, снег, бури, морозы и «повсюду войны»[26]. Невозможно перечислить все жалобы, упреки, угрызения и грустные излияния, которыми полны произведения Эсташа Дешана. Перечислим наугад балладу CLXXXV «Плач о бедах Франции», балладу CXCIII «Покаяние Парижа в грехах», балладу CCXLIII «О несчастиях церкви», балладу CCLV «Жалобная песня о французском крае»[27]. В балладе CCCLXXV «Наше горестное время» поэт превосходит сам себя:

Пришел век плача, страха и тревоги,
Печальнейший из всех, несущий боль...
Греха исполнен, мрачен и жесток.
Гордыня злая властвует над всеми,
И человек в бессилье изнемог...
О ты, погибельное время...[28]

Коль скоро вокруг только «печаль и траур»[29], церковь стала новым «Вавилоном»[30] и оказалась под властью Луны, губительного светила[31], коль скоро «всё смыслу здравому вершится вопреки»[32], ясно, что человеческая история приближается к своему концу. Эсташ Дешан многократно высказывал это убеждение, бывшее в то время очень сильным — и продержавшееся до середины XVII века. В балладе LII он пророчествует: «Да, мне случилось знаки увидать, / Что настает конец движенью мира / И нам его уже не долго ждать»[33]. В балладе CXXVI он вновь обращается к этой теме: «За шагом шаг к закату век идет, / Добро забыв, друг друга губят люди, / А ведь конец уж света настает»[34]. Пришло время Антихриста, говорит он в другом стихотворении, ведь в церкви продаются «все милости»[35]. «Настало время величайших мук»[36], предсказанное в Писании. На вопрос «Каков же ныне мир?» ответ прост: «Конечно, быть не может хуже»[37]. «Наш мир — старик, чей близок уж конец»[38]. «В упадке церковь, в развращенье клир: / Сие узрев, нетрудно догадаться, / Что к своему концу приходит мир»[39]. То же ощущение выразил знаменитый современник Эсташа Дешана герцог Иоанн Беррийский, в старости избравший себе девиз «Le temps verra»[40], имея в виду как час своей смерти, так и час смерти мира.

Ученицей и воспитанницей Эсташа была Кристина Пизанская. Оставшись в 25 лет вдовой с тремя детьми, лишившись

[20] *Ibid.*, V, p. 35 (ballade DCCCLVIII).
[21] *Ibid.*, VI, p. 248 (ballade MCCXL).
[22] *Ibid.*, VI, p. 109 (ballade MCLXVII).
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, V, p. 235 (ballade MDCCCCLXXXVIII).
[25] *Ibid.*, V, p. 261 (ballade MV).
[26] *Ibid.*, V, p. 162–163 (ballade DCCCCXLVI).
[27] *Ibid.*, II, p. 1, 10, 75, 93.
[28] *Ibid.*, III, p. 131–132.
[29] *Ibid.*, V, p. 34 (ballade DCCCLVIII).
[30] *Ibid.*, V, p. 157–158 (ballade DCCCCXLII).
[31] *Ibid.*, V, p. 165–167 (ballade DCCCCXLVIII). О губительной роли Луны см.: J. Delumeau, *La Peur...* p. 92–93.
[32] *Ibid.*, III, p. 118–120 (ballade CCCLXII).
[33] *Ibid.*, I, p. 142–143 (ballade LII).
[34] *Ibid.*, I, p. 247 (ballade CXXVI).
[35] *Ibid.*, I, p. 279 (ballade CLII).
[36] *Ibid.*, I, p. 292 (ballade CLXII).
[37] *Ibid.*, IV, p. 78 (rondeau DCXIX).
[38] *Ibid.*, III, p. 107 (ballade CCCLXV).
[39] *Ibid.*, I, p. 226 (ballade DCCCCLXXXII).
[40] «Настанет час». Ср.: *Ibid.*, I, p. 142.



покровителей во время гражданских войн и будучи вынуждена в течение десяти лет скрываться в монастыре, она также стала печальной свидетельницей несчастий и прегрешений своего времени. Отголоски этих тяжких испытаний звучат в ее творчестве, особенно в «Жалобах на гражданские войны», «Книге о переменчивости Фортуны» и датированном февралем 1403 года (по старому стилю) послании, обращенном именно к Эсташу Дешану. Это чересчур изысканное по форме письмо, отягощенное к тому же каламбурными рифмами,— отнюдь не шедевр. Но нам важна тема, которой оно посвящено — то самое «Дела идут плохо», по поводу которого Эсташ Дешан не мог не согласиться с Кристиной:

Учитель! Какое тяжелое испытание
Видеть это время, когда длятся
Ложь и воровство, столь распространившиеся
В городах, в замках, при дворах
Князей, по общему закону,
Среди знати и простых людей,
Среди духовенства и во всех
Судах...

Каждый силится иметь
Из жадности к богатству
Лживую хитрость и старается
Обмануть, и никто не заботится
О получении добродетельных заслуг...
[Люди] больше неба любят жирную землю
Усеянную нечистотами и грязью [41].

Что удивительного, если в такой обстановке как никогда ранее усилилось ощущение физической, нравственной и умственной бренности человека? Наряду со многими другими это ощущение выразил крупный писатель — прозаик и поэт Ален Шартье (1385–1436), также живший во времена Великой схизмы и Столетней войны:

Жалкое человеческое существо
Рожденное для труда и забот,
Одетое бренным телом,
Настолько слабое, настолько суетное,
Мягкое, кроткое и непрочное,
Изнемогающее от пустяков.
Твоя мысль тебя сбивает с пути истинного,
Твой глупый разум тебе вредит, губит тебя
И влечет к незнанию.
Так горестно случилось,
Что, не будь помощи свыше,
Ты не смог бы жить праведно [42].

Сколь бы громкими и многочисленными ни были такого рода жалобы, они не смогли склонить современников к большей осмотрительности и сдержанности. Хотя в 1417 году Великой схизме был положен конец, другие религиозные распри и прочие зло-

[41] Christine de Pisan, *Œuvres poétiques*, Paris, 1891, II, p. 296–297.
[42] Цит. по: P. Champion, *Histoire poétique du XVe siècle*, I, p. 137 («L'Espérance ou consolation des trois vertus...»).

употребления возникли вновь или продолжались, другие войны разразились, новые турецкие полчища двинулись в наступление, так что многим XV столетие казалось продолжением упадка и еще бо́льшим «одряхлением» христианского мира.

Кажется, что в XV–начале XVI века жители Германии были охвачены этим чувством. Анонимное сочинение времен Великой схизмы, озаглавленное «Реформация императора Сигизмунда», с горечью констатирует: «Наша империя больна, слаба и бессильна». Лейтмотив книги — «мир перевернулся», нет «больше порядка»[43]. Николай Кузанский, представивший в 1433 году Базельскому собору свой трактат «О согласии церквей», собрал воедино самые мрачные суждения о своем времени и своей стране. Вокруг себя он видит лишь «полное разрушение», «всеобщую испорченность», «опрокинутый порядок», «смертельную болезнь» и «заблуждения». Он также говорит, что мир «идет к гибели», «тонет» и «впадает во грех», «становится всё хуже» и «развращается»[44]. Он «лишился центра». Люди и вещи, потеряв устойчивость, увлекаемые центробежными силами, рассеиваются в пустоте. В конце XV века эльзасский проповедник Гайлер из Кайзерсберга жалуется, как за восемьдесят лет до него Никола де Клеманж, что «весь христианский мир разрушен сверху донизу, от папы до ризничего, от императора до пастуха»[45].

То же самое неустанно повторяется в 112-ти главах «Корабля дураков» (1494), сочинения, напомним, принадлежащего мирянину: «Мечи папской и императорской власти покрылись ржавчиной... Правосудие слепо; правосудие мертво»[46]. Алчность, мать всех пороков, толкает христиан работать по воскресеньям или пировать. Вместо того, чтобы молиться, в праздничные дни они, «желая выиграть время, ездят с огромной скоростью»[47] — актуальный перевод в высшей степени современного высказывания. Богохульство процветает — это наблюдение вполне соответствует множеству свидетельств современников[48]. Ничего удивительного,— предвидит Себастиан Брант,— если Господь, глядя на подобные непотребства, утопит-таки наш мир. Богохульства столь чудовищны, что небо могло бы упасть или разлететься на куски... Непотребство столь велико, что распространяется повсюду. Добавьте к этому, что «упадок» веры становится день ото дня всё больше и что «отпущение грехов потеряло всякое подобие ценности; оно уже никому не нужно»[49]. Тем временем «дьявольский ум сынов Магомета» опустошает Восток и подступает к границам латинохристианского мира. «Враг у ворот. Но каждый предпочитает дожидаться смерти, продолжая спать»[50]. Грядущее обещает быть мрачным: «Я очень боюсь, как бы завтра всё не стало еще хуже и наше будущее не оказалось бы еще черней»[51]. Перегруженный безумцами, без карт, компаса и песочных часов[52], корабль христианства, «сотрясаемый волнами»[53], «буря... как

[43] Ср.: H. Zahrnt, *Dans l'attente de Dieu*, Paris, 1970, p. 33, 41.
[44] *Ibid.*, p. 33. Ср.: *Nicolas Cusae cardinalis opera*, 3 vol., Francfort sur le Main, 1962, vol. 3 (ch. XXIX–XXXIII).
[45] Цит. по: H. Zahrnt, *Dans l'attente...* p. 33. О Гайлере см.: L. Dacheux, *Un Réformateur catholique à la fin du XVe siècle: Jean Geiler de Kaysersberg*, Paris, 1876; Fr. Rapp, *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, p. 174–178; *Réformes et Reformation à Strasbourg*, Paris, 1974. «La Vita Geileri» Вимпелинга была издана О. Хердингом (Мюнхен, 1970).
[46] S. Brant, *La Nef des fous*, Strasbourg, 1977, p. 167–168.
[47] *Ibid.*, p. 371 (ch. XCV).
[48] J. Delumeau, *La Peur...* p. 400–403.
[49] S. Brant, *La Nef des fous*, p. 343–344 (ch. LXXXVII).
[50] *Ibid.*, p. 387 (ch. XCIX).
[51] *Ibid.*, p. 347 (ch. LXXXVIII).
[52] *Ibid.*, p. 434 (ch. CVIII) (С. Брант, *Корабль дураков*... в *Библиотеке всемирной литературы*, серия I, т. 33), М., 1971, с. 104, пер. Л. Пеньковского).
[53] *Ibid.*, p. 410 (ch. CIII).



скорлупку / Мотает... / Свирепствующий ураган / Корабль разбитый в море гонит»[54]. «Если сам Иисус Христос не поднимется на марс, мы вот-вот погрузимся в пучину»[55]. В другом месте Себастиан Брант даже говорит, что «сломалась мачта... Крик и стон... / Нам нет надежды уцелеть! / Как эти волны одолеть? / То вверх тебя швырнет под тучи, / То в бездну бросит вал могучий»[56]. А главное, «отборная крупная дичь»[57] — Антихрист — уже рыщет вокруг корабля. «Скорпион уже зашевелился»[58]. Он «разослал по земле гонцов и повсюду посеял страх»[59]. «Время истекло»[60]. «Судный день близится»[61].

Так, век спустя, Себастиан Брант вторит Эсташу Дешану. Они говорят на одном языке, смотрят на мир одними глазами, предвидят один и тот же конец. Но для нас они — не более, чем два из множества свидетелей всеобщего пессимизма, который продлится и дальше. Вспомним, с какими речами выступали по этому поводу Лютер, Вире и Буллингер — об этом говорилось в предыдущей книге[62]. Тем не менее, если учесть, сколь огромной была аудитория лидера Реформации, не лишним будет остановиться на многократно высказывавшемся Лютером убеждении, что конец света близок[63]. Однажды он заявил: «Это последняя печать Апокалипсиса; она вот-вот будет сорвана»[64]. Он был в самом деле убежден, что Антихрист, чьи невиданные злодеяния должны предшествовать концу времен, уже приступил к работе. Духом его был папа, телом — турки; последние «разоряли, ниспровергали и унижали церковь Господню телесно», первый же нападал на нее «духовно»[65]. Для Лютера не было места никаким сомнениям: «Гибельное время», о котором возвестил св. Иоанн, «подобного коему не было с тех пор, как пребывают народы»,— именно это время переживал XVI век[66]. В минуты отчаяния Лютер прямо-таки мечтал о конце времен. В апреле 1544 года, когда его дочь Маргарита была смертельно больна, он писал одному из друзей: «Я не возропщу на Господа, если он заберет ее в это время, в этот дьявольский век, и я хочу, что бы я сам и мои близкие были поскорее вырваны отсюда, ибо я жажду прихода дня, который положит предел ярости Сатаны и его приспешников»[67]. В 1523 году в «Трактате о любви к ближнему» Буцер в чуть более сдержанных выражениях провозглашает: «...вместо апостолов у нас теперь одни лишь лжепророки, вместо воспитателей — соблазнители... вместо князей и благочестивых правителей... лишь тираны, волки, медведи, львы, дети (*sic!*) и безумцы»[68]. Анри Этьенн в «Апологии Геродота» (1566) в том же духе уверяет: «Наше столетие хуже всех предшествующих»[69].

Ничего иного не могли в ту пору утверждать и наиболее ревностные католики, хотя они и руководствовались противоположными мотивами: так, в «De Transitu Hellinismi ad Christianismum»[69а] Гийома Бюде (1535), сочинении весьма беспокойном и направ-

[54] *Ibid.*, p. 438 (ch. CVIII) (С. Брант, *Корабль дураков*, с. 106.).
[55] *Ibid.*, p. 394 (ch. XCIX).
[56] *Ibid.*, p. 437 (ch. CVIII) (С. Брант, *Корабль дураков*, с. 105–106.).
[57] *Ibid.*, p. 408 (ch. CIII).
[58] *Ibid.*, p. 409.
[59] *Ibid.*, p. 411.
[60] *Ibid.*, p. 412.
[61] *Ibid.*, p. 414.
[62] J. Delumeau, *La Peur*... p. 222–225.
[63] Ср.: M. Luther, *Œuvres*, X, p. 116 («Евангельская проповедь на 2-е воскресенье Рождественского поста», составлена в Вартбурге).
[64] M. Luther, *Propos de table*, p. 275. Ср.: *Ibid.*, p. 238–239.
[65] *Ibid.*, p. 109.
[66] *Ibid.*
[67] M. Luther, *Œuvres*, VIII, p. 188–189 (письмо И. Проппсту).
[68] M. Bucer, *Traité de l'amour du prochain*, Paris, 1949, p. 53.
[69] H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, 1566, p. 110–125.
[69а] «О переходе от эллинства к христианству».

ленном против Реформации, мы читаем, что «поток прегрешений» нарастает с каждым днем. «Подобно потопу древних религий, он затопляет все уголки христианского мира и мало-помалу скрывает различие между благочестием и нечестием». Гийом Бюде характеризует свой век как «распущенный и глухой к голосу истины, не только твердый как железо, но и тяжелый как свинец». По его мнению, «вера и презрение к Богу поставлены на одну доску... падение нравов, крушение христианства, бесчестие литературы, уничтожение добродетелей день ото дня усиливаются и распространяются подобно пожару в церквах»[70]. Отсюда мрачное предчувствие, воплощенное в выразительной сентенции, которая могла бы принадлежать Лютеру: «Что до меня, то я склонен скорее полагать, что последний день уже настает, что мир пришел в упадок, что он поистине стар и лишен разума, что он указывает, предвещает и объявляет свой грядущий конец и свое падение»[71]. Такими виделись настоящее и будущее одному из самых знаменитых французских гуманистов.

Приведенные выше суждения, от Никола де Клеманжа до Гийома Бюде и Анри Этьенна, по большей части исходили от служителей церкви или по крайней мере от людей, склонных к глубоким религиозным переживаниям. Таким образом, мы можем установить четкую зависимость, существовавшую в то время между христианскими заботами и суровой оценкой эпохи, которая, как представлялось, отреклась от Евангелия. Эта связь, разумеется, еще усилилась с началом религиозных войн, которые способствовали общеевропейскому росту пессимизма среди христиан, принимавших наиболее активное участие в духовной жизни или наиболее зависимых от общественного порядка. Дела христиан идут всё хуже и хуже: таково было мнение Филиппа II и его советников в Нидерландах, запретивших в 1560 году все песни, фарсы, баллады и комедии, так или иначе затрагивающие религиозные темы. Раньше их еще можно было терпеть, но не теперь:

> ...и поскольку прежде мир не был так развращен, а прегрешения — столь велики, как ныне, не стоило обращать столько внимания на все эти игры, фарсы, песни, припевы, баллады и поговорки, как это необходимо в настоящее время, когда различные зловредные и возмутительные секты разрастаются и множатся день ото дня[72].

С этим текстом перекликаются многочисленные высказывания тех, кто верил в увеличение числа богохульств и ведьм в начале Нового времени[73]. По Агриппе д'Обинье, чаша переполнена, и Богу давно пора покарать наконец греховное человечество:

> Пусть воздух растворит невидимые глазу
> Отраву и чуму, и прочую заразу...
> Не вей, прохладный ветр, а ты, порыв могучий,
> Низвергни тонущих в провалы пенной кручи!
> Сверх меры днесь грехов и сыплются чрез край,
> Их горы до небес возносятся пускай![74]

[70] G. Budé, *De Transitu Hellenismi ad Christianismum*, Sherbrooke, 1973, p. 44, 66, 93.
[71] *Ibid.*, p. 132.
[72] Цит. по: R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, 1978, p. 200.
[73] J. Delumeau, *La Peur...* p. 385–386, 402–403.
[74] Теодор Агриппа д'Обинье, *Трагические поэмы*, с. 337.



Гиперболы, вышедшие из-под мстительного пера гонимого протестанта? Без сомнения. Но они не единичны. Другой французский сторонник Реформации, Кристоф де Гамон, в стихотворении, опубликованном в 1609 году, выражает убеждение, что современный ему мир — «Кишащий львами лес иль грязная долина /... Где всё окутал мрак». Поэтому «смерть настигнет вскоре / Наш старый мир, к земле лицо клонящий в горе», «грехами мучимый, простертый на одре». Отсюда пророчество: «О дряхлый, вялый мир! Всё кончено с тобой»[75]. В этих протестантских стихах можно отметить ту же, что у Лютера, но также и у Эсташа Дешана, Никола де Клеманжа и Себастиана Бранта, связь между катастрофической оценкой состояния морали в настоящем и верой в грядущий конец времен — связь, имевшую двоякое значение. Дальше мы еще будем говорить о том, что с конца XVI века и вплоть до 1660-х годов Англия и Швейцария были охвачены приступами эсхатологической лихорадки. Поэтому нет ничего удивительного в том, с каким упорством в этих странах твердили о чудовищных грехах эпохи, попавшей в лапы лукавого и превосходящей по моральному уродству всё, что ей предшествовало. Эдвин Сэндис, епископ Лондона, а впоследствии — архиепископ Йоркский, в 1583 году писал епископу Честерскому:

Достопочтенный брат, когда я наблюдаю, каково течение дел в этом мире, погрязшем в нечестии, какие победы празднует Сатана, сколь широко и глубоко господство порока, как многочисленны и организованны собрания безбожников, как слабы и незаметны вера и благочестие — следовало бы сказать, что они исчезли совсем, — мне кажется, что теперь наступили последние, горестные времена, и этот мир близится к своему разрушению[76].

А Томас Адамс, «Шекспир пуританской прозы», даже перещеголял его, написав в 1633 году, что в его времени соединились «все порочные нравы предшествующих эпох... подобно городским каналам, сливающимся в одну сточную канаву». Раньше господствовала то одна форма извращенности, то другая. Но теперь, «подобно множеству ручьев, сбежавших с гор, они слились в общем течении и образовали единый поток лукавства в это гнусное, это последнее время»[77].

Не следует ограничиваться источниками, близкими к церкви. Итальянцы — современники Макиавелли и Гвиччардини — очень строго судили самих себя и объясняли своими собственными грехами несчастья, обрушившиеся на их страну с 1494 года. Так, венецианец Джироламо Приули усматривал в быстрой победе Карла VIII заслуженное наказание для итальянской содомии, особенно распространившейся в Неаполе[78]. Чиновник и автор сказок Ноэль дю Фай (1520–1591), с тревогой наблюдавший за ростом городской цивилизации, мрачно констатирует, что мир сделался «несносным мальчишкой», а нынешнее «злое столетие» — не что иное, как «железный век». Меланхолически

[75] Christophe de Gamon, *La Semaine*, p. 246, 249, 361. Ср.: Cl. G. Dubois, *La Conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560–1610)*, Paris, 1977, p. 359–361.

[76] E. Sandys, *The Sermons*, Cambridge, 1841, p. 439 (цит. по: Br. W. Ball, *A Great Expectation Eschatological Thought in English Protestantism 1660*, Leyde, 1975, p. 18). О связи между эсхатологией и дискурсом угроз см. ниже, с. 702.

[77] Th. Adams, *A Commentary... upon the Divine Second Epistle... written by St. Peter*, 1633, p. 1138–1139 (цит. по: *Ibid.*, p. 97). Об английской эсхатологии конца XVI – начала XVII вв. см.: Chr. Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England*, Oxford, 1971, p. 1–41.

[78] См.: *I Diarii di Girolamo Priuli*, vol. I, p. 14 в Muratori, *Italicarum rerum scriptores*, vol. XXIV, part. 3.

напоминая о счастливой эпохе Франциска I, он утверждает, что «нынешние дети — просто карлики по сравнению с прежними», просто «долговязые полулюди, тощие, как пиявки»[79]. В «Необыкновенных историях» Боэстюо (1560), переложившего Банделло на французский язык, находим случайно брошенный намек (тем более интересный, что он подается как нечто само собой разумеющееся) на наше «время, самое многогрешное из всех»[80]. Но двумя годами ранее, в предисловии к «Мировому театру», он более определенно разъясняет то, «каков наш век, столь развращенный, распутный и погрязший во всякого вида пороках и непотребствах, что он кажется отстойником, общей сточной канавой, в которую сливается для очистки грязь всех иных эпох и столетий»[81] — то же сравнение, что и у Томаса Адамса: оно вполне могло быть расхожей формулой. Небесполезно будет напомнить, что эта книга Боэстюо (куда более яркая, чем его «Краткая речь», издевательски озаглавленная «О совершенстве человека») была объектом чтения, подражания, копирования (она выдержала 60 изданий за 50 лет) и являлась для моралистов образцом жанра. В ней отразилась духовная жизнь эпохи.

Переписка Этьена Пакье, печального зрителя религиозных войн, полна тревожных пассажей и суровых оценок его времени: «Кругом только и разговоров, что о пожарах, войнах, убийствах и грабежах» (1562)[82]. «Мы живем уже не при короле, а при шахе, каждую минуту рискуя получить мат» (1589)[83]. Монтень в «Опытах» приходит к выводу, что «в наше развращенное, погрязшее в невежестве время добрая слава в народе... даже оскорбительна»[84]. Дирк Корнхерт, иренист и харлемский нотариус, в 1582 году высказывает мнение, что «наши дни... почитаются одними из худших»[85]. Согласно Шекспиру, современный мир — «тюрьма»: «И превосходная: со множеством затворов, темниц и подземелий», причем Дания (читай: Англия начала XVII века) среди самых худших («Гамлет», II, 2)[85a]. В 1600 году ту же мысль повторил испанский писатель Мартин Гонсалес де Селлориго, провозгласивший: «Настало время, которое мы считаем худшим, нежели прошедшее»[86].

МЕЧТА О ЗОЛОТОМ ВЕКЕ

Вышеприведенные цитаты — всего лишь несколько наугад взятых примеров. Но этим перечнем, который можно было бы легко расширить, мы стремились показать, что доминантой Возрождения был отнюдь не оптимизм, как принято считать, а скорее пессимизм, хотя это слово и не было тогда в ходу[87]. Пико делла Мирандола, Гийом Постель и им подобные составляли меньшинство. В то же время само слово «Ренессанс» под пером писателей и художников означало возрождение знаний, литературы и хоро-

[79] N. du Fail, *Œuvres facétieuses*, Paris, 1874.
[80] Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, Paris, 1961, p. 91.
[81] Idem, *Le Théâtre du monde ou il est faict un ample discours des miseres humaines*, 1572.
[82] E. Pasquier, *Lettres politiques (1566–1594)*, Genève, 1966, p. 109.
[83] *Ibid.*, p. 394.
[84] Монтень, т. III, с. 21.
[85] T. Coornhert, *A l'aurore des libertés modernes. Synode sur la liberté de conscience*, Paris, 1979, p. 65.
[85a] У. Шекспир, *Гамлет, принц Датский*, с. 55.
[86] Цит. по: A. Redondo, «Monde à l'envers et conscience de crise chez Gracián» в *L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, Paris, 1979, p. 91.
[87] L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance. La religion de Rabelais*, Paris, 1968, p. 329.



шего вкуса, так что говорили даже о «новом золотом веке» — сначала в Италии в XV веке, а во Франции и Германии — в начале XVI века. В 1457 году флорентинец Джованни Ручеллаи заявил: «Можно думать, что имеется больше оснований быть довольным нашим временем, начиная с 1400 года, нежели любым другим со дня основания Флоренции»[88]. Несколько лет спустя Марсилио Фичино пошел еще дальше: «Несомненно, мы живем в золотом веке, который позволил расцвести свободным искусствам, прежде почти исчезнувшим: грамматике, риторике, живописи, архитектуре, скульптуре, музыке. И всё это во Флоренции»[89]. В 1518 году Ульрих фон Гуттен восклицал: «О век! О словесность! О радость жизни!»[90] Ему вторил Рабле устами Гаргантюа: «Ныне разбойники, палачи, проходимцы и конюхи более образованны, нежели в мое время доктора наук и проповедники»[91]. Однако эти восторженные оценки следует во многих отношениях скорректировать. С одной стороны, с наступлением XVI века у итальянцев появилось чувство, что эпоха процветания, более или менее совпавшая с правлением Лоренцо Великолепного, приказала долго жить. Отныне следовало свыкнуться с мыслью об упадке искусства: так думал Вазари, для которого после Микеланджело уже не могло быть ничего, кроме деградации. С другой стороны, изучая функционирование сюжета о золотом веке в эпоху Ренессанса[92], бывшего в ту пору одним из ключевых, легко убедиться, что чаще всего он воспринимался и преподносился как противовес мрачному настоящему. Этому общему принципу отвечают даже многочисленные панегирики придворных поэтов, при восшествии на трон очередного суверена выражавших уверенность, что именно его царствование станет возвращением золотого века. Эта клишированная лесть также отражала широко распространившуюся жажду перемен, рожденную суровыми обстоятельствами эпохи.

Мечта о золотом веке принимала разнообразные формы. Большинство относило это благословенное время в неопределенное прошлое, объединяя библейский земной рай с раем овидиевых «Метаморфоз» и воображая эпоху мира, когда на земле не было ни страха, ни зла, ни горестей. В ходе предшествующего исследования мы попутно уже отмечали, что этого мифа придерживались Никола де Клеманж, Эсташ Дешан и Ноэль дю Фай. Они не были одиноки. «Корабль дураков» может быть понят лишь в сопоставлении с далеким «прошлым временем», когда князья и правители обладали «великим разумом и богатым опытом. Тогда соблазн и срам были наказаны, мир же распространялся и царил повсюду»[93]. Эразм вкладывает в уста Глупости похвалу времени, когда люди руководствовались «указаниями одной природы». В приведенном ниже знаменитом пассаже критика нынешних «наук», в особенности грамматики, проецируется на соответствующую точку отсчета:

[88] G. Rucellai, *Zibaldone quaresimale*, Londres, 1960, p. 61.
[89] Цит. по: J. Norström, *Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1935, p. 18.
[90] Письмо к В. Пинкхаймеру, ноябрь 1518 г. (цит. по: A. Chastel, *L'Age*... p. 30).
[91] Ф. Рабле, *Гаргантюа и Пантагрюэль*, кн. II, гл. VIII, с. 183.
[92] Ср.: H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, 1969. Ср. также: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 64.
[93] S. Brant, *La Nef des fous*, ch. XLVI, p. 168.

Какая, в самом деле, была нужда в грамматике, когда у всех был один общий язык и искусство речи служило лишь для того, чтобы люди понимали друг друга? Какую пользу могла принести диалектика, когда не существовало несходных мнений? Есть ли место риторике там, где не ведется никаких переговоров? К чему знание законов при отсутствии дурных нравов, от которых, в том нет сомнения, родились хорошие законы? Древние люди были слишком богобоязненны, чтобы испытывать с нечестивым любопытством тайны природы, исчислять величину, движение и действие небесных тел... Но по мере того, как первобытная невинность золотого века начала клониться к упадку, злые гении, как уже сказано, изобрели науки... (Чуть раньше Эразм утверждал, что они «появились на свете... вместе с другими язвами человеческой жизни»)[94].

Будучи произнесена от лица Глупости, подобная речь, конечно же, двусмысленна. Но если сопоставить ее с многочисленными текстами того же времени, звучащими ей в унисон, становится понятно, что она выражает всеобщую ностальгию, порожденную печальным настоящим. Маро вторит Эразму в рондо 1525 года, посвященном «любви к античным временам», счастливой поре, когда место наук и законов занимала всеобщая приязнь между людьми:

Когда-то любовь лишь на свете царила
И счастье без хитрых уловок творила,
Пришедший к любимой с букетом из роз,
Казалось, всю землю ей в дар преподнес.
Потеряно всё, что любовь говорила:
Остались лишь слезы, печаль и могилы...[95]

Еще один меланхолический плач об утраченном золотом веке принадлежит Дон Кихоту. И вновь говорит безумец, то есть чистый сердцем человек, не нашедший себя в ожесточившемся эгоистичном мире. Когда-то не было ни *твоего*, ни *моего*, а Природа оделяла всех. В конце концов такой ход мыслей приведет к Руссо. Вот как звучат сетования Дон Кихота:

В те благословенные времена всё было общее. Для того, чтобы добыть себе дневное пропитание, человеку стоило лишь вытянуть руку и протянуть ее к могучим дубам, и ветви их тянулись к нему и сладкими и спелыми своими плодами щедро его одаряли... Тогда всюду царили дружба, мир и согласие. Кривой лемех тяжелого плуга тогда еще не осмеливался разверзать и исследовать милосердную утробу праматери нашей, ибо плодоносное ее и просторное лоно всюду и добровольно наделяло детей, владевших ею в ту пору, всем, что только могло насытить их, напитать и порадовать.

В это чудесное время, продолжает рыцарь, у женщин не было нужды в роскошных одеяниях. Все изъяснялись просто, «без всяких искусственных украшений и околичностей... Правдивость и откровенность свободны были от примеси лжи, лицемерия и лукавства»[96].

Разумеется, среди текстов, написанных современниками Сервантеса, можно найти и противоположные по направленности. Один из наиболее показательных принадлежит Жану Бодену, посвятившему целую главу своего «Исторического метода» (1566)

[94] Эразм Роттердамский, *Похвальное слово Глупости*, М.-Л., 1931, с. 94–95.
[95] Marot, *Œuvres complètes*, Paris, 1951. I, p. 438–439.
[96] Сервантес, *Дон Кихот* в *Собрании сочинений в 5 тт.*, т. 1, М., 1961, с. 128.



развенчанию теории золотых времен, которые на самом деле были «железными веками». Это построенное по всем правилом опровержение показалось автору необходимым, «ибо сие застарелое заблуждение,— писал он,— пустило столь глубокие корни, что задача вырвать его кажется ныне невыполнимой», ведь у него имеется «поистине неисчислимое множество толкователей». Это обоснование весьма существенно для нас: Жан Боден добровольно и сознательно шел против общепринятого мнения:

Вот они, хваленые золотые и серебряные века! Люди жили тогда рассеянными по полям и лесам, как настоящие дикие звери, и владели лишь тем, что им удавалось сохранить силой и преступлением: потребовалось долгое время, чтобы мало-помалу привести их от этой дикой варварской жизни к цивилизованным нравам и тому хорошо организованному обществу, которое мы наблюдаем ныне... [Кроме того, если бы, как это обычно полагают], человечество двигалось ко всё большему разложению, мы давно бы уже достигли того предела порочности и бесчестия, к которому, кажется, люди пришли в далеком прошлом [97].

Итак, жестокости и преступлениям прошлых веков Жан Боден — и это в эпоху религиозных войн! — противопоставляет «добродетели» своих современников и законность, царящую в современных ему государствах [98]. Более того, он превозносит искусство, литературу и открытия своего времени, отводя видное место компасу и книгопечатанию, которое одно стоит всех изобретений древности [99]. Сколь бы новаторскими ни казались такие суждения, но и их следует скорректировать. Жан Боден верит лишь в кратковременные успехи человечества, за которыми следуют неизбежные рецидивы прошлого. Ибо «природа подчинена закону вечного возвращения, при котором каждая вещь подвергается циклическому преобразованию, так что добродетель сменяется пороком, знания — невежеством, честность — злом, заблуждение — мраком...» [100]. А несколько лет спустя, в 1580 году, в трактате «Демономания ведьм» Жан Боден нарисовал настолько мрачную картину своей эпохи, что современная критика испытывает некоторые затруднения при попытках примирить ее с остальными работами этого проникновенного писателя. Итак, несмотря на исключения, вполне можно утверждать, что Ренессанс страстно мечтал об утраченном рае, к которому его непрестанно отсылала суровая действительность. Отсюда проницательное наблюдение Эудженио Гарена об Италии конца эпохи кватроченто: «Не составляет труда наблюдать соединение двух этих тем в конце XV века, порой даже у одного автора: с одной стороны, знаки Антихриста и неотвратимой катастрофы, с другой — золотой век» [101].

К теме золотого века следует добавить миф об источнике вечной юности, лучшей иллюстрацией которого может служить картина Лукаса Кранаха Младшего (1546; Берлин, Государственный музей), отец которого тоже в 1530 году написал «Золотой век», ныне находящийся в музее Осло [102]. Те, кто погрузились

[97] *Corpus général des philosophes français*, Paris, 1951, p. 428–429.
[98] *Ibid.*
[99] *Ibid.*, p. 430.
[100] *Ibid.*
[101] E. Garin, «L'Attesa dell'età nuova e la „renovatio"» в *L'Attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, 1962, III, p. 16–19.
[102] О вере в источник вечной молодости среди алхимиков см.: B. Le Trevisan, *Le Livre de la philosophie naturelle des métaux*, Paris, 1976, p. 63–75.

в благодетельную воду, вновь обретают молодость и здоровье. Время отменено, а вместе с ним — старость и смерть. На повозках, тележках, носилках, даже на плечах людей больных, стариков и калек доставляют к чудесному роднику. Сняв одежды и окунувшись в воду, несущую исцеление, они выходят из нее здоровыми, молодыми, счастливыми, готовыми к любви, танцам и пирам. Это исполнение мечты Фауста без дьявольского вмешательства. В левой части картины, изображающей старость, пейзаж обрывистый и тревожный; в правой, изображающей молодость, — смеющаяся природа, деревья, сгибающиеся под тяжестью листьев и плодов.

О Странах Блаженства (Pays de Cocagne), куда нередко помещали источник юности, говорили, что это был «золотой век для бедных»[103]. Они всегда представляют собой продовольственный рай с обильной и дармовой едой, а также мир, в котором не надо работать, чтобы жить. Кроме того, согласно большинству дошедших до нас версий, там проводят время в непрерывных праздниках и предаются любви, не заботясь о морали. Совершенно очевидно, что Страны Блаженства олицетворяют уход от цивилизации с ее неизменной нищетой, тяжелыми условиями труда и жесткой сексуальной моралью, навязывавшейся церковными авторитетами. Этот сюжет возник в XIII веке с появлением «Фаблио про Кокань». Но — и это весьма существенно для нас — наибольшее распространение он получил в XVI–XVII веках. В течение этих двухсот лет отмечено двенадцать его разновидностей во Франции, 22 в Германии, 33 в Италии и 40 во Фландрии[104].

Страны Блаженства были своего рода утопиями. В цели настоящей книги не входит ни перечислени, ни детальный анализ утопий, я хочу лишь напомнить, что они составляли излюбленный предмет умозрений писателей — и архитекторов — Ренессанса. От «Утопии» Мора (1516) до «Города Солнца» Кампанеллы (1623), «Новой Атлантиды» Бэкона (1627) и «Астреи» (1607–1628) Оноре д'Юрфе через Телемскую обитель и «Государство Евдемонея» Каспара Штиблина (1553), от «Сфорцинды» Филарете (середина XV века) до «Солнечного города» Антонио Дони (1552) и «Христианополиса» последователя Лютера Валентина Андрее (начало XVII века), соединившего в себе лабиринт и казарму, на бумаге было возведено немало «сияющих городов»[105]. Вымышленные поселения, искусственный рай, описания (вполне серьезные) миров, устроенных в соответствии с «принципами, отличными от тех, которые в ходу в реальном мире». Утопии свидетельствуют о мучительно переживавшимся широкими слоями элиты разладе между чаяниями эпохи и повседневной реальностью[106]. В этом качестве они вполне могут быть использованы для прояснения истории пессимизма в эпоху Возрождения. Подобно Платону и Горацию, Мор, Штиблин, Кам-

[103] H. Levin, *The Myth...* p. 55. Ср. также: J. Cl. Schmitt, «Christianisme et mythologie» в *Dictionnaire des mythologies*, Paris, 1980, p. 1–9. О роли островов блаженных как грез, служивших утешением в мрачной действительности, см.: A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Turin, 1897, p. 235ff; G. Cocchiara, *Il Paese di Cucagna e altri studi di folklore*, Turin, 1956, p. 187; J. Tazbir, «Entre le rêve et la résignation: l'utopie populaire dans l'Ancienne Pologne» в *Annales E. S. C.*, mars-avril 1982, p. 146–153.

[104] Ch. Couteaud, *La Mort des Pays de Cocagne*, Paris, 1976, p. 11–14. Ср. также: F. Delpech, «Aspects des Pays de Cocagne. Programme pour une recherche» в *L'Image du monde renverse...* p. 35–48.

[105] По этому вопросу я позволю себе сослаться на свою работу «Civilisation de la Renaissance» (2 éd., 1973, p. 299–305, 355–371).

[106] Ср.: R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, 1950.



панелла и Бэкон помещали свою землю счастья в далеком «там», на острове, затерянном посреди океана — если не вовсе вымышленного, то, по крайней мере, труднодоступного для тогдашних европейцев — в экваториальных морях, Тихом или Индийском океане. Таким образом они давали понять, что мир, гармония и изобилие отнюдь не находятся на расстоянии вытянутой руки.

Та же география невозможного объясняет, почему многие европейцы, попав в плен «американского миража»[107], наделяли народы, открытые в ходе великих путешествий эпохи Возрождения, добродетелями, давно утраченными у нас и, конечно же, исчезнувшими в момент соприкосновения этих народов с нашей цивилизацией. Справедливо отмечалось, что «золотой век утопистов был связан с историей великих морских открытий; каждый отчет о путешествии, приукрашенный воображением, вызывал небольшой культурный шок, подталкивая к сравнению, к критической оценке современных социальных институтов»[108]. Миф о «добром дикаре» и восхваление примитивизма, получившие широкое распространение в XVI веке, отразили тот разочарованный взгляд на настоящее западной цивилизации, который был свойствен отнюдь не одному только Монтеню. Апология «каннибалов» неизменно присутствует в его размышлениях. Такой подход, несомненно, не был главенствующим, поскольку многие европейцы — в первую очередь солдаты, чиновники и колонисты — видели в жителях Нового Света варваров, которых нужно либо цивилизовать, либо эксплуатировать. Но он был достаточно важным, чтобы не пренебрегать им, а главное — чтобы историография типов мышления отвела ему то место, которое он действительно занимал среди прочих.

Путешественники, географы и писатели эпохи Возрождения верили, что нашли в прекрасном далеко страну золотого века[109]. «Жители Кубы и близлежащих островов... в большинстве своем живут в золотом веке» (Пьетро Бембо)[110]. «Тартары... соседствующие с королевством Катай... ведут жизнь самую простую, как в золотые времена, и не ищут мирских почестей и титулов» (Ж. Маке)[111]. «То, что мы видим у этих народов [американских индейцев] своими глазами, превосходит, по-моему, не только все картины, которыми поэзия изукрасила золотой век... но даже и самые представления и пожелания философии» (Монтень)[112]. «Все дикари [Новой Франции] всегда и везде живут вместе... так жили в античном золотом веке, к которому нас хотели возвратить святые апостолы» (Марк Лескарбо)[113]. Петер Мартир, Теве, Лери, Монтень, Шаррон и другие подчеркивали наготу «дикарей» — наготу, лишенную бесстыдства. Впрочем, даже там, где климат не допускает этого блаженного отсутствия одежд, народы живут в согласии с природой. Они не знают «моего» и «твоего». Они не жаждут богатства. Они «в великой сердечности

[107] G. Chinard, *Les Réfugiés huguenots en Amérique*, Paris, 1925 (см. во введении об «американской мечте»).
[108] J. Servier, *Histoire de l'Utopie*, Paris, 1967, p. 376. Ср. также: M. I. Finley, «Utopianism Ancient and Modern» в *The Critical Spirit* (*Mélanges H. Marcuse*). Boston, 1967, p. 3–20.
[109] Нижеследующие соображения основаны на работе: G. Atkinson, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, Genève, 1935, p. 137–168, 346–358. Ср. также: H. Levin, *The Myth*... p. 58–83.
[110] P. Bembo, *L'Histoire du Nouveau Monde*, Lyon, 1556, p. 11–13.
[111] J. Macer, *Les Trois Livres... Histoire des Indes*, Paris, 1555, p. 61.
[112] Монтень, т. I-II, с. 191.
[113] M. Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris, 1609, p. 759–760.

и дружбе» друг с другом. У них нет ни краж, ни судов. Если они ведут войну, то храбро сражаются; если они каннибалы, то всё происходит с полного согласия пленников, заботливо откармливаемых для заключительного банкета. У «дикарей» нет ни царей, ни «абсолютных и самодержавных» правителей. Все их законы «сводятся к тому, чтобы не преступать законов природы». Да и она сама (по крайней мере за пределами Канады и Исландии), кажется, сообразуется с «добротой» жителей. Действительно, их нагота объясняется благоприятным климатом и счастливой праздностью, порожденной изобилием продуктов. Ронсар, великий певец золотого века («Мир на „мое-твое" не делят никогда»[114]), объединил большинство этих мотивов в «Речи против Фортуны». В ней он набрасывается на Вильганьона, в 1555 году отправленного адмиралом Колиньи в Бразилию с шестьюстами колонистами, и упрекает его в желании цивилизовать дикарей

...Что бродят по лесам Америки своей,
Нагие, дикие, не зная, есть на свете ль
Подобные слова: «порок и добродетель,
Сенат и государь...
Они из-за земли не ссорятся друг с другом,
Не докучают ей остролемешным плугом...
Всё общее у них, как воздух и вода...
Живи, счастливый род, без горя и тревог,
Живи и радуйся! О, если б я так мог!..[115]

Между тем в Старом Свете всё идет наперекосяк: люди жестоки, земля неплодородна, небо безжалостно. Разительный контраст между «добрыми дикарями» и злыми европейцами позволяет первым преподавать вторым уроки. Кубинский «нагой философ» и «варвар-теолог» из Никарагуа упрекают завоевателей в жажде наживы и бесчеловечности. Но те не понимают таких слов. Именем ложной цивилизации они в течение XVI века походя разрушают открытые ими райские уголки.

Мысль о том, что в Старом Свете всё идет шиворот-навыворот, разделял и протестант Бернар Палисси, опубликовавший в 1563 году работу, к которой недавно вновь привлек внимание Франк Лестриньян, — «Истинный рецепт, благодаря которому все жители Франции смогут научиться, как им увеличить и умножить их богатства»[117]. Этот заголовок плохо соответствует содержанию книги, в действительности посвященной описанию «Сада уединения», в котором можно было бы «скрыться от беззакония и коварства людей и посвятить себя служению Богу». Речь идет об ограниченном воспроизведении мифа о золотом веке. Палисси мечтает убедить «христиан во времена гонений удалиться в приятное „гористое" место, изобилующее „живописными гротами", по которым разлито тепло». В этом саду, имеющем форму круга, животные станут резвиться на свободе; слова божественной мудрости будут писаться буквами листьев и вязью переплетенных ветвей.

[114] П. Ронсар, *Избранная поэзия*, с. 247 (пер. Г. Кружкова).
[115] *Там же*, с. 247–248.
[116] Ср.: G. Atkinson, *Les Nouveaux*... p. 15, 163.
[117] См. библиографию, приведенную в упомянутой работе Фр. Лестрингана.



МИР ПЕРЕВЕРНУТЫЙ, МИР ИЗВРАЩЕННЫЙ

Склонность к темам безумия и «мира вверх дном», тесно связанная с сожалениями по поводу золотого века — еще одно свидетельство ренессансного пессимизма. «Именно к концу Средних веков,— отмечает Мишель Фуко,— безумие и безумец стали, благодаря своей двойственности, центральными персонажами... В научной литературе (как и в народных обычаях) безумие — источник и самая суть разума и истины... начиная с XV века образ безумия захватил воображение западного человека»[118]. Схожее утверждение делает Жан-Клод Марголен: «В силу кризиса ценностей и кризиса сознания, XVI век — в большей степени, нежели любой другой,— был веком обычаев, вывернутых наизнанку, и мира вверх дном»[119]. То, что было (или должно было быть) невозможным, становилось реальностью. Мотив *impossibilia*[119a] был известен уже в античности и классическом Средневековье[120], но его стремительное распространение пришлось на эпоху Возрождения. Поистине, в то время Безумие присутствовало повсюду: при королевских дворах (по-видимому, с XIV века), где оно насмехалось над вельможами; в картах, особенно в таро[121]; в карнавальных шествиях; на праздниках Осла и Невинноубиенных младенцев, а также, разумеется, Дураков; на картинах Босха, Брейгеля и их учеников; на эстампах, изображавших «мир вверх дном» или Аристотеля, то есть Разум, оседланного и погоняемого проституткой Филлидой; в критических сочинениях, среди которых наиболее знамениты «Корабль дураков» и «Похвала Глупости», и т. д. В завершение обзора упомянем еще, среди прочих, «L'Ospidale de' pazzi incurabili»[121a] Томмазо Гарцони (1589), «Дон-Кихот» Сервантеса, «La Hora de todos...»[121b] Кеведо (1628–1639), «Критикон» Бальтасара Грасиана (1651–1657): эти названия — не более чем несколько вех на долгой дороге через перевернутые миры в эпоху рождения современной Европы[122].

В любом случае, как часто отмечалось, ренессансное Безумие двойственно. Благодаря своим фольклорным истокам, зачастую весьма отдаленным, оно было проявлением здоровья, а не меланхолии. Праздники Дураков, Невинноубиенных младенцев, Осла и карнавалы знаменовали моменты освобождения. Возможность слиться с толпой, временная отставка нормативного разума и повседневных установлений, вседозволенность, особенно в отношении секса и еды, краткий период шума и насилия, разрешение на ругань и богохульство, переворот иерархии, использование священных обычаев в бурлескных целях, маски и ряженые — все это играло роль «предохранительного клапана» для инстинктов, сдерживавшихся в течение года[123]. Этот факт проницательно отмечается в послании в защиту праздника Дураков, направленном в 1444 году парижскому факультету теологии:

[118] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972, p. 24–26.
[119] J. Cl. Margolin, *Devins et charlatans au temps de la Renaissance*, Paris, 1979, p. 52. Ср.: R. H. Marijnissen, «Bosch and Brueghel on human folly» в *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, 1976, p. 42.
[119a] Невозможные вещи (лат.).
[120] E. R. Curtius, *Europaïsche Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, 1954, p. 106.
[121] E. Castelli, «Quelques considerations sur le Niemand... et personne» в *Folie et déraison*... p. 112.
[121a] «Госпиталь для неизлечимо больных».
[121b] «Час возмездия».
[122] По этому вопросу мы можем для краткости отослать к двум уже упомянутым работам: «Folie et déraison à la Renaissance» и «L'Image du monde renversé»; представленные в них статьи содержат необходимую библиографию. См. также: R. Chartier, D. Julia, «Le Monde à l'envers» в *L'Arc*, 1976, 65, p. 43–53.
[123] Обо всех сторонах проблемы см.: Y. M. Bercé, *Fête et révolte*, Paris, 1976, p. 13–53; J. Caro Baroja, *Le Carnaval*, Paris, 1979.

Подобная разрядка необходима, потому что безумие, составляющее наше второе «я» и, судя по всему, извечно присущее человеку, благодаря этому может прорываться наружу по крайней мере раз в год. Бочки с вином взрываются, если время от времени не вынимать затычку, чтобы впустить немного воздуху. А мы, люди,— плохо сколоченные бочки, которые вино мудрости разорвало бы, если бы оставалось в постоянном брожении под воздействием набожности и страха перед Господом. Чтобы оно не испортилось, мы должны давать ему подышать. Поэтому в определенные дни мы позволяем себе безумства, чтобы потом с еще большим усердием вернуться к служению Господу[124].

Несколько в ином духе, но также уделяя особое внимание «предохранительному клапану», писал в конце XVI века законовед Клод де Рюби:

Иногда бывает полезно позволять народу совершать безумства и веселиться из опасения, как бы чрезмерной строгостью не ввергнуть его в отчаяние[125].

Эти «скоротечные веселые игрища» служили психологической и социальной «терапией». Конечно же, они выходят за рамки ограниченного исторического периода — в данном случае Ренессанса — и отдельной группы людей, будь то захолустная деревушка или процветающий город[126]. Но, с другой стороны, каковы бы ни были их корни в самой отдаленной временно́й перспективе, их конкретные воплощения в XIV–XVII веках могут быть поняты лишь в соотношении с христианской цивилизацией. «Подобно мистику или маленькому ребенку,— пишет Ив-Мари Берсэ,— безумец — это человек, чья пустая голова, чуждая мирских забот, может воспринять дуновение Святого Духа»[127]. Мальчик-певчий, ненадолго облаченный в митру, и увенчанный короной безумец давали влиятельным особам и ученым уроки смирения[128]. Первоначально, прежде чем быть изгнанными из святилища, праздники Дураков, Невинноубиенных и Осла имели официально-церковный характер, а карнавальный разгул предшествовал тишине, воздержанию и строгости поста. Все понимали, что Король масленицы вот-вот будет побежден «сушеной Дамой Сардиной»[129].

Недавние исследования, основанные не только на молодежных аббатствах и шаривари, но и на шумных празднествах, украшавших календарь с декабря до Великого поста, позволили сделать вывод, что «разгул — это вовсе не бунт»[130]. Эта формула Натали Дэвис ныне получила всеобщее одобрение. «Обратный порядок,— пишет Ив-Мари Берсэ,— это всё еще порядок»[131]. «Lord of Misrule»[131a] — не то же самое, что «Lord of Unruliness»[131b]. «Смешное» не обязательно служит «ниспровержением», а «карикатура» может оказаться «назидательной». Остроты королевских шутов не покушались на институт монархии. Маскарадные превращения представляли собой «симметричное отображение» действительности, так что обычаи «благополучно оставались по другую сторону этих гипотетических превращений». Что же касается молодежных трибуналов и шаривари, они играли «роль

[124] Цит. по: *Patr. Lat.* CCVII, col. 1171. См. также: M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous le Renaissance*, Paris, 1970, p. 83. Ср. также: M. Grinberg, *Le Carnaval à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance dans le France du Nord et de l'Est*, thèse de 3^e cycle, Paris-IV, 1974; его же статья в *Fêtes de la Renaissance*, t. III, 1975, p. 547–554; *La Mort des pays de Cocagne* (contribution de Chr. Soland), p. 14–29.

[125] Cl. de Rubys, *Histoire générale de la ville de Lyon*… 1604, p. 499–501 (цит. по: N. Z. Davis, *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, Paris, 1979, p. 159).

[126] J. Caro Baroja, *Le Carnaval*, p. 28, 157.

[127] Y. M. Bercé, *Fête et révolte*, p. 36.

[128] J. Caro Baroja, *Le Carnaval*, p. 320–325.

[129] *Ibid.*, p. 32, 51, 132.

[130] N. Z. Davis, *Les Cultures*… p. 159–209.

[131] Y. M. Bercé, *Fête et révolte*, p. 28–41.

[131a] «Властитель суматохи».

[131b] «Властитель бесчинств».



охраны будущего общины благодаря защите ее плодовитости и способности к обновлению». Таким образом, не следует разделять фольклорные празднества и обряды инициации[132]. Можно даже (вслед за К. Томасом) думать, что они в конечном счете укрепляли структуры, социальную иерархию и тогдашние представления доиндустриального общества. Бурлеск был провозглашен «законным» на определенный период времени и в четко оговоренных случаях, и все были солидарны в том, чтобы не нарушать установленных календарем границ, за пределами которых жизнь возвращалась в нормальное русло.

Прояснение «функционального» характера карнавальных (в широком смысле) обрядов вступает в противоречие с тезисом М. М. Бахтина, видевшего в них восстание народной культуры против культуры ученой, низвержение иерархий, временный выход на поверхность подспудной истины, бунтующей против официальных догм, недолгую победу плоти над аскетизмом и отрешение, один или несколько раз в году, от рутины, авторитетов и религиозных запретов. Внешняя свобода, свойственная народным празднествам, была, полагает он, неотделима от временно отвоеванной внутренней свободы. В течение нескольких часов или дней «позитивная» — то есть материалистическая — концепция мира торжествовала над спиритуалистическим давлением[133].

Этот тезис, чересчур систематичный, малоубедителен. Однако верно, что праздники порой перерастали в восстания, что светские власти всё более и более опасались безымянного насилия и старались ограничивать и контролировать фольклорные обряды, назначая «королями всех дураков»[134] зажиточных и известных людей. Тем более верно, что служители церкви (католики до 1520 года, а потом и католики, и протестанты) испытывали растущую антипатию к любым проявлениям бурлеска и даже праздничности как таковой. В шаривари они усматривали протест против повторных браков вдов и вдовцов, разрешенного церковным каноном; в карнавале, майских праздниках и кострах в ночь на Иоанна Предтечу — возрождение язычества и повод к смуте; в праздниках Дураков, Осла и Невинноубиенных младенцев — недопустимое смешение священного и мирского, повторявшееся иногда и во время шествий на празднике Тела Господня[135]. В 1580 году католический священник из Богемии Вавринец Рвацоцкий, издал «Размышление о двенадцати сыновьях Карнавала», в котором показал, что «во время карнавала бесы, как могут, извращают природу человека, потом завладевают им и в награду уносят его с собой в ад»[136].

Итак, в начале Нового времени церковь вела всё более жестокие битвы против коллективных и публичных проявлений безумия. Эти битвы увенчались успехом лишь частично. Но в эпоху, когда дураков стали лишать свободы, они служат подтверждением

[132] N. Z. Davis, *Les Cultures*... p. 168–173.

[133] M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, 1970, p. 87–90.

[134] Ср., например, ордонанс от 19 января 1539 г. в Ницце, предписывавший избрание четырех «дурацких аббатов» (A. Sidro, *Le Carnaval de Nice et ses fous*, Nice, 1979, p. 22–23).

[135] J. Caro Baroja, *Le Carnaval*, p. 321.

[136] Полный перевод заглавия: «Карнавал, или книга, повествующая об истинной и угодной Богу набожности путем занимательного размышления о двенадцати сыновьях карнавала, они же владыки преисподней, и спасительно научающая, почему всем надлежит держаться от них подальше» (Прага, 1580).

однозначного вывода: безумие равняется греху. Даже господствующая культура приняла это тождество не без колебаний. Главная героиня «Похвалы Глупости» Эразма играет множество разных ролей и предстает во многих обличьях. Первоначально она олицетворяет счастье и молодость. Она — блаженная добродетель детей. Она — синоним прямодушия и смирения[137]. Набор качеств, отсылающих одновременно к необходимым земным радостям и к христианской символике праздников Дураков и Невинноубиенных. В конце Глупость выступает как приобщение к тайне спасения, отказ от «мудрости мудреца и благоразумия благоразумных». Основываясь на книгах пророков, Евангелиях и посланиях св. Павла, Эразм утверждает вслед за этим последним, что «слово о кресте для погибающих юродство есть»[138]. Спустя век Дон Кихот предстает лунатиком, одержимым навязчивой идеей, но в то же время чистым, великодушным, честным человеком, слишком поздно пришедшим в мир, утративший эти качества. Таким образом, Эразм и Сервантес отчасти попытались создать, каждый по-своему, подлинную «похвалу Глупости», легко переводимую из чисто религиозного плана в план социально-политического протеста. В Англии XVII века появятся радикалы — дивагаторы, первые квакеры и т. д.,— представлявшиеся юродствующими во Христе и напоминавшие, что сам Иисус был этаким чудаком. В 1640 году Лилберн провозгласил, что Господь «избирает по большей части не богатых и мудрых... но безумцев, простаков, мужчин и женщин, презренных и отвергнутых всем миром». Уинстенли в 1649 году также утверждал, что «истинный закон возвестят бедные, презренные, отверженные, безумцы сего мира»[139]. Но в «Похвале...» Эразма подчеркнут другой аспект, более привычный для восприятия тогдашних правящих классов: приравнивание человеческих недостатков к поведению сумасшедших. Торговцы, грамматики, богословы, проповедники, придворные, папы, кардиналы и епископы — по большей части безумцы, не знающие себя и не видящие, что их абсурдные поступки ведут их самих и человечество к беде. Более половины книги Эразма посвящено такого рода обвинениям, напоминающим суждения Себастиана Бранта.

«Корабль дураков» появился во время карнавала (февраль 1494 года), и автор включил в него главу с осуждением этого действа: «Только дьявол или безумец мог вообразить, будто карнавал создан для развлечения... Колпак с бубенчиками приносит тревоги и огорчения, но никогда — отдых»[140]. Сочинение Себастиана Бранта, быть может, наиболее яркое свидетельство важного культурного факта: всё более широкое использование интеллигентскими, в первую очередь церковными, кругами тем безумия и мира вверх дном с целью формирования чувства вины. Согласно им, безумие и ниспровержение основ легко переходят

137 Erasme, *Op. cit.*, p. 23, 33, 73, 163.
138 Ср.: Эразм Роттердамский, *Похвальное слово Глупости*, с. 180–181: Иер. 9: 23; 193: 1 Кор. 1:18.
139 Цит. по: Chr. Hill, *Le Monde a l'envers*, Paris, 1977, p. 218–219.
140 S. Brant, *La Nef des fous*, ch. 110, p. 458, 462.



друг в друга. Перевернутый мир — извращенный мир[141]. В европейской литературе конца XV–середины XVII века такого рода утверждения поистине неисчислимы. Великий моралист Гайлер из Кайзерсберга произносит в страсбургском соборе проповедь по поводу «Корабля дураков». Следуя Бранту, гуманист и типограф Йодокус Бадиус в 1501 году издает «Stultiferae naves»[141a] (пополнение воображаемого флота, о котором Брант забыл уже после первой главы), отправляя в беснующееся море шесть кораблей. Первый из них — корабль Евы, виновницы первородного греха, а пять остальных символизируют пять чувств и те безумства, на которые они нас толкают[142]. В песенке 1522 года противник Лютера францисканец Томас Мурнер заявляет, что в христианском мире всё вверх тормашками: «Ноги на лавке, телега перед лошадью». Церковники сбивают верующих с пути истинного, власти же дремлют[143]. На заре XVII века доминиканец из Италии Джакомо Аффинати выпустил в свет сочинение, озаглавленное «Мир, опрокинутый вверх дном»[144]. В предисловии к французскому переводу недвусмысленно утверждается: «Замысел автора — показать с помощью убедительных доводов, что грех привнес в мир такую сумятицу, что можно смело сказать: всё здесь делается шиворот-навыворот»[145]. Упомянув о золотом веке, Аффинати говорит, что после первородного греха человек сделался «уродливой метаморфозой самого себя»[146]. И так — вплоть до мира небесных сфер, который, с божественного соизволения, позволяет себе вращаться в обратную сторону. Адам вел себя «как дикий зверь»[147], и все его потомки следуют его примеру. Аффинати дает неопровержимое доказательство этого факта, основанное на его опыте проповедника: «Каждый день мы видим... как люди идут в столь противоположном правильному направлении, что готовы скорее бежать слушать скомороха, заезжего болтуна, шарлатана из тех, что продают крем для рук, или зубной порошок, или крысиный яд, нежели искусного проповедника»[148].

«La Hora de todos...» дипломата Кеведо (изучавшего также и богословие) в свою очередь позволяет при помощи вымысла выявить реальность и неизменность перевернутого мира. Люди жалуются Юпитеру, что Фортуна посылает свои благодеяния злым и нищету — добродетельным. Тогда Юпитер объявляет о «часе» истины, в течение которого все обстоятельства переменятся. К исходу часа богачи, ставшие ничтожными и лишившиеся средств, раскаялись, но бывшие бедняки, получившие богатство и почести, сразу же впали в гордыню и предались порокам. Значит, что бы ни происходило, мир пребывает вверх дном, количество безумия и греха в нем постоянно[149]. То же горькое заключение делается в «Критиконе» иезуитского проповедника Бальтасара Грасиана[150]. Мир в этой книге предстает обманчивой вывеской, на которой всё ложь, а Мадрид — городом, где «всё

[141] По вопросу формирования чувства вины моя работа сближается с исследованиями, представленными в коллективной монографии: *Visages de la folie (1500–1650)*, Paris, 1981.
[141a] «Безумные корабли».
[142] A. Gerlo, «Badius Ascenius' Stultiferae Naves (1501), a latin addendum to S. Brant's Narrenschiff (1494)» в *Folie et déraison*... p. 119–127.
[143] H. Plard, «Thomas Murner contre Luther» в *Ibid.*, p. 201.
[144] Так озаглавлен французский перевод 1610 г. (G. Affinati, *Il Mondo al rovescio e sosopra*, Venise, 1602). Ср.: «Le Monde renverse sens dessus-dessous de Fra Giac. Affinati» в *L'Image*... p. 141–152.
[145] *Le Monde renverse*, p. IIa–b.
[146] *Ibid.*, p. 63a.
[147] *Ibid.*, p. 10b.
[148] *Ibid.*, p. 84a–b.
[149] J. Riandère la Roche, «La satire du „monde à l'envers" chez Quevedo» в *L'Image*... p. 55–71.
[150] A. Redondo, «Monde à l'envers et conscience de crise dans le *Criticon* de Baltazar Gracián» в *L'Image*... p. 83–97.

навыворот»: «Люди, коим по уму и знаниям надлежит быть главами, влачатся во прахе — униженные, позабытые и всеми покинутые; напротив, те, кому только ногами быть, ибо ничего не знают и не смыслят, наукам не обучены, жизнью не научены, эти-то управляют»[151]. Отталкиваясь от этого, автор обобщает:

Всё... идет шиворот-навыворот: добродетель притесняют, порок восхваляют; истина онемела, ложь триязычна; у мудрецов нет книг, у невежд же библиотеки... молодые вянут, старики молодятся... Скоты изображают людей, а люди опустились ниже скотов... девицы плачут, старухи скачут; львы блеют, олени добычу рвут; петухи никого не будят, а куры кукарекают...[152]

Огюстен Редондо, у которого я позаимствовал эти примеры, связывает популярность темы «мира вверх дном» в испанской литературе конца XVI–первой половины XVII века с «кризисом», поразившим в ту пору иберийский мир[153]. Эта связь не вызывает сомнений. Но данное наблюдение следует расширить: важное место, отводившееся безумию в европейской письменной культуре на протяжении добрых полутора сотен лет, свидетельствует о кризисе цивилизации[154], об атмосфере тревоги, о неотступном чувстве вины.

О век ржавого железа!
Пусть более изощренный ум
Даст ему худшее имя, если это возможно;
Был железный век, когда закон продавался; ныне
Куда дороже продается беззаконие[155].

Тексты дополняются картинами перевернутого мира. Разумеется, как те, так и другие сохраняют юмористический компонент, идущий от народных праздников и карнавальных обрядов. Ренессансное Безумие вызывает смех, и именно поэтому художники и писатели нагромождают причудливые детали. Чем больше они «прибавят», тем больше будет успех — это закон жанра. Но тем нагляднее должен быть урок[156]. В эпоху, которой посвящено наше исследование, иконография безумия не была бескорыстной. Она служила нравоучением и приговором. Сохраняются некоторые неясности относительно «Извлечения камня глупости» (Прадо), возможно, не являющегося оригинальным творением Босха, и его «Корабля дураков» (Лувр), который некоторые предлагают называть «Концерт в лодке»[157]. Но, во всяком случае, оба сюжета отсылают к народным нидерландским шуткам. В этих краях безумцев изображали с камнем в голове, который необходимо было извлечь, и, вероятно, во время праздников шарлатаны и лже-хирурги имитировали соответствующую операцию. С другой стороны, название «Blauwe Schuit»[157a] с начала XV века применялось к «обществам дураков», распространившимся по всей стране[158]. Но обе картины используют забавные сценки в морализаторских целях: верх безумия — это чтобы оно излечилось само собой; значит, этот мир навыворот в то же вре-

[151] Вслед за А. Редондо и пользуясь его переводами, я отсылаю к изданию: *Obras completas de Graciàn*, Madrid, 1960, I, 6, p. 564a–b (Б. Грасиан, *Карманный оракул. Критикон*, М., 1981, с. 108).
[152] *Там же*, с. 115, 362.
[153] *L'Image...* p. 89–90.
[154] Аналогичное мнение см.: J. A. Maravall, *La Cultura del Barrocco*, Barcelone.
[155] Цит. по: M. T. Jones-Davies, *Victimes et rebelles. L'Ecrivain dans la Société elisabethaine*, Paris, 1980, p. 37.
[156] Ср.: R. Chartier, D. Julia, *Op. cit.*, p. 43–53.
[157] Ср.: H. Adhemar, *Corpus de la peinture des anciens Pays-Bas...* Bruxelles, 1962, p. 20–32; R. H. Marijnissen, *Op. cit.*, p. 46.
[157a] «Голубой корабль».
[158] R. H. Marijnissen, *Op. cit.*, p. 41, 43.



мя и повседневная реальность. Что касается «Корабля дураков», то эта картина, даже если ее и следует именовать «Концертом в лодке», несомненно создана под влиянием Себастиана Бранта и отражает традиционную для ригористов того времени уничижительную коннотацию, приписывавшуюся музыке. Корабль греха и беспечности — путь к гибели. Наконец, эти работы Босха могут вполне быть поняты лишь в общем ряду, при сравнении с «Садом наслаждений», «Возом сена» и «Семью смертными грехами» — композициями, которые все в совокупности подчеркивают безумие греха и призывают задуматься над Последними Вещами[159].

Так же, как картины Босха, многие произведения — картины и гравюры — Брейгеля Старшего построены на «карнавальных» темах и народных обрядах. Подобно другим нидерландским художникам, он также изображал операцию над камнями в голове. «Безумная Грета» связана с сатирами о сварливой бабе из фаблио и фарсов. Гравюры (известные по репродукциям XVII века), посвященные «Паломничеству в Моленбек», отражают местный обычай: раз в год друзья и родственники заставляли эпилептиков, истеричных женщин и сумасшедших пройти по мосту в Моленбеке, одном из пригородов Брюсселя[160]. Эстамп под названием «Умеренность» воспроизводит, помимо прочего, сцену из народного театра: дурак со своей погремушкой, стоя на подмостках, дает неожиданный или нелепый ответ актерам[161]. Наконец, гравюра «Праздник дураков» отображает одновременно празднества под таким названием и традиционный карнавальный разгул.

Но общий смысл этих сюжетов, особенно «Безумной Греты» (музей Майер ван ден Берг, Антверпен), горек. Этот великолепно нарисованный, откровенно женоненавистнический кошмар показывает, что станет с миром, если он будет отдан на откуп властных мужеподобных женщин, вырвавшихся на свободу. С оружием в руках мегера Грета и ее спутницы набрасываются на мужчин, которым слишком долго подчинялись[162]. На фоне пожара свихнувшееся воинство движется к вратам ада. В «Празднике дураков» шарики в руках шатающихся, обалдевших персонажей символизируют соответствующее количество повредившихся в уме голов. Гравюра «Temperantia», в левом верхнем углу которой изображены безумец и два актера,— урок умеренности для всех, кто погряз в сластолюбии, роскоши, мотовстве или, наоборот, чахнет от скупости (vivendum ut nec voluptati dediti, prodigi et luxuriosi appareamus, nec avara tenacite sordidi aut obscuri existamus)[163].

Еще более показателен эстамп, на котором изображен *Elck* (каждый), а над ним — безумец, глядящийся в зеркало[164]. Играя на двойном отрицании *nemo non* («никто не», то есть «любой, всякий») и вновь обращаясь к европейскому сюжету «все = никто», Брейгель бросает одновременно как личное, так и коллективное

[159] *Ibid.*, p. 47.
[160] *Ibid.*, p. 42.
[161] *Ibid.*
[162] *Ibid.*, p. 49.
[163] Следует жить так, чтобы мы не явились [на Божий суд] преданными сладострастию, мотовству и роскоши, и не предстали измаранными и помраченными жадным стяжательством (*Ibid.*, p. 48–49, ill. 5).
[164] *Ibid.*, p. 45 (ill. 10), 48–49. Ср.: E. Castelli, *Quelques considerations sur le Niemand*... R. Klein, «Le Thème du fou et l'ironie humaniste» в выпуске «Umanesimo e Ermeneutica» *l'Archivio de Filosofia*, 1963.

обвинение: все мы объединены анонимностью греха, но никто не сознает своей ответственности. Elck (каждый) — это алхимик, жаждущий получить золото, торговец посреди тюков с товаром, солдат-завоеватель, человек, пытающийся отсудить у соседа кусок полотна. Подпись поясняет: «Всякий (*Nemo non*) всегда ищет только своей выгоды. Во всех своих предприятиях всякий старается только для себя. При любых обстоятельствах всякий заботится только о наживе. Один тянет в свою сторону, другой — в свою. У всех только одно желание: обладать»[165]. В общем, безумие греха рождает хаос: таков и урок «Вавилонской башни» — темы, весьма любимой Брейгелем и его современниками. Итак, если отвлечься от некоторых загадочных и противоречивых деталей, Босх и Брейгель проповедуют одну и ту же мораль: безумие, то есть повседневные дела людей, заслуживает порицания. Босх, своеобычный и могущественный проповедник, называет безумием привязанность к земным благам. Брейгель, быть может, более гуманный и снисходительный, хотел бы, чтобы человек, раз уж наделен разумом, вел бы себя разумно; но тот не слишком-то пользуется этой привилегией[166].

Эстампы конца XVI–начала XVII века на тему «перевернутого мира», без сомнения, также более моралистичны, чем это может показаться на первый взгляд[167]. Конечно, на них удовольствия ради изображены забавные *impossibilia*: корабли в горах, люди, охотящиеся на море, дети, бьющие своих родителей, женщины с мечом и мужчины с прялкой, лошади и ослы верхом на крестьянах, бедняки, подающие милостыню богачам, «мужлан», едущий на боевом коне, тогда как увенчанный короной монарх идет пешком. С одной стороны, все эти превращения подаются как абсурдные. Они вызывают смех, потому что они абсурдны, и — рикошетом — восстанавливают привычный порядок вещей. С другой стороны, их можно пояснить следующим «девизом» 1616 года, раскрывающим те педагогические намерения, которые лежали в основе создания этих юмористических рисунков:

> Перевернулся мир — никак я не пойму;
> Всем верховодит ад, ему должны молиться,
> Богатый плачет, бедный веселится,
> Гора внизу, равнина в облаках.
> Охотятся зайчишки на собак,
> На кошек — мыши...[168]

Наконец, на многих эстампах (быть может, не столь популярных) тема «перевернутого мира» выступает как элемент проповеди. Подпись под одним из них, 1576 года, утверждает: «Лицемер и Тиран держат мир кверху дном; Вера и Милосердие спят, тому свидетелем время и мы все». Действительно, мы видим, что земной шар покорился старухе с четками (Лицемерию) и солдату с тяжелым мечом. Другой эстамп, 1635 года, изображает пере-

[165] Nemo non quaerit passim sua commoda. Nemo non quaerit sese cunctis in rebus agendis. Nemo non inhiat privatis undique lucris. Hic trahit, ille trahit; cunctis amar unus habendi est.
[166] См.: R. H. Marijnissen, *Op. cit.*, p. 45, 47 (я полностью принимаю сделанные в этой статье выводы).
[167] Ср.: H. F. Grant, «Images et gravures du monde a l'envers» в *L'Image...* p. 17–33; R. Chartier, D. Julia, *Op. cit.*
[168] Цит. по: *Ibid.*, p. 28.



вернутый мир, а рядом с ним — смеющегося Демокрита и плачущего Гераклита. Внутри земного шара (вверх ногами) — сражающиеся люди, корабли, терпящие крушение, и т. д. Подпись гласит:

Взгляните: мир повис вниз головой
В погоне за наживой роковой,
А люди в нем, корыстью ослепленные,
За безделушку гибнут золоченую.
Лукавый Сатана, что вечно бдит,
Чудесные богатства им сулит:
Ведь эти наслажденья окаянные
Предсмертное скрывают покаяние [169].

Как видно, мы остаемся в рамках дискурса, формирующего чувство вины.

Дополнительным доказательством этого факта служит одновременное использование в полемических целях мотивов безумия и мира вверх дном: оппонент — опасный сумасшедший, он повинен в хаосе, в который погружено общество. В то время наиболее жаркие дебаты разворачивались в религиозной сфере, так что католики и протестанты обвиняли друг друга в зловредном слабоумии. В 1522 году Томас Мурнер озаглавил свой в высшей степени агрессивный памфлет против Реформации «Великий лютеровский Сумасшедший». Он именует так не самого Лютера, а «многообразные воплощения его последователей — глупых, алчных или похотливых»[170]. Содержание книги таково: Автор-францисканец встретил огромного сумасшедшего, едущего в санях, запряженных одиннадцатью лошадьми и дураками. Эта карнавальная картина призвана подчеркнуть огромность греха[171]. Мурнер, уподобив Великого Сумасшедшего одержимому, пытается изгнать из него бесов. Тот сопротивляется, но признает, что несет в себе больше безумцев, чем Троянский конь — греков: в голове — ученые сумасшедшие и проповедники, подстрекающие к бунту, в кармане — те, кто «омывают руки в деньгах и добре ближнего» (намек на экспроприацию церковных богатств), и т. д. Слабительное, прописанное Великому Сумасшедшему, дает не больше эффекта, чем изгнание бесов, и тот умирает нераскаянным. Далее следует гротескная сцена похорон, сопровождаемых семейными ссорами из-за наследства. Мурнер почувствовал приближение крестьянской войны (1524–1525) и хотел предостеречь своих современников относительно опасностей — а значит, потрясений, — для общества, которые могла нести с собой Реформация. С другой стороны, он ощутил серьезную угрозу в предпринятом реформаторами уничтожении таинств. Если брак более не таинство, значит, всякий может его расторгнуть. Если умирающий более не может надеяться на соборование и заступничество святых, он умрет в страхе, представ одиноким на суд грозного Бога одиноким. Расписывая, зачастую с непристойным

[169] *Ibid.*, pl. II, p. 32–33.
[170] H. Plard, «Folie, subversion, heresie: la polemique de Thomas Murner contre Luther» в *Folie et déraison*... p. 200, 197–208.
[171] J. Lefebvre, *Les Fols et la folie, etude sur les genres du comique et la creation litteraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Paris, 1968, p. 44–47.

пылом, столь серьезные опасности, Мурнер выставил самого себя в глазах современников законченным сумасшедшим. Классическая для той эпохи перемена ролей: когда мудрец пытается защитить дураков от бури, те принимают его за слабоумного.

С протестантской стороны мотив мира вверх дном точно так же использовался с обвинительными целями. Пьер Вире в сочинении под характерным названием «Всё хуже мир...» заявляет, что «те, кто должен был наставлять и вести остальных, идут вкривь, всё больше задом наперед и в обратную сторону», и что «венценосные особы» сделались «вредоносными»[172]. Агриппа д'Обинье еще более охотно использовал формулу «мир перевернутый — мир извращенный». Разумеется, он имел в виду католиков и монархов, преследующих гугенотов. «Бесправье здесь закон, как в царстве Сатаны; / Отцов согбенных бьют беспутные сыны» («Трагические поэмы», I, стихи 235–236), а короли, которые должны быть отцами народа, стали для него «кровавыми волками» (I, 197–198). «Судью влекут казнить» (I, 233–235), «селенья — крепости, в осаде каждый двор» (I, 227). Нынешний «безумный век» — сплошное «трагическое действо, / Пред нами низкий фарс играет лицедей» (II, 206–207). Священный скипетр «в немощной длани» (Екатерины Медичи) (I, 734), а Антихрист, то есть папа, ставший «началом всех начал», похваляется: «Могу... бесправьем сделать право», «прощаю все грехи налево и направо», «я вправе миловать и возводить в святые», «толпу отправлю в рай», «мигом возведу / на небо ад, а рай я помещу в аду» (I, 1235–1244)[173].

Перевернут и мир Лиги, с возмущением описанный умеренными католиками — авторами «Менипповой сатиры»:

> [Мы видим] малых, сделавшихся великими, бедных — богатыми; смиренных — дерзкими и высокомерными; видели тех, кто подчинялся,— повелевающими; тех, кто занимал,— дающими в долг под проценты; тех, кто судил,— судимыми; тех, кто сажал в тюрьму,— посаженными в тюрьму; тех, кто стоял,— сидящими. О чудо! о великие таинства! о загадки тайной канцелярии Господа, недоступные для жалких смертных! Карнизы лавок превратились в алебарды; письменные приборы — в мушкеты; молитвенники — в круглые щиты; монашеские наплечники — в латы; капюшоны — в шлемы и каски[174].

Более того: полемическое использование в ходе религиозных конфликтов мотива безумия — распространенного синонима извращенности — превосходно объясняет его освоение господствующей культурой. Попутно необходимо подчеркнуть, что английские революционеры XVII века, именовавшие себя «безумными» — но лишь для того, чтобы победить мир безумия и водрузить его на место,— бессознательно следовали импульсу, данному религиозными элитами, выдвигавшими обвинения против своего времени при помощи взаимосвязанных мотивов безумия и перевернутого мира[175]. Во всяком случае, всё это очень

[172] Цит. по: J. Céard, «Le Monde à l'envers chez d'Aubigné» в *L'Image*... p. 117–127. Я также заимствую у этого автора нижеследующие цитаты.

[173] «Трагические поэмы» см.: Теодор Агриппа д'Обинье, *Трагические поэмы*, с. 73, 72, 73, 73, 124, 91, 108–109.

[174] *Satire Ménippée*, Paris, 1876, p. 120–121.

[175] Я могу добавить эту интерпретацию к представленной в: Chr. Hill, *Le Monde à l'envers*.



далеко не только от необузданности народных карнавальных праздников — «предохранительного клапана»,— но и от «функционально» обусловленных озорных увеселений, позволявших молодежи самовыражаться, обрядам инициации — проходить как должно, времени — течь в заданном ритме. Безумие, со всеми его многочисленными отрицательными коннотациями, сделалось любимой темой дискурса консервативного и морализирующего направления[176]. Перевернутый мир — это нарушение равновесия: космического, религиозного и социального. Один из публицистов, близких к Томасу Кромвелю, опубликовавший после восстания Паломников Благодати 1536 года «Лекарство от бунта», делает весьма показательное заявление:

Разве не было бы чем-то неслыханным и безумным, если бы ступня сказала: я хочу носить шляпу, как голова? Если бы колено заявило, что хочет иметь глаза, или выдумало бы еще что-нибудь в этом духе, если бы каждое из плеч потребовало себе по уху, пятки захотели бы идти вперед, а носки — назад?[177]

В несколько ином роде шекспировское «Укрощение строптивой» описывает беспорядок, который устраивает в доме непокорная жена, нуждающаяся в суровой дрессировке, чтобы нормальный порядок вещей и статус всех членов семьи наконец восстановились. Отсюда мы видим, как осуществился переход от фарса и шаривари к обвинительному дискурсу. Даже во время праздников безумие и перевернутый мир могли служить одним из способов привести в норму ситуации, нарушающие порядок, вроде истории о простаке-муже, во всем послушном жене, держащей его под башмаком. Но церковно-гуманистическая культура пошла дальше обычной регуляции поведения. Она расширила и драматизировала понятия безумия и перевернутого мира, усмотрев в них грех.

Она была склонна повсюду видеть проявления безумия в больном обществе. В этом отношении весьма характерны два сочинения итальянского каноника Томмазо Гарцони — «Teatro de' varii e diversi cervelli mondani»[177a] (1583) и «Ospidale de' pazzi incurabili» (1589), представляющие собой попытку классификации типов безумия с точки зрения возрастания коварства[178]. Вторая из этих книг имела громкий успех — одиннадцать изданий в течение 30 лет. Она повлияла на «Les Locos de Valencia»[178a] Лопе де Веги и была переведена на английский (1600), немецкий (1618) и французский (под названием «Больница для безнадежных сумасшедших...»; 1620)[179]. Таким образом, она показательна для своей эпохи, которая осознала серьезность проблемы безумия и сочла необходимым исчислить все ее аспекты. Конечно, хаотическая опись Гарцони порой окрашена юмором — например, когда речь идет о комнатах «Госпиталя», где живут «сумасшедшие остряки и шуты»[180], а также «бодрые, веселые и любезные

[176] См. по этому вопросу превосходную диссертацию: M. Rouch, *Les Communautés rurales de la campagne bolonaise et l'image du paysan dans l'Œuvre de Giulo-Cesare Croce (1550–1609)*, 4 vol. dact. Aix-en-Provence, 1982, I, p. 263–264.

[177] Цит. по: Y.-M. Bercé, «Fascination du monde renverse dans les troubles du XVIe siècle» в *L'Image*... p. 13. Ср.: A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, Londres, 1968.

[177a] «Театр многоразличных и разнообразных людских умов».

[178] Ср.: C. Ossola, «Métaphore et inventaire de la folie dans la littérature italienne du XVIe siècle» в *Folie et déaison*... p. 171–196.

[178a] «Валенсийские безумцы».

[179] Ср.: A. Ch. Fiorato, «La Folie universelle, spectacle burlesque et instrument idéologique dans *l'Hospedale* de T. Garzoni» в *Visages de la Folie*... p. 131–145. Ср. также: J. Fuzier, «L'Hôpital des Fous: variations européennes sur un thème socio-litteraire de la fin de la Renaissance» в *Hommage à J. L. Flecniakoska*, Montpellier, 1980, p. 157–183.

[180] T. Garzoni, *L'Hospital*... p. 163ff.

сумасшедшие»[181]. Но по большому счету неисцелимые обитатели лечебницы относятся к одной из двух основных категорий: те, кого сделала такими болезнь,— это «сумасшедшие идиоты и невежды»[182], которые никогда не научатся грамоте,— и те, кто стал таким под действием страсти, особенно страсти «к мирской славе»[183]. Худшие из этих виновных сумасшедших («самый треклятый род безумцев, какой только есть в мире») характеризуются автором как «сумасшедшие, одержимые дьяволом и отчаявшиеся». Речь идет о буйных и восставших: «...легион врагов Господа, возжелавших сделать наше время временем всех грабежей, бесчинств, святотатств, человекоубийств и бунтов, какие только можно себе вообразить... Они заслуживают тысячи виселиц...»[184]. Таким образом, Гарцони помещает в одном и том же здании — и это воображаемое скопище соответствует реальной практике того времени — шутников, лунатиков и развратников. Все они в той или иной степени опасны. Это в несколько преувеличенной форме отражено в предисловии, где о Безумии говорится, что оно

> более безобразно на вид, чем змей, убитый Кадмом, более уродливо, чем химера, более ядовито, чем дракон Гесперид, более вредоносно, чем чудовище, убитое Коребом, более коварно, чем Минотавр, более отвратительно, чем трехглавый Герион. Оно явилось в мир лишь для того, чтобы, подобно Гидре, изрыгать на него свое ядовитое пламя, и долг обязывает меня описывать его столь ужасным, что одним только своим взглядом оно повергает всех людей в тревогу[185].

Далее Гарцони (невольно) усматривает в нем двойника Смерти из макабрических плясок, поскольку, подобно той, оно «не проявляет снисхождения ни к королям, ни к императорам, а равно ни к военным и ни к писателям. Короче говоря, никакое уважение не в силах его остановить и помешать поражать направо и налево людей всякого рода и звания»[186].

Эпидемия чудовищного

Если на земле такое множество сумасшедших, так что царящая здесь сумятица словно бы отражает творящееся в аду,— классическом средоточии хаоса,— что удивительного, если естественный порядок вселенной уже тоже, кажется, утратил «здравый» смысл? Людские грехи перекинулись на Природу, которая (с Божьего соизволения и в назидание грешникам) как будто поражена «странным безумием». Она докатилась до «тысячи действий, противоположных друг другу или совсем непохожих». Ее разнообразие обернулось нелепыми «гибридами»: свинья «опоросилась» детенышем с лицом человека, а вот рыба с львиной головой, плачущая человечьими слезами. Все эти уродства также служат иллюстрацией греховности. Так, наряду с прочими, рассуждает доминиканец Джакомо Аффинати, яркий выразитель мнения, получившего в его время широкое распространение[187].

[181] *Ibid.*, p. 170ff.
[182] *Ibid.*, p. 68ff.
[183] *Ibid.*, p. 109ff.
[184] *Ibid.*, p. 228–232.
[185] *Ibid.*, p. 2.
[186] *Ibid.*, p. 3.
[187] G. Affinati, *Le Monde renverse...* p. 105b, 116a, 203a. Цит. по: *L'Image...* p. 143–147.



Именно в рамках общей пессимистической оценки неслыханно коварного времени должна рассматриваться обширная литература конца XV–начала XVII веков, посвященная чудесам и невероятным событиям[188]. Св. Антонин Флорентийский был, по-видимому, первым, кто включил в свою «Всемирную хронику», изданную в Венеции в 1474–1479 годах, специальное исследование о чудовищах и их видах. Его примеру последовали многие — в первую очередь Филипп из Бергамо в «Supplementum cronicarum»[188a] (1483) и Хартманн Шедель в своей знаменитой «Нюрнбергской хронике» (1493). Летописцы принялись ворошить прошлое, выискивая там позабытые чудеса, и вскоре появились сочинения, специально посвященные невероятным случаям, как, например, книга Йозефа Грюнпека (придворного историографа и астролога Максимилиана I) «Prodigiorum, ostentorum et monstrorum quae in saeculum Maximilianeum inciderunt, interpretatio»[188b] (1502). Лютер и Меланхтон спустя 21 год издали книжечку под названием «Объяснение по поводу двух отвратительных животных — Ослопапы, найденного в Риме, и Телёнкомонаха из Фрайберга, что в Майсене», имевшую большой успех и удостоившуюся двух переводов — английского и французского, причем последний получил одобрение Кальвина.

К середине XVI века интерес к чудесам и уродствам еще более вырос. В 1552 году Конрад Вольфарт по прозвищу Ликосфен впервые осуществил издание «Prodigiorum liber»[188c] Юлия Обсеквента, в котором этот перечень сверхъестественных событий, случившихся в Древнем Риме, уже не был затерян среди прочих классических сочинений, к котором он имел мало отношения, вроде «Писем» Плиния Младшего или «De viris illustribus»[188d]. Вместо этого он был включен в сборник наряду с двумя сочинениями — «De prodigiis»[188e] Полидора Вергилия и «De ostentis»[188f] Иоахима Первого Камерария, — появившимися в 1531 и 1532 годах соответственно и прежде не привлекавшими внимания публики. Отныне они получили известность. В течение четырех лет (1552–1555) Юлий Обсеквент и Полидор Вергилий были изданы или переведены четыре раза, а Камерарий — три. На этой волне Ликосфен в 1557 году опубликовал «Prodigiorum ac ostentorum chronicon»[188g], плод двадцатилетнего труда, и посвятил его городскому совету Базеля. В ней он скрупулезно (и, по собственным словам, опираясь на лучшие источники) учел «чудеса и предзнаменования, случившиеся вопреки привычному порядку и законам природы, в высших и низших мировых сферах, от начала и до наших дней». В этой обширной антологии беспорядка можно отметить по крайней мере четыре момента: а) оный беспорядок так распространился, что необходимо использовать всё богатство синонимов, чтобы обозначить те *portenta, prodigia, ostenta, miracula, signa* и *monstra*[188h], которые он порождает (это

[188] Обо всем нижеследующем см. основополагающую работу: J. Céard, *La Nature et les prodiges*... См. также: G. Matoré, «„Monstre" au XVI^e siècle. Etude lexicologique» в *Travaux de linguistique et de littérature*, Strasbourg, 1980, XVIII, 1, p. 359–367.

[188a] «Дополнение к хроникам».

[188b] «Толкование невероятных событий, предзнаменований и чудес, в век Максимилианов случившихся».

[188c] «Книга чудес».

[188d] «О знаменитых мужах».

[188e] «О чудесах».

[188f] «О знамениях».

[188g] «Хроника чудес и предзнаменований».

[188h] Необычайные события, дива, знамения, чудеса, предвестия и поразительные явления (лат.).

плетение словес к тому же отвечает свойственной гуманистам склонности к пространным рассуждениям); б) автором первого «чуда» в истории был — увы! — хитроумный змей, соблазнивший Еву; в) затмения, они же *defectiones solis*[188i],— это прежде всего космические возмущения, проявляющиеся при исключительных обстоятельствах (например, во время распятия Христа); г) «мир полон нечистот», так что необычайные явления должны рассматриваться как свидетельства могущества и гнева Бога по отношению к грешникам[189].

В 1560 году появились «Необыкновенные истории» Боэстюо — книга, о которой можно сказать, что она создала жанр. Она сразу же имела шумный успех, о чем свидетельствует как количество ее переизданий, так и продолжения, с помощью которых ее неустанно стремились удлинить вплоть до конца XVI века[190]. Она была переведена на английский и голландский, а в самой Франции переписывалась, перелагалась и широко цитировалась. Вскоре А. Паре позаимствовал из нее немалую часть своих рассказов. За книгой Боэстюо последовал «Tractatus de monstris»[190a] богослова и проповедника Арно Сорбена (1567), переведенный на французский Бельфоре[191], и книга А. Паре «Чудовища и чудеса» (1573). Той же тематике посвящены и две книги, вышедшие в 1575 году: «О превратностях, или Разнообразие вещей во вселенной» Луи Ле Руа и «De Naturae divinis characterismis»[191a] Фризона Корнелиуса Геммы. Последняя, в частности, содержала перечень и разъяснение всех чудес, случившихся в Бельгии и сопредельных областях с 1555 по 1574 год. Напротив, в конце XVI–начале XVII века появляются критические — в духе Монтеня — размышления об уродстве, отводящие ему свое место в рамках науки о природе. Чудовища уже не включаются в число необычайных явлений в четырех значительных сочинениях — Вайнриха (1595), Риолана (1605), Лицети (1616) и Альдрованди (опубликовано только в 1642)[192]. Но особенно плодотворно золотая жила «Необыкновенных историй» разрабатывалась в Германии. Находим мы ее и во Франции — в «утках», число которых в то время множилось год от года. Известно 57 такого рода публикаций в 1529–1575 годах, 110 — в 1575–1600, 323 — в 1600–1631[193]. Есть все основания предполагать, что количество «необыкновенных историй», о которых они повествовали, росло в той же пропорции. Люди эпохи Возрождения находили удовольствие в описаниях чудовищных существ, в рассказах о поразительных фактах и их перечислении. И у них было чувство, что с недавнего времени число таких фактов умножилось — также, как число колдунов и богохульств, причем связь между теми и другими не была случайной. В то время колдовство представлялось наиболее веским доказательством перевернутости мира.

[188i] Исчезновения Солнца (лат.).
[189] Я сердечно благодарю Ж.-Кл. Марголена, предоставившего мне до публикации текст доклада, сделанного им в Центре по изучению Ренессанса университета Париж-IV на тему «О некоторых чудесах, сообщаемых Конрадом Ликостеном» (см.: *Monstres et prodiges au temps de la Renaissance*, Paris, 1980, p. 42–55).
[190] Ср.: R. Schenda, *Die französische Prodigien literatur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts в Munchner romanistische Arbeiten*, XVI. 1962.
[190a] «Трактат о чудовищах».
[191] Опираясь на сочинения Сорбена, Боэстюо и др. и продолжая их, Бельфоре в 1580 г. опубликовал книгу под названием «Histoires prodigieuses extraites de plusieurs fameux auteurs».
[191a] «О божественных явлениях Природы».
[192] Weinrich, *De Ortu monstrorum commentarius*, 1595; J. Riolan, *De monstre nato Luteliae a. D. 1605*; F. Liceti, *De Monstrororum causis, natura et differentiis libri duo*, 1616; V. Aldrovandi, *Monstrorum historia*... 1642.
[193] J. P. Seguin, *L'Information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, 1964, p. 14.



Свидетельства убежденности современников в том, что никогда еще в истории не было такого множества чудовищ и необычайных явлений, весьма многочисленны. Историограф и астролог Максимилиана I Йозеф Грюнпек в 1508 году утверждал:

Мы читаем, что во времена наших предков на небе и на земле случалось немало чудес, часто появлялись чудовищные существа... Но разве могут те эпохи, когда происходили эти чудеса, сравниться с нашим временем в том, что касается частоты такого рода событий и изумления, которое они вызывают?.. Никто не может оспаривать следующего факта: трудно найти эпоху, в которую воображение смертных занимало бы столько необычайных чудес, как это имеет место сейчас [194].

Лютер, сочиняя в Вартбурге проповедь для Рождественского поста, высказывался в том же духе:

За последние десять-двенадцать лет мы видели и слышали такие ветры и такие стоны,— не говоря о том, что будет после,— что я сомневаюсь, была ли прежде эпоха, которая слышала бы ветры и стоны столь же сильные и многочисленные... Ибо наше время видит одновременно солнце и луну, теряющие свой блеск, падающие звезды, людей, объятых страхом, рев ветров и волн... Все происходит разом. А ведь мы видели также кометы, а недавно множество крестов упало с неба, да еще тем временем появилась новая, неслыханная болезнь, называемая французской [195].

Вот сколько признаков грядущего конца света виделось реформатору! Десять лет спустя Камерарий нисколько не сомневался, что встретит сочувствие читателя, перечисляя вперемешку как нечто само собой разумеющееся «отвратительных чудовищ», «неведомо отчего происходящие ужасающие события», затмения, кометы и прочие «невиданные зрелища — пылающие мечи, кресты, копья»,— которые любой мог наблюдать на небе [196]. Для К. Пойцера, зятя Меланхтона, издавшего в 1553 году «Комментарии к важнейшим родам гаданий», не было никаких сомнений: затмения ныне случаются «чаще и более отвратительные, чем то было в древности» [197]. В 1557 году врач Жан Финцелиус, поднеся герцогине Марии Померанской «полный список бесчисленных, чудесных и устрашающих предзнаменований», наблюдавшихся в Германии с 1517 года — года появления на сцене Лютера,— провозгласил:

Окидывая взглядом историю народов, мы нигде не найдем такого количества чудесных знамений, как в наше время. Едва произошло одно, как на смену ему появляется другое; это доказывает, что у Господа есть великий замысел и мы предназначены увидеть великое смятение в христианской церкви [198].

Германия того времени была, без сомнения, излюбленным местом размножения книг ужасов. Лютеранские проповедники настойчиво подтверждали достоверность самых немыслимых фактов, чтобы подтолкнуть людей к покаянию и привести их в лоно евангельской церкви. В 1589 году комментатор «Апокалипсиса» писал о «потоке чудес, наводнившем Германию пятьдесят или шестьдесят лет назад при ослепительном свете нового

[194] J. Grunpeck, *Speculum naturalis, coelestis et prophaeticae visionis*, 1508 (цит. по: J. Céard, *La Nature...* p. 77).
[195] M. Luther, *Œuvres*, X, p. 116 («Евангельская проповедь на 2-е воскресенье Рождественского поста»).
[196] Цит. по: J. Céard, *La Nature...* p. 170.
[197] C. Peucer, *Les Devins, ou commentaires des principales sortes de divinations* (trad. fr. 1584) (цит. по: J. Céard, *La Nature...* p. 184).
[198] J. Fincelius, *Wundeneichen, Wahrhafftige Beschreibung und gründlich Verzeichnis schrecklicher Wunderzeichen...* 1557, p. 2–3 (цит. по: J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne depuis la fin du Moyen Age...* VI, 1902, p. 382–383).

Евангелия»[199]. Француз Бельфоре так выразил общее ощущение: «Нынешнее время более чудовищно, нежели естественно»[200].

Об этом можно судить по множеству «ужасающих, но достоверных» рождений, сообщениями о которых заполнены хроники и газеты XVI века и которые заставляли современников верить, что в мире всё идет совсем уж вкривь и вкось: «Новорожденные о двух, трех головах или больше; женщины, у которых рождаются поросята или ослята; дети, появляющиеся на свет с золотым зубом или даже в широких штанах, с брыжами вокруг шеи; младенцы, начавшие говорить или пророчествовать сразу после рождения»[201]. Один гамбургский проповедник заказал в 1563 году гравюру с «подлинным изображением» теленка, родившегося с двумя головами, двумя хвостами и шестью ногами[202]. В 1575 году арнемская листовка сообщала о странном рождении чудовищного младенца, «покрытого жесткой щетиной», который пошел сразу после рождения и спрятался от матери под кровать. У него были рожки на голове, ноги, как у павлина, и птичьи когти. В 1565 году одна тюбингенская газета рассказала о поразительном рождении, случившемся в соседней деревне: там появился на свет ребенок без головы и костей, с ухом на левом плече и ртом — на правом. Он был без колебаний признан порождением Сатаны и отдан палачу, который разрезал его на куски и бросил их в огонь. Однако для того, чтобы достичь полного сгорания, потребовалось невероятное количество дров и артиллерийского пороха. Некой женщине из-под города Клеве повезло больше, чем матери этого уродца: она разом произвела на свет 65 детей. В 1610 году знаменитый немецкий врач, доктор Шенк, издал мемуар, в котором рассказал о рождении «девяноста шести чудовищных существ, лишенных разума»[203]. Четвертью века раньше протестантский проповедник Кристоф Иренеус опубликовал толстенный, страниц в семьсот, том о «существовании, причинах появления и предназначении детей-монстров». Их создавал сам Бог, чтобы покарать людей за их заблуждения[204].

Зависимость между уродами и чудесами с одной стороны и грехом — с другой — сделалась в хрониках общим местом, причем многие авторы, подобно св. Антонину, в своих рассуждениях добирались до потопа и Вавилонской башни. Гордыня ее строителей была на самом деле наказана смешением не только языков, но и пород, а значит, появлением странных и уродливых существ[205]. Приводя параллели из области медицины, Корнелиус Гемма устанавливает общую связь между моральным разладом и разладом в природе: как порочная материнская кровь портит отцовское семя, так зло, совершенное на земле, накладывает отпечаток на мировой дух, а тот, в свою очередь, передает его природным началам и через них — человеческому телу[206].

[199] J. Janssen, *La Civilisation...* V, p. 383–390. VI, p. 376.
[200] Fr. de Belleforest, *Histoires prodigieuses...* p. 353 (цит. по: J. Céard, *La Nature...* p. 335).
[201] J. Janssen, *La Civilisation...*
[202] Эти и последующие данные см.: J. Janssen, *La Civilisation...* VI, p. 377–381.
[203] J.-G. Schenk von Grafenberg, *Wunderbuch von menslischen unerhörten Wunder und Missgeburten...* Francfort, 1610.
[204] Chr. Irenaus, *De Monstris. Von seltsamen Wundergeburten*, 1585.
[205] Ср.: J. Céard, *La Nature...* p. 71–75.
[206] *Ibid.*, p. 373 (C. Gemma, *De Naturae divinis characteris*, I, p. 62–63).



Поэтому не стоит удивляться, что люди XVI века соединяли ересь и чудовищное. Лютер и его друзья описывали телят-монахов, священников, похожих на свиней, кузнечиков в монашеских капюшонах. Если в один прекрасный день на берег Тибра было выброшено устрашающее животное с «головой осла, грудью и животом, как у женщины, слоновьей ногой на месте правой руки, рыбьей чешуей на ногах и головой дракона сзади»[207], то это, согласно Лютеру, знак великого гнева Господня против папства[208]. С католической стороны огрызались симметричными заявлениями. Некий врач, стихотворение которого приведено во вступительной части «Tractatus de monstris» Сорбена, утверждал: «Пока не настало время ересей, никто не видел чудовищ, обезобразивших ныне Галлию». Сорбен идет еще дальше: пока Франция была благочестива, пишет он, она «не знала, что такое чудовища; теперь же кажется, что она сделалась подобна африканским пустыням и каждый день производит на свет какое-нибудь новое диво». Так же и Саксония «с тех пор, как восстала против Христа вследствие козней коварного Лютера, стонет от распространения бесчисленных чудищ»[209].

Чудища эти, подобно необычайным событиям, одну из разновидностей которых они составляют, суть наказание, но одновременно — предвестие будущих более грозных кар. Речь идет об очевидной данности, сотни раз повторенной наиболее знающими людьми того времени. Согласно хронисту Ноклерусу, писавшему в конце XV века, кометы, огненные мечи, драконы в небесах и многоголовые дети «показывают, что людям следует опасаться Божьего гнева»[210]. Лютер убежден, что теленок-монах из Фрайберга «предвещает Германии ужасную военную катастрофу или даже конец света»[211]. Подобным же образом и Ронсар уверяет, что великие несчастья неминуемы,

> Ведь столько молний блещет в небесах,
> Где нет ни облачка; ведь множество комет,
> Ведь столько ужасающих планет
> Грозит бедою, а всего страшней
> Нам сонмища летающих огней...[212]

В другом стихотворении он также обращается к этой теме. Когда мы видим, восклицает он,

> ...столько новых сект,
> ...и множество чудовищ,
> С ногами сверху, с головою снизу,
> Младенцев мертворожденных, зверей
> Двутелых, пятиухих и трехглазых, —

как не усмотреть в этих «опасных чудесах» предвестие голода и войны, «Ужасных перемен грядущих знаки»?[213]

Можно задаться вопросом, каким же образом мыслители Возрождения умудрялись сочетать страх перед будущим с нередко

[207] M. LUTHER, *Œuvres*, X, p. 116 («Евангельская проповедь на 2-е воскресенье Рождественского поста»)
[208] SORBIN, *Histoires prodigieuses*, p. 628 (цит. по: J. CÉARD, *La Nature...* p. 271).
[209] J. CÉARD, *La Nature...* p. 272.
[210] J. NAUCLERUS, *Chronica*, 1579, p. 1121–1122 (цит. по: *Ibid.*, p. 77).
[211] M. LUTHER, *Werke*, 1933. III, p. 17 (цит. по: *Ibid.*, p. 81).
[212] RONSARD, *Œuvres complètes*, V, p. 157–163.
[213] *Ibid.*, p. 392.

высказывавшимся ими убеждением, что их время стало периодом восстановления и расцвета литературы и искусства?[214] Ответ: то, что нам кажется противоречивым, в их глазах не было таковым, как это явствует из следующего весьма характерного отрывка из «De Transitu...» Гийома Бюде:

О горький и гибельный удел нашего времени, каковое хотя и восстановило замечательным образом славу литературы, но вследствие злодеяний нескольких человек и прегрешений множества запятнало себя тяжким и неискупимым нечестием!.. Всё... смешалось и перепуталось, самое возвышенное с самым низменным, ад с небесами, наилучшее с наихудшим [классический мотив перевернутого мира]... Насколько в это время изучение словесности и ее слава достигли апогея, настолько же корабль Господа подвергается опасности среди густого мрака и глубокой ночи. Более того, корабль разбит ударами стихии и может... пойти ко дну, борясь с опасностью на глазах у всех и с ненавистью осмеиваемый[215].

Лютер, с которым сражался Бюде, между тем выразил мнение, сходное с мнением французского гуманиста, но привел при этом дополнительные аргументы: поскольку человечество достигло «вершины»[216], судный день близок. Вершины во всех отношениях: никогда столько не строили и не сажали, никогда не бывало такой роскоши. «Никогда прежде и речи не было о такой торговой активности, как сегодня, когда она... охватила весь мир». Искусства не знали ничего подобного со времен рождения Христа. Знания растут семимильными шагами, так что «двадцатилетний юноша знает сегодня больше, чем раньше знали двадцать докторов»[217]. Итак, мы добрались до своего рода конечной остановки. Более того — и тут наступает черед негативной части аргументации: «Не только в том, что преходяще, мы достигли вершины», ибо «никогда бóльшие заблуждения, бóльшие грехи и бóльшая ложь не царили над миром»[218]. Чаша переполнена. Подобным же образом и в сочинении Луи Ле Руа «О превратностях, или Разнообразие вещей во вселенной» находим два противоположных чувства: гордость человека, родившегося в эпоху обновления, и убежденность, что грядет грозное завтра. В самом деле: автор восхваляет «этот век, когда, как мы видим, почти все свободные искусства и ремесла древности возродились вместе с языками после тысячи двухсот потерянных лет, и изобретены многие новые»[219]. Он радуется, что Запад «двести лет назад вновь обрел счастье хорошей литературы и вкус к изучению наук»[220]. Но через несколько страниц после этой восторженной декларации он в апокалипсических тонах рисует мрачные перспективы:

Я предвижу войны повсюду — гражданские и между народами; возникнут заговоры и ереси — они надругаются над всем, что найдут божественного и человеческого; над смертными нависнет угроза голода и чумы; естественный порядок вещей, движения небесных сфер и равновесие стихий будут нарушены, так что с одной стороны случатся потопы, с другой — жестокие засухи и разрушительные землетрясения[221].

[214] Ср.: J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, p. 96–98.
[215] G. Budé, *De Transitu...* p. 94.
[216] M. Luther, *Œuvres*, X, p. 109 («Евангельская проповедь на 2-е воскресенье Рождественского поста», 1522).
[217] *Ibid.*
[218] *Ibid.*
[219] J. Le Roy, *De la vicissitude...* 1576 (цит. по: J. Céard, *La Nature...* p. 380).
[220] *Ibid.*
[221] *Ibid.*



Возрождение, полагали Ле Руа и многие другие, станет лишь быстротечной весной.

По поводу уродств и невероятных событий люди — особенно элита — считали в то время так: никогда не было столько «странных вещей» и «природных чудес». Значит, эти явления — предвестия Божьего гнева, призванные «пробудить наши дремлющие чувства от сладкого меда мирской жизни»[222]. Но люди не обращают на них внимания. Значит, следует бояться худшего: чудеса и ужасные случаи пророчат «нашу гибель»[223]. Мрачное будущее, объясняемое переизбытком злобы на земле. Но разве человек не всегда был злонравен?

ЗЛОНРАВИЕ

В «Фаусте» Марло Мефистофель говорит: «Где мы — там ад. Где ад — там вечно мы»[224]. Слово «гуманизм», в которое мы привыкли вкладывать оптимистический смысл, зачастую скрывает от нас многое в культуре Возрождения, более чувствительной к печалям жизни и более суровой к челоечеству в целом, чем принято думать. Трактату Пико делла Мирандолы «De dignitate hominis»[224a] нетрудно противопоставить множество пословиц, бывших тогда в ходу и отражавших горестную и без сомнения общепринятую философию: «Человек значит разбойник»; «Честный человек — редкость»; «Человек человеку враг и себе тоже». «Всякий человек лжец»; «Порядочный человек считается величайшим глупцом»; «Лучше всех живет тот, кто искусно лжет»; «В человечьей шкуре живут дикие звери»; «Человек — это ад, который уже не помещается на маленьком лугу». А вот глубинное обоснование такой испорченности, выраженное в духе дискурса о мире «вверх дном»: «Нынешний человек — это человек перевернутый» (имеется в виду — первородным грехом)[225]. В «Селестине» (1499), которую современники называли превосходным *exemplum*, сетования Плеберио после самоубийства дочери, как и общий вывод пьесы, заключают в себе проклятие миру и признание вездесущности греха:

> В нежном возрасте я полагал, что и ты сам [мир], и происходящие события управлялись каким-то законом. Но я взвесил все «за» и «против» твоих соблазнов, и ты предстал передо мной лабиринтом ошибок, театром, в котором люди движутся по кругу, грязным водоемом, землей, поросшей колючими кустами, дремучими дебрями, каменистым полем, лугом, кишащим змеями, садом, полным прекрасных пустоцветов, источником заботы, потоком слез, океаном нищеты, бесплодным усилием, нежным ядом, напрасной надеждой, ложной радостью и подлинной мукой. О, мир, полный обманов... Ты обещаешь многое и ничего не исполняешь... Чтобы утешить нас, ты выкалываешь нам глаза и разбиваешь нам головы[226].

Конечно же, любовь Калисто и Мелибея была невозможна в том развращенном мире — нашем мире,— которому Макиа-

[222] J. R. Seguin, *L'Information en France*... (раздел 149).
[223] Fr. de Belleforest, *Histoires prodigieuses*, p. 385.
[224] Цит. по: M. T. Jones-Davis, *Victimes et rebelles*... p. 165.
[224a] «О достоинстве человека».
[225] См.: M. le Roux de Lincy, *Le Livre des proverbes français*, 2 vol., Paris, 1859, I, p. 252–257.
[226] F. de Rojas, *La Celestine*, Paris, 1963, p. 511.

велли совсем не по-христиански вынес знаменитый приговор, приведенный в главе XVII «Государя»:

Ибо о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь им добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернутся... Кроме того, люди меньше остерегаются обидеть того, кто внушает им любовь, нежели того, кто внушает им страх... [Они] скорее простят смерть отца, чем потерю имущества[227].

Эти мрачные сентенции следует сопоставить с VIII песнью не законченной Макиавелли поэмы «Золотой осел». В ней бывший человек, превратившийся в свинью, превозносит свой нынешний статус, подчеркивая для контраста все несчастья, слабости и пороки прежнего состояния. Этот призыв к *contemptus mundi*, исходящий от мирянина, явно испытал влияние всей предшествующей литературы на эту тему:

Один лишь человек рождается голым и совершенно беззащитным: у него нет ни шкуры, ни колючек, ни перьев, ни шерсти, ни щетины, ни чешуи, которые могли бы его уберечь.

Он начинает жить плача, первые звуки, издаваемые им, столь слабы и мучительны, что одним своим видом он вызывает жалость. Если обратиться к продожительности его жизни, то она, без сомнения, очень коротка по сравнению с жизнью оленя, вороны и даже гуся... Ваш удел — тщеславие, сладострастие, слезы и скупость, подлинный бич земного существования, за которое вы так цепляетесь. Нет ни одного животного, у которого жизнь была бы столь непрочной, которое отличалось бы столь неуемной жаждой жить и было бы подвержено стольким страхам, стольким страстям.

Кабан не мучает другого кабана, олень не причиняет вреда оленю; один лишь человек убивает человека, распинает его и сдирает с него кожу.

Рассуди теперь, можешь ли ты желать, чтобы я превратился обратно в человека...[228]

Макиавелли довел до предела пессимистические размышления, которые мы находим, пусть отрывочно и в смягченном виде, в сочинениях его предшественников-гуманистов. Энео Сильвио Пикколомини утверждает в «De ortu...»: «Поистине, точно так же, как человек совершает множество благодеяний человеку, так же нет такого бедствия (pestis), которое человек не навлек бы на человека»[229]. Более категоричен Леон-Баттиста Альберти: по его словам, «человеческая природа «испорченна, зла и эгоистична». Как ни парадоксально, «дикие звери, рожденные быть чудовищно свирепыми и не знающими никакого удержу, не делают друг другу ничего плохого, разве что в приступе ярости. А мы, люди, рожденные быть мягкими, благожелательными и общительными, постоянно стремимся быть друг по отношению к другу непокорными, навязчивыми и вредоносными»[230]. Подобные суждения позволяют заключить, что именно в Италии XV века впервые в истории возникли чисто светская концепция государ-

227 Никколо Макиавелли, *Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия*, Спб, 1997, гл. XVII, с. 64–65.

228 Ср.: E. Massa, «Egilio da Viterbo, Machiavelli, Lutero e il pessimismo cristiano» в *Archivio di Filosofia*, 1949, p. 75–123; L. Huovinen, *Das Bild vom Menschen in politischen Denken Niccolò Machiavellis*, Helsinki 1951, p. 73–77.

229 E. S. Piccolomini, *De Ortu et auctoritate imperii romani*, Francfort, 1658, p. 4 (в этом издании текст присоединен к тексту «Золотой буллы» Карла IV).

230 L. B. Alberti, «Della Tranquillitàte dell'animo» в *Opere volgari*, Florence, 1843–1849, I, p. 56.



ства и политическая практика, базирующиеся на признании человеческого злонравия[231]. Безусловно, эта связь приобрела устойчивый характер еще до Макиавелли. Но верно и то, что именно в эпоху секретаря флорентийской республики и в первую очередь благодаря ему она была сформулирована в явном виде[232].

Пьетро Помпонацци в своем сочинении «De immortalitate animi»[232a] (1516) утверждает: «Большинство людей, творя добро, поступают так скорее из страха перед вечным наказанием, нежели в надежде на вечное блаженство...». Если бы их влекло к добродетели лишь ее благородство, «они вели бы себя прямо и честно, даже полагая душу смертной. Но так не бывает почти никогда». Кроме того, «человеческая природа почти целиком погружена в материю... человек так же далек от разумности, как больной от здорового, ребенок от взрослого, сумасшедший от мудреца»[233]. Ставя тот же диагноз, Гвиччардини извлекает из него такие практические следствия для правителей: «Если бы люди были добры или разумны, те, кто управляет ими, могли бы на законных основаниях обращаться с ними скорее мягко, нежели строго. Но поскольку в большинстве своем они недостаточно добры и недостаточно разумны, лучше опираться на строгость. Заблуждается тот, кто смотрит на вещи иначе»[234].

Всё тот же Макиавелли наиболее ясно выразил необходимость строить политику на признании людского злонравия и подлости; именно по этой причине коварство куда полезнее для государственного мужа, чем честность. Этот текст хорошо известен, но как не напомнить его, рисуя панораму ренессансного пессимизма?

> Излишне говорить, сколь похвальна в государе верность данному слову, прямодушие и неуклонная честность. Однако мы знаем по опыту, что в наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался сдержать данное слово и умел, кого нужно, обвести вокруг пальца; такие государи в конечном счете преуспели куда больше, чем те, кто ставил на честность... Государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя... Из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса — волков; следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков... Из чего следует, что разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же... Всегда в выигрыше оказывался тот, кто имел лисью натуру[235].

Этот урок политики становится особенно значимым, если знать, насколько популярна была книга Макиавелли при европейских дворах. Сторонник Реформации Инносан Жантийе, сочинивший в 1576 году «Рассуждение против Макиавелли», замечает, что книги последнего «можно с полным основанием назвать Кораном придворных, настолько они его почитают,

[231] C. Curcio, *La Politica italiana del' 400*, Florence, 1932, p. 163ff.
[232] Нижеследующие соображения основаны на работе: H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, New York, 1950, p. 410–412.
[232a] «О бессмертии души».
[233] P. Pomponazzi, *De Immortalitene animi*, 1938, p. 50–51.
[234] Fr. Guicharden, *Pensées et portraits*, Paris, 1935, p. 14.
[235] Никколо Макиавелли, *Государь*... гл. XVIII, с. 66–67. Ср.: A. Renaudet, *Machiavel*, Paris, 1956, p. 267–272.

тщательно соблюдая его советы и максимы — ни больше ни меньше, как турки — Коран пророка Магомета». Далее Инносан Жантийе поясняет, что во Франции после смерти Генриха II «и доныне имя Макиавелли было и остается прославляемым и почитаемым, как имя самого сведущего человека на свете, особенно в делах государственных, а его книги ценились на вес золота итальянскими и итальянизированными придворными, словно то были Сивиллины книги...»[236]. То же самое могло быть сказано и об Англии того времени[237].

Учение об оправдании верой провозглашало испорченность человека, но с оптимистическим уклоном, ибо милость Божья, проникая в наши развращенные сердца, способна их преобразить. Но для Макиавелли этот проблеск света не существовал. Быть может, он существовал для Корнелиуса Агриппы Неттесгеймского (1486–1535), врача Людовика Савойского, а позднее — историографа Карла V, впоследствии проведшего год в тюрьме по обвинению в колдовстве[238]. Тот боролся против Лютера, но вполне разделял его фидеизм, притом его взгляд на человека не менее суров, чем взгляд Макиавелли. Все слои общества, читаем мы в «De vanitate...»[238a], опираются на жестокость и ложь. Вельможи пришли к власти только благодаря войне — синониму убийства,— продаже своих жен и дочерей для удовлетворения похоти монархов или самой низкой лести и самого подлого угодничества перед сильными и могущественными. Они удерживаются на своих местах лишь притесняя нижестоящих, обманывая корону и продавая свое влияние при дворе. Их жизнь — скопище пороков[239]. Многие верующие видят в своем так называемом призвании лишь способ вести праздную жизнь, защищающий от всякого расследования их злодеяний и их безнравственности[240]. Врачи — невежды и шарлатаны, приносящие больше вреда, чем пользы[241]. Судейские продажны: они извращают хорошие законы и проползают в королевские советы, вытесняя оттуда тех, кто заслужил право быть советником по должности или происхождению[242]. Торговцы — мошенники и лихоимцы[243]. Эти хлесткие обвинения Корнелиуса Агриппы продиктованы отнюдь не демократическими чувствами. Он считает народ суеверным и жестоким. Презрение к черни толкает его к философскому эзотеризму[244]. Монахи совершают непростительный грех, когда в своих проповедях выносят на суд широкой публики ученые споры. И уж особенно не следовало критиковать Лютера в публичных выступлениях, поскольку для этого пришлось произносить их на разговорных языках, так что публика оказалась заражена его ересью. Для самого Корнелиуса Агриппы нет ничего страшнее, чем распространение идей и антиклерикализма посредством книг на местных наречиях[245]. Что же касается так называемого природного «закона», на котором столько людей основывают свое пове-

[236] I. Gentillet, *Discours contre Machiavel*, Florence, 1974, p. 11, 14.
[237] Библиографию вопроса см.: *Ibid.*, p. XII–XIII.
[238] Ср.: Ch. G. Nauert Jr., *Agrippa and the Crisis of the Renaissance*, 1965, p. 309–311.
[238a] «О тщетности...».
[239] C. Agrippa von Nettesheim, *De Incertitudine et Vanitate scientiarum declamatio invectiva*, Cologne, 1531, ch. LXVIII–LXXI, LXXX.
[240] *Ibid.*, ch. LXIL.
[241] *Ibid.*, ch. LXXXII–LXXXIII.
[242] *Ibid.*, ch. XCV.
[243] *Ibid.*, ch. LXXII.
[244] Idem, *De Occulta philosophia libri tres*, Cologne, 1533. III, ch. LXV, p. 345–346.
[245] Idem, *De Beatissimae annae monogamia*... 1534.



дение, то его можно охарактеризовать так: «Не испытывать голода, не испытывать жажды, не испытывать холода, не подвергать себя чрезмерной усталости, не делать ничего наказуемого... [считать] высшим блаженством эпикурейское наслаждение»[246].

Итак, в мире царит эгоизм и право сильного[247]. Корнелиус Агриппа отмечает, что дворяне, рисуя на своих фамильных гербах животных, не случайно выбирают одних только хищников[248]. Он повторяет на свой лад античную пословицу: «Человек человеку волк». Однако в полном виде это изречение состояло из двух частей, противоположных и взаимодополняющих одновременно: «Nosce teipsum: homo homini Deus. Homo homini lupus»[249]. Исключение первого компонента ведет к серьезным последствиям, открывая нам антропологию отчаяния. Продолжение размышлений Макиавелли и Корнелиуса Агриппы закономерно приводит нас к изречению, цитируемому Томасом Нэшем — «человек человеку дьявол»[250], и далее к Гоббсу. В данном случае неважно, что автор «Левиафана» (1651) утверждал: «Мы со страхом — близнецы», намекая на то, что он родился до срока из-за испуга, испытанного его матерью при известии о приближении Непобедимой Армады. Гоббс смог создать «чудовищный» образ всемогущего государства, служащего единственной защитой индивидуума, только потому, что на этом пути у него были предшественники — Макиавелли и Агриппа. Подобно им, он видел человека «волком человеку», и только. Описывая естественное поведение людей, Гоббс представляет его как «вечное и непрерывное стремление ко всё большей власти»[251]. В первобытном обществе каждый выступает как конкурент подобному себе, потому что они изначально равны телесно и духовно. Способности приводят от этого равноправия к недоверию и войне. Отсюда необходимость государства, призванного гарантировать право на жизнь, «потому что когда люди живут без единой власти, держащей их всех в повиновении, они пребывают в состоянии, называемом войной, и это война всех против всех»[252]. Таков обмирщенный пессимизм, дополняющий и усугубляющий августинианский пессимизм того времени; впоследствии этот пессимизм разделят Дидро (отчасти) и особенно Гольбах[253].

[246] Idem, *De Incertitudine et Vanitate*, ch. XCI.
[247] *Ibid.*, ch. LXXVIII.
[248] *Ibid.*, ch. LXXX–LXXXI.
[249] «Познай самого себя: человек человеку Бог. Человек человеку волк». См. об этом: H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 405–409.
[250] Ср.: M. T. Jones-Davies, *Victimes et rebelles*... p. 60.
[251] Th. Hobbes, *Leviathan*, Paris, 1971, ch. X, p. 96.
[252] *Ibid.*, ch. XIII, p. 124. Ср.: *Histoire des idéologies*, II, Paris, 1978, p. 317–319.
[253] R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, p. 349–353.

Глава V Бренный человек

БЕГСТВО ЗДРАВОГО СМЫСЛА

Не только сам человек злонравен, но и разум его, вопреки тому, что могло бы показаться, в конечном счете бессилен. Это утверждение, не менее экстремистское, чем предыдущее, также было высказано в период наивысшего расцвета эпохи Возрождения. Начиная с XIV века мыслители ставили под сомнение интеллектуальную самоуверенность Аристотеля и св. Фомы и обличали тщетность познания. Св. Фома и его ученики примирили универсальное и единичное, общее понятие и его конкретные проявления, коллектив и индивидуальность. Но номинализм Уильяма Оккама объявил войну против такого концептуализма, дававшего «универсалиям» право на существование. Английский францисканец, напротив, отрицал за ними какую бы то ни было реальность, утверждая, что одна и та же вещь не может существовать одновременно в виде нескольких существ или предметов. Понятия суть всего только слова. Существует же лишь единичное, постигаемое иногда чувственной, иногда сверхчувственной интуицией. Эта критика обесценивала научные обобщения (вместо этого выдвигая на первый план опыт) и всякую рациональную теологию. Она превращала понятия общественного блага, закона, причины и целесообразности в чистой воды мыслительные конструкции и оставляла религии единственную опору — веру[1].

Зерна скептицизма присутствуют и в «De docta ignorantia»[1a] Николая Кузанского, полагавшего всякое человеческое познание более или менее случайным и уподоблявшего соотношение между наукой и истиной соотношению между многоугольником и описанной вокруг него окружностью, совпадение между которыми достижимо лишь в бесконечности, вне пределов нашего мышления. Для Николая Кузанского единственным достоверным знанием было знание об ограниченности разума[2]. Следующий шаг вперед в критике разума был сделан Джованни Франческо Пико делла Мирандолой, племянником знаменитого автора «De dignitate hominis». Его «Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae»[2a] (1520) изобилует заимствова-

[1] Об учении Оккама см.: J. H. Randall, Jr., *Making of Modem Mind*, New York, 1940, p. 101–102, а также статьи «Occam» и «Occamisme» в *Dictionnaire de Théologie catholique*. H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 88–89.

[1a] «Об ученом незнании».

[2] Ch. G. Nauert, *Agrippa...* p. 146, 302. R. Stadelmann, *Von Geist des ausgehenden Mittelalters: Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastien Franck*, Halle, 1929.

[2a] «Изучение тщетности человеческого знания и истины христианского учения».



ниями из Секста Эмпирика — главнейшего, наряду с Пирроном, представителя античного скептицизма. Он опровергает обоснованность как силлогизмов, так и рассуждений по индукции, обрушивается разом и на метафизику, и на понятие причинности, и на чувственное познание. Он излагает те непреодолимые препятствия, с которыми сталкивается философия при определении терминов, уяснении сущностей и построении корректных доказательств. Из этого он делает вывод, что не следует ни утверждать, ни отрицать, но воздержаться от окончательного суждения. Поскольку разум не служит обоснованием религии, последняя может опираться лишь на откровение[3].

Книга Джованни Франческо Пико отражает всеобщую тревогу, охватившую в его время некоторые круги интеллигенции. Вовсе не случайно, что сомнения в могуществе разума усилились именно в начале XVI века. Вновь возникшие сомнения по поводу авторитетов прошлого и настоящего, а также начало Реформации привели к актуализации, по крайней мере частичной, античного скептицизма. Вопрос о границах человеческого познания породил в сердце культуры Ренессанса духовное томление и чувство интеллектуального дискомфорта[4], ощутимые даже в таких оптимистических в целом рассуждениях, как у Эразма. Действительно, мы видели, что в «Похвале Глупости» он рассматривает «науки» как «изобретение злых гениев», уведших человечество прочь от золотого века, и клеймит «нечестивое любопытство», толкающее «испытывать тайны природы»[5]. Вновь апология «ученого незнания».

В том направлении мысли, которое уделяло основное внимание критике науки, важное место принадлежит Корнелиусу Агриппе (не без труда сочетавшего это уничижение с занятиями магией). В течение долгого времени его воспринимали в первую очередь как неоплатоника, погруженного в эзотерику. И лишь недавно предметом пристального внимания стали скептические мотивы, характерные для его сочинений, в первую очередь для трактата «De incertitudine et vanitate scentiarum declamatio invectiva» (1531)[6].

В первой же главе книги Корнелиус Агриппа заявляет:

Истина обладает свободой столь неограниченной и размерами столь огромными, что никакое научное построение, никакое убедительное свидетельство чувств, никакая логическая аргументация, никакой очевидный довод, никакое доказательство при помощи силлогизмов, никакое ухищрение человеческого разума не могут ее воспринять. К ней может привести только вера.

Агриппа утверждает также: «Все науки — не более, чем решения и мнения людей» (гл. I). Мы не только не в состоянии строить истинные посылки и выводить из них правильные силлогизмы — мы не можем полагаться даже на свои чувства. Разумеется, любое знание основано на них, но — возвращение к оккамовской критике — они не приносят уверенности. Они не

[3] Ch. G. Nauert, *Agrippa*... p. 148–149. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, II, Paris, 1909, p. 568–572. F. Strowski, *Montaigne*, Paris, 1906, p. 124–130. P. Villey, *Les Sources et l'evolution des Essais de Montaigne*, Paris, 2e éd. 1933: II, p. 154–155.
[4] Ch. G. Nauert, *Agrippa*... p. 140–141. Th. Greenwood, «L'Eclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes» в *Revue de l'Université d'Ottawa*, XVII, 1947. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960.
[5] Erasme, *Eloge de la Folie*, ch. XXXII, p. 65–67. Ср. выше, с. 159–160.
[6] «Обличительная речь о недостоверности и тщетности наук». В дальнейшем изложении я следую работе: Ch. G. Nauert, *Agrippa*... p. 214–220, 293–300. Ср. также уже упоминавшуюся книгу: R. Stadelmann, *Vom Geist*... E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit* (3 vol., Berlin, 1906–1920): I, p. 162, 181. G. Rossi, *Agrippa di Nettesheym e la direzione scettica della filosofia del Rinascimento*, Turin, 1906. H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 146–147.

говорят нам ничего о глубинной природе вещей, позволяя судить лишь о поверхностном и частном. Таким образом, всякая наука, основанная на конкретных фактах, обманчива, потому что восприятие не позволяет выявить общие принципы (гл. VII).

Автор «De... vanitate» с удовольствием подчеркивает противоречия между школами и развенчивает великие авторитеты прошлого, в первую очередь Аристотеля (гл. XLIV, LII, CLIV). Он отмечает, что путешествия иберийцев опровергли воззрения предшествующих географов (гл. XXVII). Он выдвигает гипотезу о существовании неизвестных звезд и планет: в этом случае современная ему астрономия теряет смысл (гл. XXX–XXXI). Помимо того, науки и искусства часто оказываются источником грехов, зол и ересей. Архитектура сама по себе похвальна, но она изменяет облик церквей и строит военные машины (гл. XXVIII). Риторика, нетвердая в своих исходных принципах, помогает несправедливости, коварству и всё той же ереси (гл. VI). Живопись возбуждает страсти и питает склонность к непристойным сюжетам (гл. XXIV, XXV). Что же до наук нейтральных — математики и космографии,— то они бесполезны для счастья и спасения (гл. XI, XXVII). В любом случае, человеческая жизнь слишком коротка, чтобы можно было постигнуть даже одну-единственную науку (гл. I). Из всех этих доводов, собранных вместе, следует, что незнание границ разума весьма для него опасно (гл. XCVII, CI). Есть *лишь* одна область, не вызывающая сомнений,— область веры, относительно которой мы располагаем откровением, содержащимся в Писании[7].

Сочинение Корнелиуса Агриппы, несомненно, повлияло на Монтеня[8], который, кроме того, близко познакомился с Секстом Эмпириком благодаря новому латинскому переводу его сочинений, предпринятому Анри Этьенном в 1562 году. Монтень открыл его для себя в 1576 году и отметил это событие, приказав выбить медаль и воспроизвести высказывания великого скептика на стенах своего дома[9]. Но в знаменитой «Апологии Раймунда Сабундского», составляющей отдельную книгу в рамках «Опытов», слились и иные традиции. Наши обращения к монастырским текстам, посвященным *contemptus mundi*, позволяют лучше понять природу монтеневского умаления и осуждения человека.

Человек самое злополучное и хрупкое создание и в то же время самое высокомерное. Человек видит и чувствует, что он помещен среди грязи и нечистот мира, он прикован к худшей, самой тленной и испорченной части вселенной, находится на самой низкой ступени мироздания, наиболее удаленной от небосвода, вместе с животными наихудшего из трех видов[10].

Человек — грязь и мерзость: «Кто посмотрит на человека без лести, не найдет в нем ни одного качества, ни одного свойства, которые не отдавали бы тленом и смертью»[11]. Монтень цитирует сентенцию Иисуса, сына Сирахова: «Чем гордится земля

[7] C. Agrippa, *Opera*, 2 vol., Lyon (?), 1620–1630: II, p. 554–555, *De originali peccato*; II, p. 491, *De triplici ratione*, ch. V.
[8] Ср.: P. Villey, *Les Sources*... II, p. 166–170.
[9] H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 90. Из других сочинений того времени, посвященных критике познания, упомянем «Quod nihil scitur» Франсиско Санчеса (1581) и «Treatie of humane learning» Фулке Гревилла (1632).
[10] Монтень, т. I-II, с. 392. Подлунный уровень разрушения представлен в соответствии с концепцией Аристотеля и Птолемея.
[11] *Там же*, с. 487.



и пепел? Чем ты кичишься?»[12], которую он велел выгравировать на потолке своей библиотеки. Мы — почти что оскорбление Бога. «Как может эта бесконечная красота, бесконечное могущество и бесконечная благость без ущерба для своего божественного величия допустить какое-либо соответствие или сходство с таким существом, как человек?»[13] Поистине мерзость, ведь наш удел — это непостоянство, колебания, неуверенность,— Монтень раз за разом возвращается к ним,— а также

страдание, суеверие, забота о будущем,— а значит, и об ожидающем нас после смерти,— честолюбие, жадность, ревность, зависть, необузданные, неукротимые и неистовые желания, война, ложь, вероломство, злословие и любопытство[14].

Этот перечень тягчайших грехов разработан тщательнее, чем в классической седмице, и под обвинениями, выдвинутыми Монтенем, несколькими веками раньше могли бы подписаться Петр Дамиани или кардинал Лотарь.

Превосходство человека — миф. «Человек не выше и не ниже других»[15]. «Никому не угрожает... больше опасностей, чем человеку»[16]. Наоборот, животные в той же мере «способны к обучению, как и мы»[17], и «хотя и есть некоторые животные, обделенные по сравнению с нами телесной красотой, но зато есть немало и таких, которые наделены богаче, чем мы...»[18]. Что касается верности, то нет в мире такого животного, которое можно было бы упрекнуть в неверности по отношению к человеку»[19].

Чувства животных нередко острее людских[20], которые постоянно нас подводят и «составляют главное основание и доказательство нашего невежества»[21], наших ни на чем не основанных «призрачных представлений»[22]. Следуя пирронизму, Джованни Франческо Пико и Корнелиусу Агриппе, Монтень в свой черед обрушивается на чувственное восприятие:

Что касается ошибочности и недостоверности показаний чувств, то это настолько обычное явление, что всякий может представить сколько угодно примеров ошибок и обманов, в которые они нас вводят[23].

Отсюда бессилие науки, поразительного расцвета которой автор «Опытов» ни в малой степени не предвидел. «Не правдоподобнее ли, что то огромное тело, которое мы называем миром, совсем не таково, каким мы его считаем?»[24] Наш ум не способен постичь ни движение небесных тел, ни «их естественное поведение»[25]. Но наука не менее беспомощна и в раскрытии тайн всего того, что непосредственно нас окружает. «Мы устроены так, что даже познание того, что лежит у нас в руках, не менее удалено от нас и не менее для нас недосягаемо, чем познание небесных светил»[26]. Точно так же мы ничего не знаем и о нашем теле. Ведь «если бы душа что-нибудь знала, то она в первую очередь знала бы самое себя; если же она знала бы что-либо помимо себя, то она прежде всего знала бы свое тело и оболочку, в которую она

[12] *Там же*, с. 435 (Сир. 10:9).
[13] *Там же*, с. 458.
[14] *Там же*, с. 423.
[15] *Там же*, с. 399.
[16] *Там же*, с. 401.
[17] *Там же*, с. 402.
[18] *Там же*, с. 420.
[19] *Там же*, с. 414.
[20] *Там же*, с. 521, 528.
[21] *Там же*, с. 519.
[22] *Там же*, с. 522.
[23] *Там же*, с. 524.
[24] *Там же*, с. 504.
[25] *Там же*, с. 470.
[26] *Там же*, с. 472.

заключена»[27]. Из этого вытекает, что «человеческое знание может поддерживаться безрассудными, несообразными и вымышленными объяснениями»[28]: все эти утверждения заставляют смягчить чересчур поспешные суждения о современности взглядов Монтеня. В общем, наш ум — «подвижный, опасный, своенравный инструмент»[29] — не создан для постижения истины. «Наш разум так же не способен созерцать истину, как глаз совы не выносит сияния солнца»[30]. Философия — «не что иное, как загадочная поэзия»[31], а различные системы мышления противоречат друг другу[32]. Поэтому справедливо сказано в псалме 93: «Господь знает мысли человеческие, что они суетны»[33]. Итак, непрочность человеческого разума закрывает ему путь к прочному знанию.

Монтень с редкой проницательностью выявил всё относительное, что есть в науке, законодательстве и морали. Таким образом, он внес элементы релятивизма в современное мышление, но сам не проникся им. Подобно авторам трактатов о презрении к миру, он приписывал этой относительности отрицательные коннотации. «Нет никакого неизменного бытия, и ни мы, ни окружающие нас предметы не обладают им. Мы сами, и наши суждения, и все смертные предметы непрерывно текут и движутся»[34]. Монтень не представлял себе, как случайное, преходящее — то есть временное — может быть носителем истинных ценностей. Относительное было для него синонимом переменчивости, непостоянства, неустойчивости, суетности и слабости, которые он находил в первую очередь в себе: «Натощак я ни на что не годен и чувствую себя лучше только когда поем; если у меня прекрасное самочувствие и надо мною ясное небо, то я обходительный человек; если меня мучит мозоль на ноге, я становлюсь хмурым, нелюбезным и необщительным». «Всякий, кто, как я, присмотрится к себе,— добавляет он,— сможет сказать о себе примерно то же самое»[35]. В главе I второй книги «Опытов» читаем также: «Мы... меняемся, как то животное, которое принимает окраску тех мест, где оно обитает... Это какое-то непрерывное колебание и непостоянство»[36]. Следствием этого оказывается не только шаткость человека (неизменно пребывая «между рождением и смертью», он не может иметь «никакого общения с бытием»[37]), но также невозможность разумного и всеобъемлющего законодательства. «Что́ это за истина, которую ограничивают какие-нибудь горы и которая становится ложью для людей по ту сторону этих гор?»[38] «Истина должна быть общепризнанной и повсюду одинаковой»[39]. Но «ничто так не подвержено постоянным изменениям, как законы»[40]. Мы таимся во время сношений с женщинами; индийцы же делают это открыто»[41].

Отмечая, как мы неоднократно делали это раньше в ходе нашего исследования, сходство между некоторыми особенностями монтеневского пессимизма и монастырскими воззваниями

[27] *Там же*, с. 494.
[28] *Там же*, с. 523.
[29] *Там же*, с. 492.
[30] *Там же*, с. 485.
[31] *Там же*, с. 470.
[32] *Там же*, с. 438 и далее.
[33] *Там же*, с. 442, сноска.
[34] *Там же*, с. 532.
[35] *Там же*, с. 498, 499.
[36] *Там же*, с. 294.
[37] *Там же*, с. 532.
[38] *Там же*, с. 512.
[39] *Там же*, с. 511.
[40] *Там же*.
[41] *Там же*, с. 514.



о презрении к миру, мы должны пересмотреть место «Опытов» в истории христианства. Подобно церковникам, Монтень полагает, что первый и главнейший грех человека — «самомнение», то есть гордыня, — «наша прирожденная и естественная болезнь»[42], помогающая нам забывать и таить наши горести. Конечно, монтеневский скептицизм сформировался в первую очередь под влиянием пирронистов, но чтение трудов св. Павла и св. Августина привело к его пересмотру и корректировке. В итоге он пришел к выводу, что спасение основывается одновременно на «признании слабости нашего разума»[43] и на смиренном принятии Откровения, которое Господь даровал нам через

апостолов, выбранных им из народа, из людей простых и темных, чтобы просветить нас в отношении его удивительных тайн: наша вера не есть приобретение, сделанное нами самими, она — дар щедрости другого. Нашу религию мы получили не путем размышления или усилий нашего разума, а по воле другого, его властью. В делах веры слабость нашего разума больше нам помогает, чем его сила, и наша слепота ценнее нашей прозорливости. Божественная истина открывается нам больше с помощью нашего неведения, чем наших познаний[44].

Этот манифест фидеизма напоминает множество более ранних или современных ему восхвалений «ученого незнания». Как же не удивляться великому множеству ошибочных интерпретаций религиозных взглядов Монтеня? Вспомним поспешные суждения Сент-Бёва: «Религия ни в малейшей степени не затронула его и нисколько не изменила к лучшему... Его место — в первых рядах нехристианского человечества». В «Апологии...» «всё продумано, расчислено, уклончиво и говорит противоположное тем выводам, к которым, по видимости, пришел наставник и которые он внушает нам»[45]. Сент-Бёв говорит также о «сущем язычнике Рабле»[46] — еще одна поверхностная оценка, которой воздал по заслугам Люсьен Февр. Мнение Сент-Бёва о Монтене повторялось вплоть до наших дней[47]. Его полностью принял Жид[48]; мы находим его и под пером Гуго Фридриха, одного из крупнейших комментаторов Монтеня за последние полвека[49]. По его мнению, столь поразительное сходство в стремлении к умалению человека между «Опытами» и положениями (старой) христианской теологии является чисто внешним. Монтень обращается к христианству лишь затем, чтобы впоследствии его отбросить. Он — «истинный скептик», воспринимающий религию как «смертную и человеческую».

Необходимо напомнить, что Монтеню, сделавшему по просьбе отца перевод «Theologia naturalis»[49a], написанной в XV веке одним каталонцем (†1432), «понравились взгляды этого автора, весьма последовательное построение его работы и его замысел, исполненный благочестия».

Автор ставит себе задачей установить и доказать, вопреки атеистам, все положения христианской религии с помощью естественных доводов и до-

[42] *Там же*, с. 392, 425.
[43] *Там же*, с. 428.
[44] *Там же*, с. 436.
[45] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 3 vol.: I, 1972, p. 836, 841, 853.
[46] *Ibid.*, p. 845.
[47] Например: M. Conche, *Montaigne*, Paris, 1966.
[48] A. Gide, *Essai sur Montaigne*, Paris, 1929.
[49] H. Friedrich, *Montaigne*, 1968, Paris, p. 104–155.
[49a] «Естественная теология».

водов человеческого разума. Говоря по правде, я нахожу, что он делает это весьма убедительно и удачно; вряд ли это можно сделать лучше, и вряд ли кто-нибудь может сравниться с ним в этом отношении [50].

Кроме того, Монтень, воспринявший апологетические замыслы Раймунда Сабундского, переводя, комментируя и защищая сочинение этого каталонского богослова,— хотя и расходился с ним в некоторых вопросах,— ставил перед собой ту же цель, что позднее Паскаль в своих «Мыслях». И тот, и другой стремились сразиться с «чудовищным атеизмом»[51]. Автор «Опытов» не мог предвидеть, что его сочинения станут настольной книгой вольнодумцев, тогда как он совершенно явно (почему мы должны подозревать его в двуличии?) хотел продемонстрировать необходимость Откровения и благодати. Верный длительной павлианско-августинианской традиции, которую он усиливает беспощадной пирронической критикой познания, Монтень изображает

человека нагим и пустым; признающим свою природную слабость; готовым принять некую помощь свыше; лишенным человеческого знания и тем более способным вместить в себя божественное знание; отказывающимся от собственного суждения, чтобы уделить больше места вере... Чем больше мы отдаемся на волю божию и поручаем себя ей, отказываясь от собственной воли, тем достойнее ее становимся [52].

Высказывание вполне в духе самой ортодоксальной христианской философии, даже мистического опыта. Это правда, что забота о спасении, как кажется, вовсе отсутствует в «Опытах». Правда и то, что существует расхождение между религиозными «словами» Монтеня и его эпикурейскими «делами». Этим и объясняется обвинение в двуличии, выдвинутое авторами «Логики» Пор-Рояля (Арно и Николем), и убеждение вольнодумцев, что он вынужден был скрывать свои истинные чувства. Но почему мы должны отрицать всякую внутреннюю противоречивость личности? И к чему этот обедняющий редукционизм?

Паскаль судил вернее и, хотя также опасался монтеневской морали и сожалел о его «нелепом замысле» изобразить самого себя, видел в авторе «Опытов» «смиренного ученика церкви в области веры»[53]. Так же воспринимала Монтеня и его духовная дочь, м-ль де Гурне, весьма набожная особа, написавшая в 1595 году в предисловии к изданию «Опытов»: «Я благодарю Бога за то, что он укрепил свою церковь столь могучим человеческим столпом». Тем, кто по-прежнему сомневается в религиозности Монтеня, следует обратиться к главам, которые он специально посвятил молитвам (I; LVI)[53a] и раскаянию (III; II)[53b]. Там они прочтут волнующие слова похвалы молитве «Отче наш» («единственной молитве, которой я пользуюсь неизменно») и осуждение ложных сожалений, вызванных катарами или коликами, которым противопоставляется подлинное раскаяние, порождаемое «уважением к богу». Как это далеко от привычного восприятия Монтеня, распространенного и поныне![54]

[50] Монтень, т. I-II, с. 381.
[51] *Там же*, с. 380.
[52] *Там же*, с. 442.
[53] Pascal, *Entretien avec M. de Sacy* (*Œuvres complètes*, Ollendoy, 1931, p. 40).
[53a] Монтень, т. I-II, с. 281.
[53b] Монтень, т. III, с. 31.
[54] Среди авторов, восстановивших в правах монтеневскую религиозность, следует особенно отметить: F. Strowski, *Montaigne*, 1906; J. Plattard, *Montaigne et son temps*, 1936; M. Dreano, *La Pensee religieuse de Montaigne*, 1936; Idem, «L'Augustinisme dans l'Apologie de Raymond Sebond» в *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 1962, p. 559–575; M. Citoleux, *Le Vrai Montaigne, théologien et soldat*, Paris, 1937; Cl. Sclafert, *L'âme religieuse de Montaigne*, 1951. Библиографические данные см.: Fr. S. Brown, *Religion and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, Genève, 1963; B. Croquette, *Pascal et Montaigne. Etude des réminiscences des Essais dans l'œuvre de Pascal*, Genève, 1974.



А разве не показателен тот факт, что он был другом Пьера Шаррона (1541–1603)? Адвокат, позднее — священник и проповедник, Шаррон в своем трактате «О мудрости» (1601) свел воедино аргументацию «Опытов» относительно человеческой нищеты и слабости. Человеческий ум он определяет как «мрачную впадину, полную пустот и потайных нор, лабиринт, извилистую и замысловатую пещеру»[55]. В другом месте он описывает его как «ненадежный, ломкий, изменчивый, искривленный инструмент... из свинца и воска», который «гнется, растягивается, применяется ко всему»[56], «всегда движется вкривь и вкось, не отличая лжи от истины»[57], и оправдывает что угодно: то, что «отвратительно для одних, почитаемо... другими»[58]. Нет такого довода, на который не нашлось бы возражения»[59]. Заблуждения проникают в нашу душу тем же путем и способом, что и истина», и у нас нет надежных критериев, позволяющих выбрать между первыми и второй. «Мудрость и глупость — ближайшие соседки. От одной до другой — полшага... Меланхолия же присуща им обеим»[60]. К этим огорчительным выводам Пьер Шаррон добавляет приговор любознательности и склонности к исследованиям: «Пытливость человеческого разума не имеет ни границ, ни формы; его пища — сомнение и двойственность; это вечное движение, без остановки и без цели; мир — школа исканий»[61]. Отсюда два важных вывода: а) людей следует «укрощать» и «обуздывать» «религией, законами, обычаями, науками, наставлениями, угрозами, обещаниями благ в той и этой жизни»[62]; б) лучше интеллектуальное бессилие, чем избыток разума. «Народы с весьма средними умственными способностями живут спокойнее, чем сообразительные» — здесь Шаррон противопоставляет швейцарцев флорентийцам. «Всё бо́льшая тонкость ума не означает большей мудрости»[63]: очередное оправдание «ученого незнания».

Беглый общий взгляд на выступления пессимистов, перечисленные выше, обнаруживает в них очевидные несообразности. Наши скептики валят в одну кучу все дисциплины: архитектуру и астрономию, риторику и математику. Они объединяют науку и философию, моральные суждения и критику познания. Человек порицается одновременно за гордыню и за неспособность достичь истины. Для истины же не вводится никаких разграничений, позволяющих установить различные ее степени. Научный уровень не отделяется от метафизического. Наконец, всё временное и преходящее автоматически наделяется отрицательными коннотациями.

Выявить эти особенности ренессансного мышления не значит вынести о нем какое-либо суждение, но лишь констатировать, что аналитический инструментарий Пико-младшего, Корнелиуса Агриппы, Монтеня и Шаррона еще не подходил для того, чтобы открыть им доступ в мир современной науки. Конечно, их

[55] P. Charron, *De la Sagesse* в *Choix de moralistes français*, Paris, 1836, livre I, ch. XIV, p. 40.
[56] *Ibid.*, p. 41.
[57] *Ibid.*, p. 42.
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*, p. 43.
[61] *Ibid.*, p. 41.
[62] *Ibid.*, p. 44.
[63] *Ibid.*

критика служила спасительным кислотным раствором, предохранявшим от ржавчины оптимизм томистов и гуманистов. Их враждебность к обобщениям способствовала утверждению ценности конкретики и опыта. Но сами они не предвидели той выгоды, которую наука вскорости извлекла из этого урока смирения. Лишь у Джордано Бруно[64], апологета разума (а также у Жана Бодена и Луи Ле Руа[65]) понятие относительного, только намечавшееся в трудах процитированных выше авторов, получило положительные свойства. Теперь оно приобретает вселенский масштаб: горизонт изменяется при перемещении наблюдателя; движение, время и вес не постоянны; никакие два предмета не одинаковы (старый оккамовский тезис), а земля всего лишь точка в безграничном космосе, не обладающая, как предполагалось раньше, совершенной шарообразностью. Вскоре будет установлено, что в науке нет ничего, кроме относительного. Но для большинства предшественников Джордано Бруно, и в первую очередь для Монтеня, критика познания и подчеркивание относительного были нужны главным образом для обоснования фидеизма и доказательства необходимости Откровения.

Итак, не следует считать умаление человека, осуществлявшееся во многом с помощью аргументов от скептицизма, чем-то маргинальным для XVI века. Возможно, в количественном отношении оно играло даже бо́льшую роль, чем восхваления оптимистов, до настоящего времени выдвигавшиеся на первый план историками Возрождения. В нем, наряду с прочими компонентами, слились два направления тогдашнего августинианства — то, которое осталось католическим (представленное, например, Шарроном), и то, которое выбрало протестантизм. В эту эпоху апология разума отнюдь не была господствующей.

Учитывая, сколь огромна была аудитория Лютера и Кальвина, они заслуживают того, чтобы быть выслушанными по этому вопросу. Мнение обоих, в сущности, одинаково: у греховного человека всё же остается некий «природный свет», остатки былого великолепия, присущего ему до падения. «То, что три да два будет пять, совершенно очевидно в свете природы»,— пишет Лютер. И уточняет: «Свет разума воспламеняется от божественного света... Он — составная часть и начало истинного света, в сиянии которого он узнает и прославляет того, кем он был зажжен»[66]. Кальвин идет еще дальше в восхвалении человеческого интеллекта и признает все возможности науки: «Можем ли мы сказать... что те, кто изобрел медицину, были невежественны? Можем ли мы считать безумством прочие науки?»[67] Близкие утверждения находим и в книге I «Наставления в христианской вере»: «...люди, сведущие и искушенные в науках или интересующиеся ими, легче и глубже постигают Божьи тайны»[68]. Таким образом, оба реформатора явно далеки от Агриппы и Монтеня

[64] О Джордано Бруно см.: I. L. Horowitz, *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, New York, 1952; H. Vedrine, *La Conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967.
[65] Здесь мы можем отослать читателя в первую очередь к *La Republique*, Darmstadt, 1961, V, 1, p. 663–664, а также к введению к *Théâtre de la nature universelle*, франц. перевод 1597 г.; L. Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1575.
[66] M. Luther. *Œuvres*, X, p. 399 («Евангельская проповедь по случаю рождественской соборной обедни», составлена в Вартбурге).
[67] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 270.
[68] *Там же*, с. 48.



в своих рассуждениях о переменчивости, слабостях и изъянах человеческого разума.

В то же время они утверждают, что ум человека бессилен проникнуть в вопросы метафизики и веры. Безнадежно ограниченный, наш разум «абсолютно не в состоянии ни приблизиться, ни устремиться к истине о том, каков истинный Бог и какова Его воля о нас...»[69]. В сфере философии и религии Лютер и Кальвин отвергают оптимизм томистов и четко противопоставляют сверхъестественный свет и свет природный. Без благодати и озарения веры, свободно даруемых ему, человек способен лишь блуждать в потемках, путаться в противоречиях, творить кумиров. Кальвин подробно останавливается на неспособности разума постичь идею предопределения: «Каждый, кто проникает... чересчур уверенно и дерзко» в этот «лабиринт», «не найдет выхода» из него[70].

Будучи противопоставлен «сверхъестественному свету», «природный свет» получает в устах Лютера негативные характеристики: «плоть», «кажимость», «мир», «грех», «стыд», «естество», «самонадеянность», «своеволие» и т. д.[71] Из этого вытекают два следствия. Во-первых, уверенность в том, что человеческий разум не способен выработать правильную мораль. Он, объясняет Лютер, может провозглашать, что следует делать добро и избегать зла, но «не в силах объяснить, что хорошо, а что дурно», уподобляясь тем самым путнику, который хочет попасть в Рим, но не знает дороги туда[72]. Кальвин, не столь категоричный, признает, что «разум, посредством которого человек различает добро и зло... не мог угаснуть совершенно». Но всё же он столь «ослаблен» и «извращен» первородным грехом, что «представляет собой лишь уродливые развалины»[73]. Так стоит ли удивляться неправильности и переменчивости людских законов и правосудия, заклейменным позднее Монтенем? Но, самое главное — второе из упомянутых выше следствий,— Лютер в своем неудержимом порыве со всего размаха обрушивается на разум с категоричными обобщениями и мстительными упреками. «Человек, [лишенный благодати],— пишет он,— всего-навсего лжец и никчемное существо, потому что он может использовать природный свет только против Бога»[74]. Больше того, почему мы должны кичиться этим «природным светом», объединяющим евреев и язычников, демонов и осужденных на вечные муки? Для всех них он светит даже «ярче», «чтобы они сильнее им терзались»[75]. Итак, чтобы прийти к Богу, человек должен как можно меньше доверять своему рассудку, который Лютер в своих проповедях неоднократно называет «проституткой»[76] и «красивой шлюхой»[77]. Человеческую натуру, бунтующую против Разума по наущению «здравого смысла», он характеризует как «сопливую и паршивую»[78]. Опровергая анабаптистов и цвинглианцев, которые, во имя рациональности и видимости, отрицали подлинное присутствие

[69] *Там же*, с. 273.
[70] *Там же*, т. 2, с. 377.
[71] M. Luther, *Œuvres*, IX, p. 250, 259; X, p. 189, 254, 357.
[72] *Ibid.*, X, p. 339 («Евангельская проповедь по случаю рождественской соборной обедни»).
[73] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 266.
[74] M. Luther, *Œuvres*, X, p. 365.
[75] *Ibid.*, X, p. 351.
[76] *Ibid.*, III, p. 243 («О супружеской жизни»).
[77] *Ibid.*, IX, p. 345 (проповедь на 2-е воскресенье после Богоявления, 1546).
[78] *Ibid.*, X, p. 189 («О послании на 4-е воскресенье Рождественского поста»; составлено в Вартбурге).

Бога, Лютер в своей последней виттенбергской проповеди увещевал каждого из своих слушателей знаменитыми словами:

Пекись о том, чтобы держать разум в узде, и не следуй его прельстительным мыслям; брось ему в лицо дерьма, чтобы оно сделалось отвратительным... Разум утоплен и должен быть утоплен в крестильной купели, и ложная мудрость не сможет повредить, если услышит он слова Сына Божия: «Возьмите, се тело мое, отданное за вас»... Наставляемый этими словами, я попираю ногами разум и его мудрость. Проклятая потаскуха, хочешь ли ты соблазнить меня, чтобы я отдался дьяволу? Так разум очищается и освобождается благодаря словам Сына Божия [79].

Опять-таки понятно, что Лютер нападает на разум лишь постольку, поскольку тот восстает против Евангелия. Но не принял ли и он таким образом участия в том тотальном умалении человека, в которое поочередно внесли в XVI веке свой вклад Макиавелли и Гвиччардини, Агриппа Неттесгеймский и Монтень? Это умаление проявляется также в литературе эпохи Елизаветы и первых Стюартов и связано с широко распространенным убеждением в том, что мир на пороге конца. «Трудно преувеличить,— пишет Г. Гайдн,— пессимизм народа в последние годы царствования Елизаветы и первые — ее предшественников». Несмотря на отдельные оптимистические нотки, «в конце XVI века средний англичанин, не вполне лишенный разума, действительно испытывал отчаяние не только по поводу возможности точного знания, но даже и по поводу сохранения его вселенной» [80].

А ведь этот век породил Фрэнсиса Бэкона, который хотя и твердил неустанно о «кривом зеркале» человеческого познания и обманчивости чувств, был апологетом опыта и обратился к современникам с оптимистическим посланием («Поговорим же о Надежде...» [81]). Но в эпоху Шекспира, Спенсера, Сидни и Донна главенствующими чувствами были тревога и меланхолические размышления о беге времени и преходящей красоте. «Человек,— писал Чепмен,— это колеблемый ветром факел; в конечном счете он всего лишь сон тени».

В пессимистических сочинениях елизаветинской эпохи к этой теме добавляются три других: а) критика познания; б) тяжесть греха; в) предчувствие гибели мира. Что такое познание, спрашивает юрисконсульт, дипломат и поэт Джон Дэвис (1569–1626):

Что мы можем узнать? Что нам пользы в суждениях здравых?
Заблужденье завесило нашего разума окна.
Как вещей бытия мы могли бы постичь многоликость,
Если слепы мы с часа рожденья до смертного часа? [82]

И — разочарованное заключение:

Я знаю, что душа могла бы всё постичь,
Меж тем она слепа и ничего не знает;
Я знаю, что я сам — смиренный царь Природы,
Меж тем я пленник дел презренных и ничтожных.

[79] *Ibid.*, IX, p. 347.
[80] H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 272. Ср.: p. 165–166.
[81] Fr. Bacon, *The New Organon and related Writings*, New York, 1960, p. 91 (I, XCII).
[82] J. Davies, *Poems*, v. 114–115, New York, 1941 (цит. по: H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 113).



Я знаю — жизнь моя лишь боль и краткий миг.
Я знаю — чувства лгут, ни в чем им нет доверья.
Так кто же я таков? Я — просто человек,
И гордый, и несчастный вместе [83].

Весьма характерно для этого обеспокоенного поколения творчество Джона Донна (1573–1631), одного из лучших писателей своего времени, отличавшегося ненасытной любознательностью и остротой духовных переживаний. Перейдя из католицизма в англиканство, он впоследствии пришел к фидеизму, найдя в оправдании верой избавление от своих тревог. Но это избавление включало в себя мрачное суждение о греховном человеке.

Жаба,— писал он,— это бурдюк с ядом, и паук — пузырек с ядом, однако ни жаба, ни паук не могут отравить себя самих. Наоборот, у человека запас яда — первородный грех — содержится в невидимом уголке, скрытом от нас; поэтому он отравляет его самого и все его поступки. Мы настолько неспособны двигаться [к добру] без благодати, что если благодать дарована нам впервые, мы не можем воспользоваться ею, чтобы идти дальше, если она не длится [84].

Джон Донн слил в удивительный сплав астрономические открытия своего времени с пессимизмом Макиавелли и Монтеня, поместив то, что получилось, в панораму конца света:

Новейшая философия всё подвергает сомнению,
Первостихия огня всюду погасла,
Солнце мы потеряли, мы потеряли землю,
И ни один мудрец не скажет, где их искать.
Люди с легкостью доказывают, что мир сей прешел,
Когда среди планет и в небесной тверди
Ищут нового. Они видят, что этот мир
Распался на атомы.
Всё рассыпалось на куски, утратилась всякая связь.
Всякий справедливый закон, всякая иерархия.
Повелитель и подданный, отец и сын: сколько забытых понятий!.. [85]

Мир рушился. Джон Донн не видел ему замены [86].

СУДЬБА

Человек злонравен? Возможно. Человек несомненно тленен: эту мысль на заре Нового времени повторяют на все лады многочисленные тексты и картины, посвященные теме Судьбы [87]. В начале «Возвращения Улисса» Монтеверди (1641) Судьба, Время и Любовь хором поют: «Да будет бренным человек».

Согласно Э. Кассиреру, отличие Возрождения от Средних веков состоит в переходе от веры в Бога к вере в Человека [88]. Но Э. Гарен справедливо оспорил это чересчур категоричное утверждение, показав, что образ Прометея отнюдь не является наиболее адекватным отражением ренессансного духа [89]. Именно в русле такого, более взвешенного подхода лежат нижеследующие рассуждения. Они направлены на то, чтобы на основе новых

[83] *Ibid.*, v. 173–180.
[84] J. Donne, *Works*, Londres, 1839: V, p. 577 (цит. по: *Ibid.*, p. 113–114).
[85] J. Donne, *The Complete English Poems*, Londres, 1971, v. 205–215, p. 276 («The First Anniversary»).
[86] О пессимизме в Англии в эпоху Елизаветы и первых Стюартов см. ротапринтное издание: *La Mort, le fantastique, le surnaturel du XVIe siècle à l'époque romantique*, Lille-III, 1980 (материалы конференции, состоявшейся в марте 1979 г.).
[87] По этому вопросу см.: A. Warburg, «Zu den Wandlungen des Fortuna Symbols in der bildenden Kunst der Renaissance» в *Kunstwissensch. Beiträge, A. Schmarsow gewidmet*, Leipzig, 1907, p. 129ff. A. Doren, «Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance» в *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1922–1923, I, p. 72–144. H. R. Patch, «The Tradition of the Goddess Fortuna in Roman Literature and in the transitional Period» в *Smith College Studies in Modern Languages*, vol. III, n° 3, avril 1922, p. 131–187; Idem, «The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature» в *Ibid.*, vol. IV, n° 4, juillet 1922, p. 179–235; Idem, «Fortuna in Old French Literature» в *Ibid.*, vol. IV, n° 4, juillet 1923, p. 1–45. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1926. R. van Marle, *Iconographie de l'art profane*, Bruxelles, 1932, II, p. 181–202. E. Panofsky, *Essais d'iconologie*. Paris, 1967. F. P. Pickering, *Literatur und Darstellende Kunst in Mittelalter*, Berlin, 1966. К этому основополагающему

объяснений продемонстрировать массовую обеспокоенность — по крайней мере на уровне доминирующей культуры — уделом человека и тревожные вопрошания о его свободе.

Греки и римляне боялись Судьбы (Тюхе для одних, Фортуны для других) и чтили ее. Она была непостоянной и опасной богиней, хозяйкой жизненных уделов; ее образ очень рано стал ассоциироваться с колесом и шаром. Упоминание о ней сделалось у писателей общим местом; знатнейшие фамилии надеялись снискать ее расположение, присоединив ее имя к своему (*Флавиева Фортуна*, *Торкватова Фортуна* и т. д.). Вполне логично, что отцы церкви, боровшиеся с язычеством, старались разрушить веру в безграничное могущество Судьбы. Лактанций провозгласил: «Ее не существует»[90]. Он и в самом деле не понимал, какую роль может играть случай в мире, созданном Богом — воплощением разума. Св. Августин иронизировал: если Фортуна действительно такова, как о ней говорят, то есть непостоянна и переменчива по самой своей сути, зачем же ей поклоняться?[91] На самом же деле то, что кажется случайным, происходит иногда по тайному замыслу Творца, а иногда — благодаря нашему свободному выбору между добром и злом[92].

В свою очередь, св. Иероним также не верил в Судьбу и утверждал: «По зрелом размышлении я полагаю, вопреки ложному мнению некоторых людей, что не случай управляет всем, и не ветреная Фортуна играет человеческими судьбами: все происходит в соответствии с божественными установлениями»[93]. Дополнительное сходство между тремя отцами церкви: если, в других случаях, они и признают существование Судьбы, то неизменно относят ее к силам зла[94]. Позднее св. Фома Аквинский присоединился к точке зрения своих великих предшественников и также отверг возможность случайности с философской точки зрения. Комментируя «Физику» Аристотеля, он утверждал: «...если мы возводим события, происходящие случайно и непредсказуемо,— то есть независимо от внутренних причин,— к какой-либо высшей причине, породившей их, с учетом отсылки к этой причине они не могут более называться нечаянными и произвольными. Очевидно, что эта высшая причина не может быть названа Судьбой»[95].

Нет ничего удивительного, что и Кальвин вышел на тропу войны против веры в Судьбу. Он был слишком убежден во всемогуществе провидения, чтобы оставлять место случаю. Те, кто признают его существование, говорит он,— вероотступники, восстающие против Бога. Нас ослепляют «следование за чудовищными идолами» и «наша природа, удивительно склонная к заблуждениям», тогда как «ход дел человеческих столь явно свидетельствует о божественном провидении»[96]. Лютеровский «мейстерзингер» Ганс Сакс высказывался в том же духе. Изображая Судьбу с уз-

перечню следует добавить книги и статьи, которые будут упомянуты ниже в ходе исследования на тему Судьбы.

[88] E. Cassirer, *Individuum*... p. 80.

[89] E. Garin, *Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1969, p. 164.

[90] *Patr. Lat.*, VI, col. 437–440 (*De Falsa sapientia philosophorum*, III, 28–29).

[91] Августин, *О граде Божием*, кн. 4, гл. XVIII.

[92] Вслед за H. R. Patch, «The Tradition... in médiéval philosophy», я объединяю два сочинения Августина: *De Libero arbitrio*, III, 2 (*Patr. Lat.*, XXXII, col. 1273) и *Quaest in Hept.*, I, 91 (*Patr. Lat.*, XXXIV, col. 571).

[93] *Opera*, III, 461 (*Patr. Lat.*, XXIII, col. 1083).

[94] Ср.: Lactance, *De vera religione*, III, 29 (*Patr. Lat.*, VI, col. 443); St. Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 18; St. Jerome, *Opera*, IV, 783 (*Patr. Lat.*, XXIV, col. 639).

[95] *Commentaria physicorum Aristotelis* (*Opera*, XIII, II, p. 86 [13]).

[96] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 57–58.



дечкой, которую держит небесная рука, во рту, он утверждает, что радости и горести происходят в установленном Богом порядке и во славу его вечного предвидения. Всё, что с нами ни делается, — к лучшему[97]. Противник протестантизма Гийом Бюде пришел совершенно к тем же самым выводам. Обвинять Судьбу значит упрекать бога. Люди не должны позволять себе терять голову или ожесточаться из-за каких-либо событий, напротив, им следует понимать, что эти события совершаются «небесными Парками, состоящими, так сказать, на важной и тайной службе у Провидения... Ничего не делается, не будет делаться и не делалось без высочайшего повеления того, кто изначально был творцом всякого рода причин и является вечным судией небесного вращения»[98]. Но если уж и говорить, что Фортуна существует, то следует уточнить, что в «помощниках» у этой «капризной» и «неуравновешенной» особы — «мир... и плоть, иначе говоря — развращенность и страсть»[99]. Так Гийом Бюде дважды повторяет мысли отцов церкви, отрицавших существование случая, но понимавших Судьбу как другое имя искушения и зла.

Итак, богиня Судьбы была отправлена в отставку самой что ни на есть официозной теологией. Однако ее карьера отнюдь не закончилась. Для нас она являет собой показательный — но не единичный — пример менее успешной и менее глубокой, чем можно было бы подумать, интеграции в господствующую культуру. Более или менее христианизованная, она благополучно пережила всё Средневековье. В первую очередь к ее восстановлению в правах приложил руку Боэций (†524). Разумеется, он утверждал, что Бог единовластно распоряжается всем; то, что мы зовем «удачей» — не что иное, как движущийся обод колеса, в центре которого — Господь[100]. Поскольку ничто злое не может исходить от Бога, счастливый и несчастный удел в равной мере полезны для нас[101]. В несчастье следует сохранять спокойствие — что советовали уже и античные философы; в дни же процветания не следует придавать большого значения почестям и славе, ибо они мимолетны. Но в своем сочинении «De consolatione philosophiae»[101a], написанном в тюрьме, Боэций соединил эти христианские рассуждения с пониманием Судьбы, завещанным языческой традицией. Теперь она называется повелительницей вселенной, а ее переменчивая рука распределяет «щедрые подарки»[102]. Ее слепое могущество двулико[103]. Кто может надеяться сдержать движение ее колеса?[104] Ведь поворачивать его — любимейшее ее занятие[105]. Вплоть до конца XVI века влияние Боэция было огромным. Он вновь вывел на авансцену образы слепой Фортуны и неутомимо вращаемого ею колеса.

Так было положено начало сосуществованию двух различных и, в конечном счете, противоречащих друг другу дискурсов о Судьбе: языческого по происхождению, описывающего ее как

[97] Ср.: A. Doren, «Fortuna...», p. 104, n. 70.
[98] G. Budé, *De Transitu hellenismi ad christianismum*, p. 139, 249–250.
[99] *Ibid.*, p. 249.
[100] Боэций, *«Утешение Философией» и другие трактаты*, М., 1996, с. 216.
[101] *Там же*, с. 217–219.
[101a] «Об утешении философией».
[102] *Там же*, с. 153.
[103] *Там же*, с. 165–166.
[104] *Там же*, с. 166. О значимости темы колеса Фортуны, идущей от Боэция, см.: A. Doren, «Fortuna...», p. 82.
[105] *Там же*, с. 167.

всесильную властительницу человеческих уделов, и другого, порожденного христианством, корректирующего первый и переосмысливающего его в духе теологии спасения. Многие авторы говорили на двух этих языках одновременно. Но даже в Средние века бывали случаи, когда первый функционировал отдельно от второго. Одно из свидетельств этого — знаменитые «Carmina Burana» XIII века — песни голиардов, известные по рукописи из аббатства Бейрен (Бавария); тема ошеломляющего могущества Судьбы выражена в них с помощью четырех последовательных утверждений: 1) «О, ветреная и ускользающая Фортуна!»; 2) «О Фортуна, изменчивая как Луна: ты вечно то прибываешь, то убываешь!»; 3) «Непостоянная Фортуна идет двоякой поступью»; 4) «Пусть тот, кто забрался чересчур высоко — как король на вершине славы,— остерегается падения!»[106]. В эпоху Возрождения Судьба постепенно покинет христианскую Вселенную и при этом (вновь?) сделается весьма волнующей.

Хотя аллегорическое изображение Фортуны встречается на всем протяжении Средних веков — что в «Speculum Ecclesiae»[106а] Гонория Отенского, что на храмовых витражах[107],— оно, тем не менее, занимает мало места в героических песнях и современных им романах. Его триумфальное возвращение в западную цивилизацию произошло под воздействием нескольких крупнейших произведений, бывших одновременно и источником, и свидетельством изменения психологического климата: второй части «Романа о Розе», «Ада» Данте, сочинений Боккаччо и Петрарки. Жан де Мён переводил Боэция и много сделал для популяризации во Франции двух концепций Судьбы, языческой и христианской,— обеих вместе. Он утверждал, что Бог всемогущ, что человек наделен свободной волей и что божественное провидение не означает неизбежности[108]. От имени Разума он говорил, что «извращенная и недоброжелательная Фортуна» зачастую предпочтительнее «мягкой и снисходительной»[109]. Но он вовсю использовал (не им изобретенный) образ ветхого жилища Госпожи Судьбы[110]. Эта Госпожа, как утверждается, столь «порочна и развращена, что блага обращает в пыль она»[111], неслыханно вероломна, обманывает людей, смущая их разум и поднося им уксус, если они упали. Разумеется, у нее нет никакой власти над истинным добром, но она контролирует блага этого мира, распределяя их по своему капризу[112]. Учитывая длительный успех «Романа о Розе», невозможно преувеличить воздействие на публику этих размышлений о Судьбе.

Нечто подобное можно сказать и о «Божественной комедии», наиболее прочно встроившей Судьбу в христианскую вселенную и в то же время сыгравшей наибольшую роль в укреплении ее таинственной власти над умами. В VII песни «Ада»[113] Вергилий объясняет своему спутнику, что «Тот, чья премудрость

[106] Мюнхенская библиотека. Ср.: H. Spitzmuller, *Poésie latine chrétienne du Moyen Age*, p. 1727. J. A. Schmeller, *Carmina burana*, Breslau, 1904.
[106а] «Зерцало церкви».
[107] Соборы в Базеле, Лозанне, Амьене, Тренто; церкви Сент-Этьен в Бовэ, Святого Зенона в Вероне, Святого Франциска в Парме.
[108] *Roman de la Rose*, 3 vol., Paris, 1958–1975.
[109] *Ibid.*, стих 4858–4861.
[110] *Ibid.*, стих 6168.
[111] *Ibid.*, стих 6189.
[112] *Ibid.*, стих 5356. О могуществе Фортуны см. также стихи 6717–6720, 7139–7141, 7171–7174.
[113] Данте Алигьери, *Божественная комедия*, Минск, 1987, с. 42–43. «Ад», песнь 7, ст. 67–96 (пер. М. Л. Лозинского).



правит изначала», творец небес и света, создал также и Судьбу — в качестве «первого министра» и распорядительницы человеческого величия. Согласно высочайшему приказу, она должна передавать земные блага от народа к народу, от семьи к семье, чередуя могущество и послушание. Следовательно, у людей нет причин «клясть» и «распинать» Судьбу. Она делает божье дело. Разум — ее помощник [114]. Она безмятежно «крутит свой шар», не испытывая ни к кому ненависти. Но есть у этого рассуждения и оборотная сторона: Фортуна подчинена Богу, но наделена полной властью над людьми, «с ней не поспорит» их «убогий разум». Она переменяет людские положения, не заботясь о здешних противоречиях и расчетах. Она столь же скрыта, как прячущаяся в траве змея. «Она провидит, судит и царит, / Как в прочих царствах остальные боги». В конце концов, ее назначение, ее «нужда» — беспрерывно совершать многочисленные перемены. Она была сотворена быстрой. Она создана для того, чтобы главенствовать над изменениями. Перед лицом верховной власти этой «богини» — в оригинале употреблено именно это слово — предписаны смиренное подчинение ее указам и безразличие к мирским благам: классические лекарства, открытые античными мудрецами и вошедшие в язык христианства. Этот язык нисколько не помешал Фортуне стать еще более великой благодаря поэме Данте. Не случаен упрек, брошенный автору «Божественной комедии» ученым Чекко д'Асколи (в 1327 году сожженным по обвинению в ереси) в его энциклопедическом сочинении «Acerba» [114a]: «Ты согрешил, о флорентийский поэт, провозгласив, что необходимость управляет распределением и назначением земных благ. Нет Судьбы, которую не мог бы победить человеческий разум» [115]. И действительно, Данте представил человека совершенно ничтожным перед Роком.

Петрарка не побоялся противоречить себе по поводу этого сложного вопроса. В запоздалом письме, уже под конец жизни, он, следуя Лактанцию, св. Августину и св. Фоме, утверждал: «Я всегда полагал, что на самом деле Судьбы нет... Ничто не происходит без причины» [116]. Подобные высказывания встречаются уже во второй книге «De remediis utriusque Fortune» [116a]. Если, говорит он в обоих случаях, я уделял ей столько внимания в других своих сочинениях, то лишь чтобы использовать выражение, которое было «у всех на устах» — утверждение, помогающее лучше понять тогдашнее массовое сознание. Но из рассуждений Петрарки о Судьбе его эпоха вынесла в первую очередь восприятие ее в духе античности. В своих сонетах он жалуется одновременно на звезды, на Судьбу, на свою участь и на смерть [117]. Главным образом в прологе и в первой книге «De remediis...» он следует введенному Валерием Максимом и Сенекой разграничению между Доброй и Злой Судьбой, объявляя двух этих правительниц

[114] *Le Banquet*, IV, XI. *Ibid.*, p. 471.
[114a] «Собрание».
[115] Cecco d'Ascoli, *Acerba*, 1916, II, ch. I, 11, 19–22. Ср.: G. Boffito, «Il De principiis astrologiae di Cecco d'Ascoli» в *Giornale storico della letteratura italiana*, suppl. 6, 1906, p. 28. H. R. Patch, «The Tradition... in Medieval literature», p. 202.
[116] Pétrarque, *Opera quae exstant omnia*, Bâle, 1581, p. 923–926.
[116a] «О средствах против Фортуны, как злой, так и доброй».
[117] См., например, сонеты 228, 232, 234, 256.

человеческих уделов в равной мере опасными. В диалогах, которые в этом сочинении ведут между собой Разум и Радость, Разум и Надежда, Разум и Уныние, он приходит к выводу, что список подстерегающих нас бед бесконечен, что следует вооружиться против ударов рока, что мирские блага преходящи и важны лишь утешения мудрых. Так *contemptus mundi* и стоическая мораль, соединяясь, призывают человека по возможности порвать все связи с мирозданием, в котором его ожидают в основном неприятные неожиданности. Освобождение от обязательств — вот чему учит человека признание его слабости перед лицом рока [118].

Двояким языком говорит о Судьбе и Боккаччо. Как и у Боэция и Данте, теоретически она подвергается христианизации. В «Комментарии к Данте» Боккаччо утверждает, что «богиней» она была названа лишь в духе «поэтического вымысла» [119]. В сочинении «De casibus nobilium hominorum et feminarum» [119a] она предстает как орудие наказания за гордыню. Люди же представляют ее жестокой, слепой и лишенной разума потому лишь, что они не в силах проникнуть в тайны неба и ослеплены жаждой земных благ [120]. Потому и необходимо равнодушие, позволяющее оставаться нечувствительным к ударам рока. Но в первой главе второй книги «De casibus...» Боккаччо, наоборот, дает в высшей степени живое и волнующее описание Судьбы:

> ...великий страх объял меня,— читаем мы в старом французском переводе,— когда я прямо взглянул на ее огромный рост и превосходное сложение ее тела. Ее глаза сверкали и, казалось, грозили тем, на кого смотрят. У Судьбы было жестокое и ужасное лицо. У нее были густые длинные волосы, свисавшие до самого рта. Я думаю, Судьба была в сто локтей ростом и с такими же большими руками — давать людям и отбирать у них мирские блага, низвергать вниз и возносить вверх людей этого мира. Она была одета в разноцветные и пестрые одежды, ведь ни один человек не знает, какова она. У Судьбы был такой суровый и резкий голос, словно рот ее сделан из железа — чтобы грозить сильным мира сего и приводить эти угрозы в действие [121].

Больше того: остается только удивляться постоянным упоминаниям о Судьбе, которыми кишат произведения Боккаччо. Х. Р. Патч насчитал их более 250 — не меньше, чем по одному на 20 страниц,— да еще с подробным развитием этой темы в каждом из его важнейших сочинений. Конечно, когда Боккаччо пересказывает любовные истории, Судьба служит ему удобной *dea ex machina*. Но столь пристальное внимание наводит на предположение, что он называл этим именем таинственную причину многочисленных событий, не имеющих логичного объяснения. В итоге Судьба, как это и было в античности, вновь становится той, «кто переменяет все положения в этом мире» и неустанно поворачивает налево свое огромное колесо. «Она глуха, слепа и не слушает ничьих молитв» [122]. Итак, в случае Боккаччо налицо заметное несоответствие между его теоретическими рассуждениями о Судь-

[118] Я вновь обращаюсь к изданию 1581 г., в котором нет нумерации сонетов, зато приводится «Пролог» к «De Remediis», отсутствующий в издании, упомянутом в предыдущем примечании: I, p. 1ff.

[119] *Esposizioni sopra la comedia di Dante*, vol. VI de l'éd. par V. Branca de *Tutte le opere di Giov. Boccacio*, Mondadori, Milan, 1965, p. 398–399.

[119a] «О злоключениях знаменитых мужей и жен».

[120] Boccace, *De Casibus*... VI, ch. 1. Относительно используемого издания см. следующее примечание.

[121] Boccace, *Des nobles malheureux*, Paris, 1538. Livre VI, ch. I, f° XXIII r°.

[122] Boccace, *De Amorosa visione* (*Opere*, XIV), ch. XXXI, p. 125ff.



бе и постоянными обращениями к этой волновавшей его теме. Это же замечание проливает свет и на творчество его последователей, разрабатывавших тот же сюжет.

Хотя, как мы уже видели, Средневековье в период своего расцвета было немало озабочено соотношением между свободой с одной стороны, случаем и роком — с другой, всё же никогда Судьба и все связанные с ней проблемы не рассматривались с такой частотой, как с середины XIV по конец XVI века. Перечень текстов и изображений, посвященных ей в этот период, поистине бесконечен. Мы встречаемся с ней в сочинениях Эсташа Дешана, Кристины Пизанской («О переменчивости Фортуны»), Мартена ле Франка («Спор между Судьбой и Добродетелью»), Пьера Мишо («Танец со слепыми»). Она фигурирует на мозаике сиенского собора и на гербе флорентийской банкирской семьи Ручеллаи [123]. Она оппонировала Добродетели в игре, устроенной для Лукреции Борджа в честь ее приезда в Милан в 1512 году [124]. Она была среди аллегорий, включенных в представление по случаю болонского туринира 1490 года и в римское шествие 1545 года [125]. Ее античный храм в Палестрине был — силой воображения — восстановлен в знаменитом «Сне Полифила»: герою грезится огромная ступенчатая пирамида, увенчанная обелиском, на котором красуется позолоченная статуя Фортуны, колеблемая всеми ветрами [126]. Она занимает почетное место в «Корабле дураков» (гл. XXXVII) и «Похвале Глупости». Она вдохновляла Боттичелли, Дюрера, Бургкмайра Старшего, Луку Лейденского, Джованни Беллини и Веронезе. В сочинениях Макиавелли было найдено 300 примеров употребления слова *fortuna* [127]. Литература елизаветинской эпохи также изобилует рассуждениями о ней персонажей Шекспира, Марстона, Чепмэна и др.[128] Когда в конце XVI века Филипп Хенсло построил на севере Лондона новый (и очень красивый) театр, он дал ему название «Фортуна»[129]. Этот выбор, помимо прочего, объяснялся еще и тем, что в тогдашней Англии в моралите и «триумфах» (*pageants* — торжественных процессиях) важное место отводилось этой богине, изображение которой нередко присутствовало в «книгах эмблем», широко распространившихся тогда по всей Европе. Эти собрания аллегорических рисунков, снабженных нравоучительными стихами, имели в то время громадный успех — с 1531 по 1600 год «Эмблемы» Альчати выдержали 94 издания [130]. В пяти «книгах эмблем», вышедших по-французски (или во французском переводе) в 1539–1588 годах, находим 14 изображений Судьбы (или ее близнеца — Случая) [131]. Йозеф Мачек справедливо писал, что «понятие судьбы было ключевым вопросом эпохи Возрождения и одним из излюбленных предметов обсуждения» [132].

Споры на эту тему имеют долгую предысторию, поэтому нет ничего удивительного, что в XV и XVI веках по-прежнему

[123] Ср.: A. Warburg, *La Rinascita del paganesimo antico*, Florence, 1966, p. 234–237, pl. 68.
[124] H. R. Patch, «The Tradition of the Goddess Fortuna», p. 224.
[125] R. van Marle, *Iconographie*… II, p. 186.
[126] «L'Hypnerotomachia Poliphili» Франческо Колонны вышла в Венеции в 1499 г. и имела успех во многих странах. Ср.: E. Kruetzulesco-Quaranta, *Les Jardins du songe. «Poliphile» et la mystique de la Renaissance*, Paris, 1976, p. 90–91.
[127] J. Macek, «La Fortuna chez Machiavel» в *Le Moyen Age*, t. LXXVII, 1974, 1, p. 310.
[128] См. об этом: H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 435–442.
[129] S. C. Chew, «Time and Fortune» в *Journal of English Literary History*, VI, juin, 1939, p. 89.
[130] Первое издание — 1522 г.
[131] Я благодарю Сару Мэтьюз-Грieко, сообщившую мне эти данные. Пять рассмотренных изданий: G. de la Ferrière, *Théâtre des bons engins*, Paris, 1539; G. Corrozet, *Hécatomgraphie*, Paris, 1540; A. Alciati, *Emblèmes*… Lyon, 1549; H. Junius, *Les Emblèmes*… Anvers, 1567; J. J. Boissard, *Emblèmes*… Metz, 1588.
[132] J. Macek, «La Fortuna…», p. 306.

раздавались голоса, повторявшие вслед за отцами церкви, Фомой Аквинским, Кальвином и Бюде, что Судьбы как самостоятельной силы не существует. Мартен ле Франк учил, что всё в руце Божией. Если происходящие с нами события кажутся необъяснимыми и порожденными игрой случая, это значит, что «Господь совет свой втайне собирает»[133]. Для Алена Шартье («Упование, или Утешение тремя добродетелями») «нет сомнений, что господство и подчинение суть установления разумного закона, а не дар Судьбы»[134]. Пико делла Мирандола в «Disputationes adversus astrologos»[134а] утверждает, что произвольные на первый взгляд события не зависят ни от расположения небесных тел, ни от таинственного случая. «Ничто не нарушает божественного провидения», и воистину духовные власти, как ангельские, так и дьявольские, приносят людям радости и горести лишь по божественному изволению[135]. В «Аркадии» Филиппа Сидни (1590) атеистка Кекропия посрамлена своей племянницей Памелой, для которой случай — понятие абсурдное. Ведь Удача переменчива и непостоянна по определению — иначе она не соответствует своему имени. Между тем мы видим, что мир постоянен и подчиняется законам; как же она могла бы управлять им? Если бы одна только удача собирала воедино кусочки этого целого, самые тяжелые части неизменно оказывались бы внизу. Вселенной управляет Мудрость, и ее провидение не оставляет места для слепой Фортуны[136]. Подобным же образом Эдмунд Спенсер в «Королеве фей» (1590–1596) приходит к выводу, что под внешней переменчивостью царят глубинная устойчивость и сущностное постоянство[137].

Другая концепция, в принципе близкая к предыдущей, но признающая за Судьбой индивидуальность и власть, рассматривает ее как служанку, «горничную» Господа. Такова была точка зрения Данте, разделяемая большой группой французских писателей XIII–XIV веков (Жан де Конде, Ватрике де Кувен, Филипп де Бомануар и др.). В XVI веке нечто подобное утверждал Этьен Доле. Он признавал, что всех добродетелей Франциска I не хватило, чтобы противодействовать его горькой участи: «Превыше всякого порядка и власти человеческой постигли короля все те невзгоды, что пришлось ему вытерпеть в его военных предприятиях». Далее он определяет судьбу как

> дочь всемогущего Бога, которая по воле и желанию отца приносит нам всё, что мы называем добром и злом. И то, и другое выпадает на долю смертных по непогрешимой Господней воле, которую правильно называть Судьбой: ибо Судьба — не что иное, как извечный порядок вещей. И хотя к этому может в некоторой степени примешиваться людская осторожность и добродетельность, всё же именно она царит и обладает властью над всеми нашими делами[138].

Ж. Сеар справедливо полагал, что это теологически спорное определение вовсе не обязательно означает, вопреки мнению

[133] A. Piaget, *Martin Le Franc, prévôt de Lausanne*, Lausanne, 1888, p. 192 и 195. «Спор между Судьбой и Добродетелью» Мартена ле Франка датируется 1447–1448 гг. и был сочинен по просьбе Филиппа Доброго.
[134] A. Chartier, *Œuvres*, 1617, p. 267. Ср.: H. R. Patch, «Fortuna…», p. 31.
[134а] «Рассуждения против астрологов».
[135] *Disputationes adversus astrologos*, 2 vol., Florence, 1946–1952: livre III, ch. 27; livre IV, ch. 2, 3.
[136] Ph. Sidney, *Arcadia*, III, 10. Ср.: H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 436–437.
[137] Ed. Spenser, *Faerie Queen*, VIII, 3; ср.: H. Haydn, *Ibid.*
[138] E. Dolet, *Les Gestes de Françoys de Valois Roy de France*, 1540 (цит. по: J. Céard, *La Nature…* p. 107).



А. Бюссона[139], «замену Провидения несокрушимым детерминизмом». Напротив, его можно сопоставить с концепцией Данте, поскольку она, действительно, также подчеркивает как бессилие человека, так и неумолимость рока.

Вполне логично, что для некоторых исполнительница высшей воли становится той, кто в случае необходимости силой приводит людей к добродетели. В «Речи о Судьбе» Жан де Конде (†1340) поясняет, что «колесо вращать Судьба бы не смогла», не будь на то «согласия» Господа, который пользуется услугами этого «рабочего», чтобы «обращать» ожесточившиеся сердца[140]. У Шарля Орлеанского Судьба, в свою очередь, говорит: «Уж мне издревле повелел Господь, — / Всего, что есть, начало, власть и сила, — / Чтоб Божью кару в мир я приносила»[141]. Из этого становится понятным, почему в XVI веке «Немезида» Дюрера чаще всего воспринималась как изображение Судьбы: отсюда и ее ошибочное наименование — «Великая богиня Судьба»[142]. Впрочем, эта путаница объясняется тем, что Немезида, как и Фортуна, стоит на шаре. В левой руке у нее удила и вожжи — сдерживать тех, кто не знает меры, в правой — кубок, чтобы вознаградить праведных[143]. Впрочем, на более ранней гравюре изображена влюбленная Фортуна, удерживающая равновесие на шаре, символизирующем одновременно ее непостоянство и ее власть над миром — первая обнаженная женская фигура, гравированная Дюрером (1497)[144].

Поскольку Судьба — в руце Божией, и «все страданья наши — Божья кара» (Ален Шартье), здравый смысл предписывает смирение в час испытаний и безразличие к благам сего мира. Кроме того, у многих писателей возникает мысль, что если и существует таинственная сила, которая иногда благоприятствует, а чаще — противодействует человеческим замыслам, то сфера ее действия очень ограничена — это подлунный мир, средоточие хаоса, находящееся между кристальным порядком звездных сфер и подземным беспорядком ада. Наиболее полное развитие эта тема получила в «Книге о переменчивости...» Кристины Пизанской. Там мы читаем: ни у кого Судьба не в силах отнять «высокие достоинства души»[145]. В другом сочинении, «Долгий путь учения», Кристина говорит об ужасной богине: «Но ни ужалить, ни отнять, / Ни дать и ни помочь не властна, / Нигде, как на земле злосчастной»[146]. То же убеждение было выражено в 1521 году итальянцем Фрегозо в «Диалоге о Судьбе», в котором мы читаем, что звезды и Судьба имеют власть над телами, но не над душами, над земными страстями, но не над добродетелью[147]. Отсюда этический кодекс, в течение длительного времени отстаиваемый стоиками, а позднее — апологетами *contemptus mundi*: презрение к мирской славе, которой суждено вскоре обратиться червями и прахом, безразличие к любым земным помыслам, стремление к одним лишь вечным ценностям.

[139] H. Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601)*, Paris, 1959, p. 115.
[140] Baudoin et Jean de Condé, Dits et contes, Bruxelles, 3 vol., 1866–1867: III, p. 151ff. Ср.: H. R. Patch, «Fortuna...», p. 17–18.
[141] Charles d'Orléans, *Poésies complètes*, 2 vol., Paris, 1896: I, p. 129–132 (баллады XIII–XV). Ср.: H. R. Patch, «Fortuna...», p. 27–28.
[142] F. P. Pickering, *Literatur...* p. 61.
[143] A. Chastel, *L'Europe de l'humanisme et de la Renaissance*, Paris, 1963, gr. 48, p. 320.
[144] Каталог выставки «Dürer» в Национальной Библиотеке, 1971, p. 78.
[145] *Le Livre de la mutacion de Fortune par Christine de Pisan*, Paris, 4 vol., 1959, I, p. XXXV, II, стихи 7171–7172.
[146] Цит. по: *Ibid.*, I, p. XXXV и стихи 2218–2220.
[147] Цит. по: H. R. Patch, «Tradition...», p. 224–225.

В «Танце со слепыми» Пьера Мишо отнюдь не без оснований соединены в одном аллегорическом видении Любовь, Судьба и Смерть — три балетмейстера, увлекающих нас в свои роковые хороводы. Разве из размышлений в духе макабра не вытекает логически презрение к Судьбе, ее призрачным подаркам и изменам? Конечно же, не случайно пик интереса к теме Судьбы совпал с распространением плясок смерти. Пляска из Берама (Истрия, ок. 1474) расположена рядом с изображением колеса Фортуны, на кладбище. По замыслу проповедников и вероучителей того времени, эти два символических языка должны были нести один и тот же урок равнодушия. Но поскольку Судьба, эта поборница справедливости, сталкивает вниз гордецов, она, даже принимая христианское обличье, уподобляется античному Року, ревнивому к чересчур головокружительным карьерам. Эпоха Возрождения обыгрывала это смешение и частенько соединяла в одном лице служанку Господа, карающую первейший из смертных грехов, и завистливую богиню, не терпящую чрезмерного возвышения кого-либо из смертных. В итоге эта богиня и одержала верх.

Заслуживает внимания характерный упрек, обращенный Кристиной Пизанской к самой себе. Она опасалась, что в «Книге о переменчивости...» преувеличила власть Судьбы в этом мире. Поэтому в «Видении» («Avision») она устраивает себе выговор устами Тени, которая говорит: «Я хочу упрекнуть тебя за некоторые твои слова в книге под названием „О переменчивости Фортуны..."; в ней ты многократно подчеркивала могущество госпожи Судьбы, которую называла единственной распорядительницей всех дел, происходящих между людьми...»[148]. Подход, близкий к процитированному выше мнению Петрарки и подчеркивающий одушевление и обожествление Судьбы, столь характерное для той эпохи.

Чаще всего богиня изображалась с колесом и шаром — символами ее непостоянства. Но не столь уж редко придавались ей и атрибуты царской власти. Кристина Пизанская увенчала ее диадемой. На фронтисписе Жана Фуке к «Спору между Добродетелью и Судьбой» последняя предстает со скипетром и в короне. Шекспир в «Тимоне Афинском» изображает «Холм высокий, / Где трон стоит, на троне том — Фортуна... Рукою белоснежной» она подает знак своим избранникам[149]. В анонимной моралите, разыгранной при лондонском дворе в 1600 году, Судьба ехала на повозке, запряженной королями[150]. Еще одна часто подчеркиваемая черта богини — ее сводящая с ума двойственность. В «Иконологии» Чезаре Рипы, объединяющей по ходу исследования большинство «эмблем», использовавшихся в эпоху Возрождения, читаем: «Рок [в данном случае — аналог Судьбы] изображается в виде странной женщины, одетой в темные одежды, дер-

[148] Цит. по: A. Chastel, *Le Mythe de la Renaissance*, 1420–1520, Genève, 1969, p. 6.
[149] У. Шекспир, *Полное собрание сочинений в 8 тт.*, т. 7, М., 1960, с. 414–415 (пер. П. Мелковой).
[150] *The Contention between Liberality and Prodigality*. Ср.: S. C. Chew, «Time and Fortune», p. 90–91.



жащей в правой руке золотую корону и набитый деньгами кошелек, а в левой — веревку» (вешать людей)[151].

Уже Кристина Пизанская, позаимствовавшая многие детали из «Романа о Фовеле», подчеркивала, что у Судьбы — два слитых воедино обличья. Диадема, возложенная на ее голову, с одной стороны украшена драгоценными камнями, с другой — мечами и шипами; в правой руке у нее корона, в левой — меч; одна ее нога в воде, другая — в огне; с двух сторон ее дворец блистает отделкой, с двух других он обуглен и разрушен. Еще больше утрируя эту тему, бенедиктинец Джон Лидгейт — тот самый, который познакомил Англию с пляской смерти,— уточнял, что в погребах у Судьбы хранятся бочки двух сортов: одни, полные сахара и пряностей, другие — с желчью[152]. В описании двуличности и притворства Судьбы писатели и художники были поистине неистощимы. На гравюре Ганса Бургкмайра она изображена с двумя головами. Сидя на троне, она одной рукой поворачивает колесо, а другой отбрасывает жалкие фигурки, которые падают на специально растянутые одеяла: одно — для смертных, другое — для чертей[153]. Рисунок из «Книги Судьбы» Жана Кузена (1568) также разоблачает двоедушие богини. С правой стороны она прекрасна и светла; она держит за руку юношу, играющего на лютне и олицетворяющего счастье. С левой стороны она уродлива и мрачна; возле нее — больной в капюшоне, олицетворяющий горе[154]. В том же духе и английский писатель Роберт Грин (†1592) описывает старика, у которого есть изображение Судьбы. Одна ее нога опирается на переливающуюся всеми красками рыбу, другая — на хамелеона. Всё то же непостоянство нашей богини передает и плащ — то разноцветный, то переливающийся,— в который ее по очереди одевали Фуке (в миниатюрах к «Спору...»), Лидгейт и, в начале XVII века, Роберт Уайт в «Masque of Cupid's Banishment»[155].

Кажется, именно Возрождению принадлежит ассоциация Судьбы с кораблем, паруса которого надуты ветром — порой благоприятным, порой непредсказуемым (по крайней мере, если античные статуи «Venus Marina» — «Венеры Морской» — не являются в действительности изображениями Судьбы[156]). Во всяком случае, перечень образов, к которым прибегали в то время, чтобы отразить капризный и непостижимый нрав грозной богини, очень и очень длинен. У Джованни Беллини она держит глобус, но глобус этот — из стекла: идея, повторенная и на немецкой картине 1530-х годов, сохранившейся в Страсбурге[157]. У Гийома Бюде, выражающего не свое мнение, а представления черни, Судьба «слепа, глуха, играет в кости»[158]. Это та самая классическая *caeca Fortuna*[158*], отныне, с завязанными глазами, становящаяся в один ряд с Ночью, Синагогой, Неверностью и Любовью — так учит в «Танце со слепыми» Пьер Мишо: «Глаза сле-

[151] C. Ripa. *Iconologie*, Paris, 1644, p. 184–185.
[152] S. C. Chew, «Time and Fortune», p. 80. Этот образ восходит к античности и встречается в «Романе о Розе».
[153] *Ibid.*, p. 87. Ср.: R. Van Marle, *Iconographie...* II, p. 194, fig. 27.
[154] *Ibid.*, p. 99. R. Greene, *Arbasto, The Anatomy of Fortune. Prose Works*, III, p. 171ff.
[155] «Изгнание маски Купидона». *Ibid.*, p. 98.
[156] См. об этом: E. Cassirer, *Individuum und Kosmos*, p. 81. A. Warburg, *La Rinascita del paganesimo antico*, p. 236–238. A. Chastel, *Le Mythe de la Renaissance*, p. 11. R. Van Marle, *Iconographie...* II, p. 189.
[157] G. Budé, *De Transitu...* p. 169.
[158] E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, p. 168–169.
[158*] Слепая Фортуна (лат.).

пые скрывши за повязкой, / Всегда втроем Любовь, Судьба и Смерть / Несчастных смертных увлекают пляской». «Слепая Судьба» фигурирует в «Венецианском купце» и «Кориолане», а Веронезе в палаццо Дожей вложил ей в одну руку знаки власти, а в другую — игральную кость[159]. Наконец (но закрыт ли список?) Судьба часто смешивается с *Occasio* — благоприятным моментом, который надо торопливо ловить. В этом случае ее голова покрыта волосами только спереди, сзади же она оказывается лысой. Боярдо (†1494), во «Влюбленном Роланде» соединивший фею Моргану, *Occasio* и *Fortuna* в одном персонаже, уточняет, что эта составная богиня легко убегает, не носит сзади кос, а ее одежда выскальзывает из рук того, кто пытается ее схватить[160].

Эта сложная символика отсылает к таинственной силе, чаще всего воспринимаемой с тревогой. Именно поэтому люди Средневековья и Возрождения всё чаще и чаще связывали Судьбу с всепожирающим временем — проводя соответствие между ее колесом и сменой жизненных возрастов,— мрачной и зловещей Луной, Смертью, Любовью и Лицемерием. Однако этому пессимизму отчасти противостоят утверждения в позитивном духе. Первое, одновременно стоическое и христианское, состоит в том, что Добродетель сильнее случая. Согласно Полициано, счастлив тот, кто, не моргнув глазом, смотрит на нахмуренные брови Судьбы, неустрашимо встречает ее яростные бури и не жалуется на переносимые невзгоды. Уверенный в себе и спокойный, «он не только не покоряется Судьбе, но и подчиняет ее себе»[161].

Такая позиция может показаться чисто оборонительной. Но в минуты оптимизма эпоха Ренессанса заходила гораздо дальше в прославлении возможностей человека и ниспровержении всего, что могло представляться препятствием для его свободной воли. В первую очередь имеется в виду знаменитое «De Dignitate et excellentia hominis»[161a] Джаноццо Манетти (1452), ставившее своей целью разрушить доктрину о «презрении к миру» и содержащее, например, следующий восторженный перечень: «Наши, ибо созданы людьми, все дома, все крепости, все города и все здания на земле... Наши картины, скульптуры, науки и искусства, и т. д.»[162]. Это восхваление вскоре подхватил Пико делла Мирандола — как в «Oratio de dignitate hominis» (1486), так и в «Disputationes adversus astrologos» (1492). Во втором из этих трактатов он восклицает: «Чудеса разума более замечательны, чем небесные. На земле нет ничего значительнее человека, а в человеке нет ничего замечательнее разума и души. Поднимаясь на их высоту, ты поднимаешься над небесами»[163]. В «Oratio de dignitate...» показано, что, единственное из земных существ, человек не обусловлен ни породой, ни природой (ни, уж разумеется, Судьбой). Он создает себя сам своими делами и, благодаря им, царствует над всем, что его окружает. Он сын своих творений и своей свободы.

[159] II, 1 и IV, 6 соответственно.
[160] Различные ссылки см.: H. R. Patch, «Tradition...», p. 216–217. О Судьбе-Случае, который надо торопиться поймать, см.: G. Corrozet, *L'Hécatomgraphie...* (эмблема 83); J. J. Boissard, *Emblèmes...* pl. 26, p. 60–61.
[161] H. Polizien, *Stanze* (*Opera omnia*, Turin, t. III, 1971, p. 58–59).
[161a] «О достоинстве и величии человека».
[162] G. Manetti, *De Dignitate et excellentia hominis*, Bâle, 1532, p. 129.
[163] *Disputationes adversus astrologos*, livre III, ch. 27. См. о Пико: *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, 2 vol., Florence, 1965.



В сочинении «De Sapiente»[163*] (1509) французский платоник Шарль Бовель повторяет мнение Пико о главенствующем положении человека и его исключительных преимуществах, но делает основной упор на знании (*sapientia*) как двигателе его освобождения[164]. Поэтому на гравюре, иллюстрирующей это сочинение, лицом к лицу изображены: слева — Судьба в короне, с завязанными глазами, держащая колесо, за которое тщетно стараются уцепиться люди, справа — Мудрость, без диадемы, с зерцалом многознания в руках. Символично, что Судьба сидит на подвижном шаре, а Мудрость — на прочном, квадратной формы стуле. В подписях глупец говорит: «[О Судьба], мы признали тебя богиней и вознесли на небеса». Мудрец отвечает ему: «Вверьтесь Добродетели. Судьба убегает быстрее волны»[165]. Далее в тексте книги размышления автора поддерживают этот иконографический урок выводами вроде следующих: «Мудрец научился презирать Судьбу и не страшиться ее»[166], или: «Мудрецы не зависят от переменчивого колеса Фортуны; они выше превратностей времени; они навечно сохранили свою душу цельной, здоровой и нетронутой»[167]. То же направление мысли, восходящее к Манетти и Пико, следует усматривать и в утверждении Жана Бодена: «История людей определяется их волей, она же всегда различна и пределы ее непредсказуемы. Ведь поистине каждый день рождаются новые законы, новые обычаи и новые установления»[168]. Человек велик, поскольку свободен.

Но столь убежденные речи всё же были в это время скорее редкостью, и показательно, что такие выдающиеся гуманисты, как Леон-Баттиста Альберти и Марсилио Фичино, с тревогой задавались вопросом о связи между Судьбою и свободой. «Libri della famiglia»[168*] первого открываются прологом, посвященным проблеме могущества Судьбы:

> [Глядя на бесчисленные примеры полной перемены обстоятельств, известные из истории], я часто с грустью спрашивал себя,— пишет он,— действительно ли беззаконная и коварная Фортуна столь сильна против людей, что может благодаря своему непостоянству и дерзости набрасываться на семейства, известные множеством замечательных членов, наделенных редкими, ценимыми и желанными для всех смертных качествами, обладающих всеми достоинствами, славой, авторитетом, хвалами и благодатью, чтобы лишить их счастья и обречь на горести, одиночество и нищету[169].

Не удовлетворившись этим вопросом, объясняющим, почему он написал книгу о главнейших семейных добродетелях, Альберти сочинил также специальный диалог на тему *Fatum* и *Fortuna*, «одно из наиболее глубоких сочинений по этике»[170]. Имеется у нас и знаменитое письмо на ту же тему, адресованное Марсилио Фичино торговцу Джованни Ручеллаи, обратившемуся к нему за советом. Принимаясь за ответ, флорентийский философ не скрывает своего затруднения: «Ты спрашиваешь, может ли человек изменить будущее или по крайней мере найти какое-то

163* «О мудреце».

164 Ср.: E. Garin, *La Renaissance. Histoire d'une révolution culturelle*, Verviers, 1970, p. 193. *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479–1979* (Actes du colloque de Noyon, 1979), Paris, 1982, p. 101–109.

165 Репродукцию этой гравюры см.: E. Cassirer, *Individuum und Kosmos*, p. 302–303. Книга Ш. де Бовеля полностью воспроизведена в приложении к монографии Э. Кассирера, p. 301–412. О Ш. де Бовеле см. также J. M. Victor, *Charles de Bovelles, 1479–1553. An intellectual Biography*. Genève, 1978.

166 *Ibid.*, p. 321.

167 *Ibid.*, p. 329.

168 J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, 1951, I, p. 115 (l. I, ch. 1). Ср.: E. Garin, *Moyen Age et Renaissance*, p. 151.

168* «Диалоги о семье».

169 L. B. Alberti, *I Libri della famiglia*, Turin, 1969, p. 3.

170 E. Garin, *Moyen Age et Renaissance*, p. 77.

средство против предстоящих событий, в особенности тех, которые принято называть случайными. Поистине, на этот счет мой разум словно бы разрывается между противоположными мнениями»[171]. Эти первоначальные колебания, разумеется, не помешали двум названным авторам вынести в конечном счете оптимистическое суждение о возможностях человека перед лицом Судьбы. Альберти, после беглого обзора истории древнего мира и современной ему Италии, высказывается в том же роде, что позднее Макиавелли:

> ...в том, чтобы завоевать, приумножить, удержать и сохранить величие и славу... Судьба никогда не играла такой роли, как доброе и святое соблюдение надлежащего образа жизни. Вопреки мнению некоторых глупцов, у Судьбы недостаточно власти, чтобы легко победить того, кто не желает быть побежден. Судьба играет лишь с тем, кто готов ей покориться... Семейства редко терпят бедствие [речь идет о политическом и экономическом крахе] иначе, чем от недостатка осторожности и усердия... Судьба губит и топит в своих огромных волнах [отметим всё же этот намек на ее могущество] *лишь* те семейства, которые перестали заботиться о себе[172].

Подобного рода призывы к победоносной борьбе с роком звучат и в других сочинениях Альберти, особенно в том, которое обычно воспринимается чересчур изолированно: «Не сомневайся: сама по себе Судьба всегда была и будет очень слабой и немощной против любого, кто бросает ей вызов»[173]. Итак, мы в самой гуще великого спора эпохи Возрождения — спора о том, кто могущественнее: Добродетель или Рок, в котором добродетель понималась в первую очередь в смысле итальянского *Virtu*, то есть как сочетание храбрости и ума. В письме к Джованни Ручеллаи Фичино наставляет его в духе Альберти: «У человека благоразумного достаточно могущества против Судьбы»[174].

Итак, против этой таинственной силы надлежит бороться. Убедительнее прочих и с наиболее впечатляющими сравнениями этот совет обосновывает в XXV главе «Государя» Макиавелли: «...судьба... являет свое всесилие там, где препятствием ей не служит доблесть... Натиск лучше, чем осторожность, ибо фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать...»[175]. Столь образно воспроизводит Макиавелли античную пословицу о Фортуне, улыбающейся смельчакам, которую, помимо того, мы встречаем в «Романе о Лисе» («Судьба на стороне смельчаков»[176]) и «Романе о Юнце» (XV век) («Обычно говорят, что судьба помогает смельчаку»[177]).

Но смелость нужна не только для того, чтобы сокрушить Рок. Она еще и в искусстве пользоваться благоприятными случаями, предоставляемыми Судьбой. Об этом прекрасно написал Фичино Джованни Ручеллаи: «Лучше всего заключить с ней мир или хотя бы перемирие, сообразовав нашу волю с ее волей, и идти туда, куда она указывает, чтобы ей не приходилось тащить нас силой»[178]. Флорентийский банкир и в самом деле неизменно дей-

[171] Это письмо см.: A. Warburg, *La Rinascita*... p. 233–235.
[172] L. B. Alberti, *I Libri*... p. 4–11.
[173] L. B. Alberti, *Della Tranquillità dell'animo* (*Opere volgari*, Florence, 1843–1845, I, p. 113–114).
[174] Ср.: A. Warburg, *La Rinascità*... p. 235.
[175] Никколо Макиавелли, *Государь*... с. 93, 96.
[176] V. 13609.
[177] Цит. по: M. le Roux de Lincy, *Le Livre des proverbes*... II, p. 490.
[178] Ср.: A. Warburg, *La Rinascità*... p. 235.



ствовал в этом духе, особенно когда женил своего сына Бернардо на дочери Пьетро Медичи Наннине. А на своем дворце во Флоренции он повелел вылепить герб с рисунком *Fortuna Occasio*, держащей парус его корабля и направляющей его к счастливым берегам. Он заказал также гравюру, на которой был нарисован корабль, причем его сын Бернардо изображал мачту, несущую парус, наполненный попутным ветром, Наннина стояла у штурвала, а подпись гласила: «Я вверяюсь Судьбе в надежде на благоприятный исход»[179]. Одним словом, в часы эйфории эпоха Возрождения провозглашала, что человек сильнее Рока, или по крайней мере учила, что Фортуна «любит людей не особенно благоразумных, но зато отважных, таких, которые привыкли повторять: „Будь что будет"»[180]. В минуты благополучия она предполагала, что «судьба распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину, или около того, она предоставляет самим людям» — согласно знаменитому подсчету Макиавелли[181]. Итак, у человека неплохие шансы на реванш.

Но, вне всяких сомнений, это чувство отнюдь не было господствующим убеждением. В противном случае разве могла бы астрология занимать такое место в жизни людей того времени? Конечно, официальное богословие по-прежнему твердило вслед за св. Фомой, что «человеческая воля не подчиняется законам звездных сфер; в противном случае была бы уничтожена свобода воли и — одновременно с ней — праведность» («Сумма теологии», IIa-IIae, вопрос 95). Даже сами руководства по магии неустанно повторяли формулу Птолемея — «мудрец победит звезды». Неоплатоники и Фичино (в сочинении «Книга жизни») прославляли величие ничтожной пылинки — человека, который, однако, если захочет, может стать владыкой и господином мира, подобного ему и им завершающегося[182]. Астрологи же, полагавшие, что им ведом небесный порядок, сферы, погода и флюиды, бахвалились, что своими молитвами, обрядами и амулетами способны противопоставить «хитрость силе [звезд], заклинания — угрозам, изворотливость — ловушкам»[183]. Подобным образом вели себя те, кто пытался лукавить с Судьбой.

Все эти уступки свободе, более или менее значительные, не должны заслонять реальности жизни, то есть широкого распространения изображений и трактатов, посвященных влиянию светил. В эпоху Возрождения занятия астрологией были общераспространенным явлением как при дворах монархов, так и в жизни городских общин[184]. Картины, скульптуры, гобелены, гравюры, иллюстрации, календари, медали, книги (даже молитвенники), ларцы, ткани и игральные карты свидетельствуют о громадном интересе к могуществу звезд — интересе, во многом обусловленном страхом. Считалось, что планеты управляют свободными искусствами, континентами, империями, людскими темперамен-

[179] *Ibid.*, p. 236–237.
[180] Эразм Роттердамский, *Похвальное слово Глупости*, с. 175.
[181] Никколо Макиавелли, *Государь*... с. 93.
[182] Ср.: J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, p. 397–402.
[183] Ср.: E. Garin, *Moyen Age et Renaissance*, p. 120–134.
[184] L. Auricemma, *Le Signe zodiacal du scorpion*, Paris, La Haye, 1976, p. 81–82. По поводу библиографии недавних работ об астрологии эпохи Возрождения я отсылаю читателя к этой книге.

тами. В издании «Большого Календаря... пастушеского», выпущенном в 1529 году в Труа, читаем: «Родившийся под знаком скорпиона... станет великим распутником». В пятнадцать лет «он будет храбрым как лев и миловидным»[185]. Многие были убеждены, что сифилис появился в Европе вследствие сочетания Сатурна и Юпитера 9 ноября 1494 года[186], а в 1524 году опасались потопа, потому что многочисленные сочетания должны были произойти в знаках Воды[187]. Люди XV–XVI веков были постоянными читателями гороскопов и прогнозов и без конца обращались к астрологам именно потому, что считали: звезды оставляют им совсем мало пространства для маневра.

Это напоминание общего характера о значимости, придаваемой в то время звездам, позволяет лучше понять те оговорки, которые делали, рассуждая о Судьбе, даже ренессансные «оптимисты». В «Гвинейской хронике» португальца Зурары, написанной в 1453 году, присутствуют показательные колебания относительно смерти в Африке капитана Гонсало да Синтры:

> По моему мнению, за [этим] событием скрыта великая тайна... Опасность была столь явной... что в этот раз ее удалось бы избежать, если бы капитан послушал доброго совета, [но] я скорее сказал бы, что такова была воля небесных кругов и что Фортуна настолько ослепила его разум, что он не сумел предвидеть ожидавшую его беду. Ибо хотя св. Августин написал немало святых слов, в которых он исключает предопределение из сферы небесного влияния, мне, как я полагаю, известны авторитетные суждения противоположного свойства: например, Иов, который говорит, что Господь поставил каждому из нас предел, который мы не в силах преодолеть, и многие места в Священном Писании[188].

В свою очередь, Альберти, сколько бы он ни славил *Virtu*, приносящую славу и процветание народам и храбрым и трудолюбивым семействам, тем не менее признавал, что и она не всесильна. Как можно отрицать роль Судьбы в военных событиях? Ведь именно она приносит победу. Литературные карьеры также подвергаются тысячам «нападений» с ее стороны. А что говорить о крупных международных перевозках (Альберти принадлежал к торговой семье)? Когда шерсть отправляется из Фландрии во Флоренцию, «разве она не в руках Фортуны?». Скольких опасностей надо избежать, скольких рек, скольких препятствий, прежде чем она благополучно достигнет места назначения! «Воры, тираны, войны, небрежность и мошенничество посредников, всякого рода случайности — ничего этого не избежать»[189]. Еще более меланхоличен диалог «Fatum et Fortuna». Старый Теогенио, выражающий мысли самого Альберти, как ни странно, обращается к привычным мотивам *contemptus mundi* — горестям человеческого удела от рождения до смерти[190] — и, для полноты картины, уточняет, что «человек хуже для человека, чем любые невзгоды»[191]. В этом контексте Судьба предстает враждебной силой, спастись от власти которой можно, только если ничего от нее не ждать:

[185] Цит. по: *Ibid.*, p. 92.
[186] *Ibid.*, p. 82.
[187] *Ibid.*
[188] *Crónica dos feitos de Guiné*, Dakar, 1960, ch. XXVIII, p. 116–117.
[189] L. B. Alberti, *I Libri della famiglia*, p. 178 (livre II).
[190] Я пользовался итальянским переводом (B. N. 24687–24693), вошедшим в *Opuscula de nobilitate*, 1544, p. 23ro–23vo.
[191] *Ibid.*, p. 26ro.



Я вспоминаю, что мне довелось проверить на себе и на других бесчисленное множество примеров, научивших меня не доверяться Судьбе и не быть ничем ей обязанным. Мне ведомы ее переменчивость и коварство, и я полагаю, что тому, кто не желает ни иметь с ней дела, ни торговать, она не в силах нанести никакого ущерба... Природа вещей, множество случаев, когда я был обманут Судьбой, весь мой опыт, свидетельствующий о ее изменчивости и непостоянстве, послужили мне назиданием [192].

Если рассмотреть теперь в целом выводы, сделанные Фичино в послании к Джованни Ручеллаи, мы обнаружим в них скорее покорность, нежели оптимизм. Письмо заканчивается так:

Хорошо сражаться с Судьбой оружием благоразумия, терпения и величия души. Но предпочтительнее отказаться от этой войны и избегать ее, ибо мало кто выходит в ней победителем, да и те платят за это изматывающей усталостью и обильным пóтом. Лучше всего заключить с ней мир или хотя бы перемирие, сообразовав нашу волю с ее волей, и идти туда, куда она указывает, чтобы ей не приходилось тащить нас силой. Мы добьемся этого, если сумеем сделать так, чтобы наше могущество, мудрость и воля пребывали в согласии [193].

Текст, по большому счету, двойственный и отводящий Судьбе важную роль. Что до позиции Макиавелли, то она выражена отнюдь не только в XXV главе «Государя», которой многие неоправданно ограничиваются при исследовании этого вопроса. Он многократно возвращался к этой теме, особенно в капитоло о «Случае» и «Судьбе» и во многих главах «Рассуждений...». Конечно, он никогда не менял своих убеждений по некоторым вопросам: следует пользоваться благоприятными моментами и «сообразовываться с обстоятельствами» [194]. Фортуна «любит и выбирает тех, кто нападает на нее, гонит ее и без устали ее пришпоривает» [195]. Наконец, рок «бессилен против великих людей», которые «безучастны к его ударам» [196] — традиционная формула стоиков. В то же время у Макиавелли встречаются и высказывания, отчасти противоречащие утверждению о том, что Судьба позволяет нам управлять примерно половиной наших дел:

Она по своей прихоти разрушает до основания страны и королевства; она отбирает богатства у праведных и расточает их людям испорченным.

Эта непостоянная богиня, это вечно движущееся божество часто возводит недостойных на трон, которого никогда не достичь тем, кто этого заслуживает.

Она распоряжается временем, как ей заблагорассудится; она возносит нас, она низвергает нас — безжалостно, беззаконно и беспричинно [197].

Как правило, люди, живущие в великом благоденствии или великом несчастье, менее заслуживают похвалы или порицания, чем это принято думать. В большинстве случаев мы увидим, что их влечет к упадку или процветанию неодолимая легкость, дарованная небом, которое либо дает им возможность воспользоваться своей *Virtu*, либо лишает их этой возможности. Такова поступь Судьбы: когда она хочет благополучно завершить великое начинание, она выбирает человека, ум и *Virtu* которого позволяют ему узнать представившийся случай. Точно так же, готовя крах великой империи, она ставит во главе ее людей, неспособных остановить ее падение. Если же есть кто-то, достаточно сильный, чтобы предотвратить

[192] *Ibid.*, p. 9[ro].
[193] A. Warburg, *La Rinascità*... p. 235.
[194] Machiavel, *Discours*... III, 9 (ed. Pléiade, p. 640–642).
[195] *Ibid.*, *Capitolo della Fortuna*, p. 85.
[196] *Ibid.*, *Discours*... III, 31, p. 686.
[197] *Ibid.*, *Capitolo della Fortuna*, p. 82.

это падение, она подстраивает его убийство или лишает его малейшей возможности сделать хоть что-то полезное[198].

В этом тексте, отводящем столь важное место внешней обусловленности, *Virtu* играет подчиненную роль по сравнению с Необходимостью — капризной, непостижимой, неодолимой.

Чаще всего культура Возрождения испытывала страх перед Фортуной — зловредной богиней, от которой лучше держаться подальше. Именно этому учит мозаика сиенского собора (выполненная по картону Пинтуриккьо, 1504–1506): на ней изображена обнаженная женщина обольстительного вида под надутым парусом, одна ее нога опирается на роковой шар, другая — на корабль. Толпа мудрецов отворачивается от ее могущества, дарующего и отбирающего мирские блага[199]. Множество согласных между собой свидетельств позволяют заключить, что вера в самодержавную власть Фортуны была в XVI веке всеобщей. Гийом Бюде констатирует, что Судьба, «когда-то вознесенная к небесам силой людских заблуждений», «даже и сегодня, *как правило*, считается распорядительницей всех дел — от наиважнейших до самых мелких — и того, что с ними связано»[200]. Кальвин также обнаруживает это и замечает: «Возьмем, к примеру, повседневный порядок вещей. Огромное большинство людей воображает, будто людская жизнь зависит от „колеса фортуны"»[201]. Макиавелли добавляет проясняющее дело уточнение: в его годы, полагает он, одержало верх отрицание свободы воли. «Особенно многие уверовали в это (что незачем утруждать себя заботами, а лучше примириться со своим жребием) за последние годы, когда на наших глазах происходят перемены столь внезапные...»[202]: всплеск, несомненно параллельный массовой вере в астрологию. Во всяком случае, множество пословиц свидетельствуют о коллективном восприятии Судьбы как богини одновременно могущественной, переменчивой и враждебной: «Судьба внезапно человека возвышает. Потом мгновенно губит и унижает»[203]; «Судьба переменчива, словно луна — сегодня светла, а завтра темна»[204]; «Судьба слепа и ослепляет тех, кто с ней»[205]; «Нет силы такой, чтоб бороться с Судьбой»[206]; «Против Судьбы уклончивой не сыщешь повозки устойчивой»[207]; и т. д.[208] Монтень также подчеркивал «непостоянство и шаткость судьбы»[209]. Он цитирует и явно относит на свой счет полные разочарования стихи Манилия: «И на долю неблагоразумия выпадает успех: благоразумие часто обманывает, и Фортуна, мало разбираясь в заслугах, не всегда благоприятствует правому делу. Непостоянная, она переходит от одного к другому, не делая никакого различия. Стало быть, есть над нами высшая власть, которая вершит дела смертных, руководствуясь собственными законами»[210]. «События и исход их, особенно на войне,— заключает Монтень,— большей частью зависят от судьбы, которая вовсе не намерена считаться

198 *Ibid., Discours...* II, 29, p. 596–597.
199 Репродукцию см.: R. Van Marle, *Iconographie...* II, p. 188.
200 G. Budé, *De Transitu...* p. 248.
201 Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 57.
202 Никколо Макиавелли, *Государь...* с. 93.
203 G. Meurier, *Trésor des sentences* (цит. по: M. le Roux de Lincy, *Le Livre des proverbes...* II, p. 301).
204 *Trésor des sentences* (цит. по: *Ibid*).
205 Gruther, *Recueil* (цит. по: *Ibid.*, p. 300).
206 G. Meurier, *Trésor des sentences* (цит. по: *Ibid.*, p. 277).
207 То же в *Trésor des sentences* (цит. по: *Ibid*).
208 *Proverbes communs gothiques* (цит. по *Ibid.*, p. 293).
209 Монтень, т. I-II, с. 203.
210 *Там же*, с. 256, сноска. (Manilius, *Astronomiques*, IV).



с нашими соображениями и подчиняться нашей мудрости». Наоборот, «она придает даже им столь свойственную ей смутность и неуверенность»[211].

Человек бессилен перед лицом рока: еще в большей степени, чем Монтень, эту мысль стремились внушить своим читателям итальянские историки, которые, подобно Макиавелли, были свидетелями бедствий, сотрясавших Апеннины с 1494 года и в течение первой половины XVI века. Бессилие Италии, бесконечные нашествия иностранных армий, разграбление Рима усиливали пессимизм печальных наблюдателей событий 1530–1540-х годов[212]. В «Истории итальянских войн», написанной по-латыни и оставшейся неопубликованной, гуманист Джироламо Борджа уже во введении сообщает, что он будет описывать «события сей переменчивой эпохи и превратности Судьбы». Далее, в прологе к книге III, уточняется: «Переменчивость Фортуны заметна в жизни любого человека, но нигде она не бывает столь очевидной, как в судьбах государств, при взгляде на которые делается явным непостоянство всех вещей... Как непрочны все эти королевства, которыми так восхищаются глупцы, всеми силами стремящиеся править ими... В одном-единственном государстве за три года может смениться пять правителей. Невымышленная трагедия: тех, кого Судьба одним движением возносит к небесам, столь же быстро она и низвергает»[213]. Против такой силы *Virtu* мало что может. Об этом говорит флорентинец Франческо Веттори в «Краткой истории Италии 1511–1527 годов»[214], где многократно утверждается, что «все дела человеческие подчинены Судьбе», а она постоянно меняется[215]. Взяв в качестве примера гонфалоньера Пьеро Содерини, он сообщает, что тот был «добр, умен, энергичен и никогда не позволял себе отступать от правосудия под влиянием честолюбия или алчности». Но он пал жертвой «злой Судьбы (не своей, а своего несчастного города)»[216]. Пример двух пап Медичи (Льва X и Климента VII) также представляется Веттори весьма показательным. Первый допускал промах за промахом, но «чем больше он ошибался, тем больше ему помогала Фортуна»[217]. И наоборот, Климент VII — папа времен разграбления Рима,— бывший прославленным кардиналом, сделался, несмотря на все свои достоинства, «маленьким папой, которого никто не уважал». Так «Судьба, которая, подарив французам победу при Равенне, затем превратилась для них из ласковой матери в злобную мегеру, поступила подобным образом и с папой Климентом»[218].

Франческо Гвиччардини (перекрещенный нами на французский лад в Гишардена), автор знаменитой «Storia d'Italia»[218a], был куда более суров к Содерини, Клименту VII и вообще ко всем своим современникам, включая и Карла V, нежели Веттори. Но не слабости и ошибки вождей и народов были для него основной

[211] *Там же*, с. 256.
[212] Ср. в первую очередь: R. Von Albertini, *Das florentinische Staatsbewustein im Übergang von der Republik zum Principat*, Berne, 1955, p. 222–260. F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*. Princeton Univ. Press, 1965, p. 251–255, 267–279, 289–291.
[213] Тексты см.: F. Gilbert, *Machiavelli*... p. 266.
[214] Опубл. А. Рёмоном: *l'Appendice n° 22 all'Archivio Storico Italiano*, t. VI, Florence, 1848, p. 263–387.
[215] Ср.: *Ibid*., p. 284–285, 287.
[216] *Ibid*., p. 289.
[217] *Ibid*., p. 339.
[218] *Ibid*., p. 348.
[218a] История Италии.

причиной крушения полуострова, случившегося в первую очередь по воле Судьбы. В самом начале своего труда он предупреждает, что приведет «бесчисленные примеры, ясно показывающие, каким потрясениям подвержены дела людей, подобные морю, волнуемому ветрами», и что правители совершают большую ошибку, пагубную для них и для их народов, когда «забывают о том, сколь переменчива Фортуна»[219]. Естественно, что и классическое выражение «колесо Фортуны» нередко появляется на кончике его пера[220]. Исследователь писал, что «ссылки на могущество и влияние Судьбы столь многочисленны (в его сочинении), словно Гвиччардини и в самом деле намеревался осуществить замысел, провозглашенный им в первой главе книги первой: показать, сколь переменчива Фортуна»[221]. Между тем в других своих произведениях Гвиччардини был еще более категоричен: «Даже дети,— заявил он однажды,— даже неграмотные знают, что процветание не бывает долгим и что Фортуна непостоянна». Или еще: «В конечном счете ни безумцы, ни мудрецы не могут сопротивляться тому, что должно случиться. Поэтому никогда я не встречал выражения, которое представлялось бы мне более верным, чем это: *Ducunt volentes fata, nolentes trahunt*»[222].

Бессилие человека перед абсурдом рока: столь же часто говорят об этом и персонажи английского театра конца эпохи Возрождения. При этом они вовсе не обязательно излагают точку зрения авторов. Зато они выражают чувства — а именно это для нас и важно,— имевшие широкое распространение в господствующей культуре. В пьесах Шекспира Фортуна, с неизменным колесом и повязкой на глазах, именуется «слепой... неустойчивой, непостоянной, ненадежной и вечно меняющейся»[223]. Ее называют «продажной и низкой»[224], «злой пряхой»[225], «своенравной»[226]: теперь, в завершение нашего обзора, эти выражения представляются нам избитыми штампами. Но сама их банальность показательна. Еще более характерны заявления персонажей, созданных драматургами шекспировской эпохи, которые, кажется, вовсе сбросили христианство с корабля современности. В «Антонио и Меллиде» Марстона Андруджо разочаровался во всем на свете: «Философия,— говорит он,— утверждает, что Природа мудра и не создает ничего бесполезного и несовершенного... Ты лжешь, Философия, всё, что создает Природа — несовершенно, бесполезно и никчемно»[227]. В «All fools»[227a] Чэпмена «падуанец» Ринальдо провозглашает: «Великая Судьба, что правит миром, по-разному одаривает своих слуг. Одним она дает честь без заслуг, другим — заслуги без чести; тем — ум, этим — богатство; многим — ум без богатства; или же богатство без ума, а то и ни богатства, ни ума, а одну лишь приятную внешность»[228]. В пьесе «Бюсси» другой персонаж Чэпмена, Месье, еще более категоричен: «[Природа], создающая так много глаз и душ, что-

[219] F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, 5 vol. Bari, 1929 (livre I, ch. I).
[220] Например: livre X, ch. 14 (vol. III, p. 197), livre XIV, ch. 7 (vol. IV, p. 116), livre XVI, ch. 5 (vol. IV, p. 288).
[221] F. Gilbert, *Machiavelli...* p. 289, n. 4.
[222] Послушного судьба ведет, упирающегося — тащит (лат.). Эти два текста см.: *Ibid*., p. 281.
[223] У. Шекспир, *Полное собрание сочинений* в 8 тт., т. 4, М., 1959, с. 424 («Генрих V»; пер. Е. Бируковой).
[224] *Там же*, т. 6, М., 1960, с. 480 («Король Лир»; пер. Б. Пастернака).
[225] *Там же*, т. 7, М., 1960, с. 231 («Антоний и Клеопатра»; пер. Мих. Донского).
[226] *Там же*, с. 415 («Тимон Афинский»).
[227] Marston, *Antonio et Mellida*, III, Londres, 1934, p. 32. Об этом и нижеследующем см.: H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 440–441.
[227a] «Все безумны».
[228] Chapman, *All Fools*, V, I, Londres, 1914.



бы видеть и предвидеть, сама совершенно слепа. Подобно тому, как неграмотные люди механически произносят латинские молитвы, выучив их наизусть и повторяя изо дня в день, но не понимая, что они говорят, так же и Природа соединяет великое множество элементов и, по привычке или в силу естественной необходимости, завершает свое создание, вкладывая или не вкладывая в него силу и добродетель, заблуждения или чистую истину. Она не знает, что творит»[229]. А начинается пьеса сентенцией Бюсси в том же духе: «Ходом вещей управляет Судьба, а вовсе не Разум»[230].

История не должна быть областью систематизации; ее предмет — оттенки. Из сказанного выше не следует, будто вся эта эпоха была погружена в пессимизм: такое обобщение было бы абсурдным. Но только что приведенные факты с очевидностью доказывают существование широко распространенной веры в некую таинственную силу, куда более могущественную, нежели человеческая свобода, и склонную скорее противиться, чем благоприятствовать ей. В эпоху Возрождения Судьба представлялась скорее враждебной, чем дружелюбной. Она чаще была «морской фортуной» — опасными случайностями плавания, чем фортуной в нашем современном понимании, то есть накопленными богатствами. Вот короткий, но показательный подсчет: из 14 изображений Фортуны (или Случая), обнаруживаемых в выборке из пяти «книг эмблем», опубликованных во Франции с 1539 по 1588 год, нет ни одного положительного[231], девять бесспорно отрицательны, а пять исполнены размышлений о переменчивости жребия. В «Театре доброго снаряжения...» осуждаются «слепцы, ко злу влекомые Судьбой»; их призывают осознать, «что злая сила вас ведет / В ловушку через узенький проход, / В пучину горя и великих бедствий»[232]. В «Гекатонграфии» Судьба отвечает человеку, спросившему у нее о значении ее атрибутов (сломанной мачты, моря, паруса, шара и дельфина под ногами):

Я переменчива, как бриз,
Мои желанья - лишь каприз...
Всех бедствий в море я причиной.
Художник этою картиной
Вам не устанет повторять:
Нельзя Фортуне доверять![233]

На более глубоком уровне тема Судьбы отображала один из аспектов мифа о «роковой женщине»[234] и в этом качестве соединялась в воображении людей с бледной и волнующей луной, с поглощающей водой, с Парками, перерезающими нить жизни. Но к этой концепции, скорее языческой по происхождению и пережившей в то время новый подъем, следует добавить протестантское учение о предопределении. В своей книге «О рабстве воли» Лютер, не стесняясь в выражениях, провозгласил: «...воля человеческая находится где-то посередине, между Богом и Сатаной,

[229] *Ibid.*, *Bussy*, V, 2.
[230] *Ibid.*, I, 1.
[231] По этому вопросу я отсылаю читателя к диссертации Сары Мэтьюз-Гриеко, *L'Image de la femme dangereuse*...
[232] G. de la Perrière, *Théâtre*... эмблема XX.
[233] G. Corrozet, *Hécatomgraphie*, p. 27.
[234] И вновь я отсылаю читателя к диссертации Сары Мэтьюз-Гриеко.

словно вьючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает, как говорит об этом псалмопевец: „...как скот был я пред Тобою. Но я всегда с Тобою..."; если же владеет им Сатана, он охотно пойдет туда, куда Сатана пожелает. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездоков или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им»[235]. Так благодаря двум смыкавшимся друг с другом традициям, имевшим широкое распространение, человек эпохи Возрождения принужден был сомневаться в свободе своей воли. Поэтому вызывает обоснованные сомнения образ Прометея, чересчур поспешно использованный для его характеристики.

МЕЛАНХОЛИЯ

Грусть и Возрождение: кажется, два эти понятия исключают друг друга. Между тем они часто шли рука об руку.

Современники Черной Смерти[236], Великой схизмы и Столетней войны были охвачены меланхолией: что может быть естественнее? «Осень Средневековья» Й. Хёйзинги открывается свидетельствами «ощущения постоянной тревоги»[237] (по крайней мере в сфере книжной культуры). Эсташ Дешан, именовавший самого себя «меланхоликом»[238], восклицал: «О сколько ранили сердец / Меланхолия и печаль»[239]. И позднее, в XV веке, французские и бургундские поэты и хронисты не переставали хандрить. Жан Мешино, который, по его собственным словам, был «сердцем скорбен, вял и слаб», утверждал: «Нет сил, всё боле я грущу, / Одной лишь смерти я ищу»[240]. В свою очередь, и Жорж Шателен представляет себя «скорбным человеком, рожденным во мраке затмения, в густом тумане печалей»[241]. Его преемник при дворе герцога Бургундского избирает своим девизом слова: «О, сколько претерпел Ла Марш»[242]. Собственная жизнь вызывает сокрушение у всех, включая Филиппа Доброго: узнав о смерти своего годовалого сына, он восклицает: «Если бы Господу было угодно, чтобы я умер в столь раннем возрасте, я счел бы себя счастливцем»[243]. Поэзия Шарля Орлеанского (†1465) и Рене Анжуйского (†1480) также проникнута «томлением» и «меланхолией»[244]. Король Рене называет Грусть своей «ближайшей родственницей».

Приведя некоторые из этих высказываний, Хёйзинга противопоставляет их оптимизму юного XVI столетия, ставшего веком гуманизма. Куда там! Разве разрыв между двумя эпохами был столь заметен? Напротив, мы вынуждены констатировать огромную тягу к меланхолии в период 1480–1650 годов (даты, разумеется, приблизительные), включающих в себя огромный культурный пласт от Фичино до Бёртона[245]. В центре этого пейзажа, разумеется, черное солнце и печальный ангел «Меланхо-

[235] М. Лютер, «О рабстве воли» в *Избранных произведениях*, Спб., 1994, с. 218. Цитата из Пс. 72/73: 22 дана в переводе с немецкого.
[236] См. важнейшую книгу: H. Heger, *Die Melancholie bei den französischen Lyriken des Spätmittelalters*, Bonn, 1967, демонстрирующую невероятный всплеск темы меланхолии (и Судьбы) во французской поэзии после эпидемии Черной Смерти.
[237] Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 31, 35–38.
[238] E. Deschamps, *Œuvres*... I, p. 311.
[239] Цит. по: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 35.
[240] A. de la Borderie, *Jean Meschinot, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1895, p. 277 (цит. по: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 36).
[241] G. Chastellain, *Œuvres*... I, p. 10, пролог (цит. по: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 36).
[242] O. de la Marche, *Mémoires*, Paris, 4 vol., 1883–1888: I, p. 186 (цит. по: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, с. 36.).
[243] E. de Monstrelet, *Chroniques*, Paris, 6 vol., 1857–1862: IV, p. 430.
[244] Ср.: A. Chastel, «La Melancolie de Laurent de Medicis» в *Fables, formes, figures*, Paris, 2 vol., 1978, I, p. 154.
[245] О меланхолии в конце Средних веков см.: D. Jacquart, «Le Regard d'un medecin sur son temps: Jacques Despars» в *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, CXXXVIII, juillet-decembre 1980, p. 61, 68–76.



лии I» Дюрера. Но сколько еще художников обращалось к этой теме: можно вспомнить и три «Меланхолии» Лукаса Кранаха Старшего, и «Меланхолии» Корнелиуса Антониша и Маттиаса Герунга, и «Меланхоликов» Хемскерка, и «Меланхолика» Тома де Лё; до нас не дошла «Меланхолия» Беллини, и т. д. Итак, вся эта эпоха — от инквизиторов до врачей, включая философов, художников и поэтов — задавалась вопросом о природе и последствиях печали. Св. Тереза в «Книге установлений» посвятила специальную главу проблеме того, «как вышестоящим следует поступать с монахинями, предающимися меланхолии»[246]. Сам Гамлет — образец меланхолика[247]. Испанский врач Андрес Веласкес опубликовал в 1585 году «Книгу о меланхолии», а его соотечественник Луис Меркадо издал подобного рода труд в 1604 году. В свою очередь, знаменитый доктор Алонсо де Санта Крус сочинил (до 1613 года) трактат «De Melancholia»[248]. Книга Андре Дю Лорана, придворного медика Генриха IV, «Речь о сохранении зрения; о болезнях меланхолических; о катарах и о старости» (1597) выдержала до 1626 года десять изданий по-французски, не считая разнообразных переводов[249]. Еще более показателен успех фундаментального трактата Роберта Бёртона «Анатомия меланхолии», вышедшего в 1621 году и нарасхват раскупавшегося английскими читателями: только при жизни автора, умершего в 1640 году, вышло пять изданий[250]. Вполне справедливо высказывание Старобинского: «Эпоха Возрождения — золотой век меланхолии»[251].

Рассуждения о ней стали еще одним способом напомнить о пределах свободы воли, установленных, с одной стороны, телесными гуморами, а с другой — влиянием планет. С самой глубокой древности и вплоть до XVIII века длительная печаль связывалась с испорченной телесной влагой[252]. Это объяснение, выдвинутое Гиппократом и Галеном, было впоследствии поддержано и уточнено — в первую очередь, Константином Африканским (†1087), восстановившим изучение греческой медицины в Италии. В этом отношении его труд «De Melancholia» представляет собой связующее звено между античной наукой и медициной эпохи Возрождения. Последняя в лице Фернеля[253], Паре[254], Брайта[255], Дю Лорана, Бёртона и других воспроизводит без существенных изменений традиционную теорию четырех гуморов — крови, флегмы, или слизи, холеры, или желтой желчи, и меланхолии (это греческое слово буквально означает «черная желчь»).

На самом деле у слова «кровь» имелось два понимания. Разъяснение на этот счет дает, следуя Галену, Амбруаз Паре, используя сравнение с молодым вином, в котором можно найти четыре различные сущности: придонный осадок — аналог черной желчи; плесень на поверхности соответствует холере, «наиболее тонкой из телесных сред»; «зелень», или водянистость,

[246] Ch. VII. Paris, 1952, p. 46–50.
[247] Ср.: Cl. G. Dubois, *Le Maniérisme*, Paris, 1979, p. 200–203.
[248] A. Redondo, «La Folie du cervantin licencié de verre» в *Visages de la Folie*, p. 35–38.
[249] J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, 1960 (*Acta psychosomatica*, n° 3), p. 38. Из книги H. Tellenbach, *La Mélancolie* (Paris, 1979) нас интересует прежде всего гл. I. Напротив, книга R. Klibansky, E. Panofsky et Fr. Saxl, *Saturn and Melancholy, Studies in the History of Natural Philosophy* (Londres, 1964) является для нас основополагающей. Г-жа E. Berriot-Salvadore любезно предоставила мне рукопись своей диссертации (Montpellier, 1979): *Images de la femme dans la médecine du XVI*^e^ *et du début du XVII*^e^ *siècle*.
[250] Важнейшая книга на французском языке о Роберте Бёртоне: J. R. Simon, *Robert Burton (1577–1640) et l'Anatomie de la mélancolie*, Paris, 1964, p. 41–45.
[251] J. Starobinski, *Histoire*... p. 38.
[252] Современные изложения этого объяснения см.: J. Starobinski, *Histoire*... p. 9–45. E. Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton Univ. Press, 1955, p. 157–160. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia Univ. Press, vol. V, VI, 1941.
[253] J. Fernel, *Universa medicina*, 1554: livre VI, ch. 3. *Les Sept livres de la thérapeutique universelle*, 1648 (trad. fr.).
[254] A. Paré, *Œuvres*, (воспроизведение издания 1585 г.), 3 vol., Paris, 1969: vol. I: Introduction, ch. VIII,

p. XI–XV. Аналогичное объяснение врача XVII в. см.: R. Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVII[e] siècle. Textes inédits*, Paris, 1979, p. 201–218.
[255] T. Bright, *A Treatise of Melancholie*, 1586.
[256] A. Paré, *Œuvres*, I, Introduction, ch. VIII, p. XI–XV.
[257] L. Lemne, *Les Secrets miracles de nature*... 1566, p. 249.

подобна флегме; наконец, само вино — «жидкость, приятную на вид и на вкус» — можно сравнить с кровью в строгом смысле слова. На практике же кровь, текущая по артериям и венам, не бывает чистой. Она содержит в различных количествах три остальных жидкости, которые всё-таки не должны играть слишком уж важной роли. Флегма, по сути своей просто «несовершенная кровь», в нормальном случае должна превращаться в «хорошую кровь» благодаря «нашему природному жару». Желтая холера постепенно «притягивается желчным пузырем», а меланхолический гумор — селезенкой, темного цвета органом, который, как предполагалось, является средоточием черной желчи. Отсюда составленная Амбруазом Паре таблица[256], отсылающая к четырем традиционным первоэлементам (воздуху, воде, огню и земле).

Имеется, отмечает Амбруаз Паре, «определенная пропорция и мера названных гуморов (в крови в общем смысле слова); сохраняясь, она сообщает телу здоровье, но будучи нарушена, приносит и причиняет болезнь». Таким образом, в нужной пропорции «меланхолия» нам необходима. Но если она становится преобладающей средой в нашем организме, такое нарушение равновесия идет во вред. С учетом принятых тогда соответствий между гуморами с одной стороны и четырьмя первоэлементами, направлением ветров, жизненными возрастами, временами года и даже временами суток с другой, вполне логично выделялись четыре основных человеческих темперамента, определяющиеся преобладанием того или иного гумора:

а) сангвинический темперамент, почитавшийся «наиболее совершенным», соответствует воздуху, Зефиру (ласковому и теплому западному ветру), весне и юности. Он проявляется особенно между тремя часами ночи и девятью часами утра;

б) флегматический темперамент соответствует воде, Австру (южному ветру, приносящему дождь), зиме и старости. Он господствует между девятью часами вечера и тремя часами ночи;

в) холерический темперамент соответствует огню, Эвру (горячему и сухому восточному ветру), лету и зрелому возрасту. Его наибольшая активность приходится на время между девятью утра и тремя часами дня;

г) меланхолический темперамент соответствует земле, северному ветру (Борею), осени, «пожилому возрасту и первым годам старости». Его любимый период суток — с трех часов пополудни до девяти вечера. Зеландский врач Лемн (Лемний) объясняет, что в это время «печень очищается, выбрасывая наружу пену и всяческие грязные испражнения; природа направляет их в селезенку; из-за этого в указанные часы разум человека совершенно затуманен, и благодаря густому черному дыму душа в высшей степени печальна и угнетена»[257]. Если сангвиники и холерики отличаются здоровьем, энергией и веселостью, то флегматики

Телесные гуморы	Природа	Консистенция	Цвет	Вкус	Использование
Кровь	Природа горячего и влажного воздуха, скорее умеренная	Средняя, не слишком густая и не слишком жидкая	Красный и алый	Сладкий	Питает в особенности мускулистые части, разносится венами и артериями и придает теплоту всему телу.
Флегма или слизь	Природа воды, холодная и влажная	Текучая	Белый	Сладкий или скорее пресный. Ведь мы почитаем хорошей ту воду, которая вовсе не имеет вкуса.	Питает мозг и все прочие влажные и холодные части, смягчает кровь и способствует движению суставов.
Желтая желчь	Природа огня, горячая и сухая	Тонкая	Желтый или палевый	Горький	Усиливает изгоняющую функцию внутренних органов, разбавляет имеющуюся внутри флегму; под этим я разумею как испражнительную, так и питательную. Питает части тела, наиболее соответствующие ей по природе.
Меланхолия или черная желчь	Природа земли, холодная и сухая	Грязная, густая и илистая	Черный	Кислый и острый	Возбуждает аппетит, питает селезенку и все прочие части, подобные ей по температуре, в том числе кости.

и меланхолики разделяют между собой серьезные недостатки: первые «дремотны, ленивы и тучны, они слишком рано седеют», вторые — слово вновь берет Амбруаз Паре — «печальны, гневливы, твердолобы, суровы и жестоки, завистливы и пугливы».

Меланхолия как болезнь может вызываться либо факторами, способствующими выработке черной желчи, либо плохой работой одного из брюшных органов, в совокупности образующих подреберье («гипохондрий»),— селезенки, печени, желчного или мочевого пузыря, матки и т. д. Это расстройство порождает «ту разновидность помешательства, которую мы справедливо называем ипохондрической меланхолией»[258]. Главную ответственность за нее несет всё-таки селезенка — по-английски *spleen*,— функция которой — абсорбировать излишек черной желчи из печени и крови. Основную ее часть она использует для собственного питания, определенное количество выпускает в желудок, чтобы вызвать аппетит, а остаток извергает. Но если вследствие слабости или засорения она не откачала черную желчь из крови, происходит отравление всего тела. Кроме того, селезенка, переполненная черной желчью, позволяет ей разлиться и испортиться.

[258] Отметим, что истерия рассматривалась тогда как нервное заболевание, проистекающее от нарушения функций матки. Ср. I. Veith, *Histoire de l'hystérie*, Paris, 1973.

Отсюда проистекают горячие «пары», похожие на те, которые испускает кипящая вода, и распространяющиеся по всему организму[259]. Напомним мимоходом, что традиционная китайская медицина также связывала селезенку, землю и болезненную грусть, а современное энергетическое иглоукалывание признает и использует эту связь.

Но для европейского врача эпохи Возрождения существовала «меланхолическая субстанция», густой гумор, клейкая черная вялотекущая смола, избыток которой необходимо удалить; в противном случае он отяжеляет и загрязняет организм человека и затуманивает его мозг. Этим объясняется важная роль слабительных, особенно чемерицы, в лечении меланхолии. В самом деле, действие *изгоняющих* средств состоит в выведении из организма испорченной жидкости. К ним необходимо добавлять «*утишающие* средства, которые разжижают, смягчают, увлажняют сгустки черной желчи, не оказывая на них, однако, мобилизующего воздействия», и «*укрепляющие* средства, чье благотворное воздействие на сердце сообщает больному радость и бодрость»[260]. Итак, по своей природе меланхолия — болезнь брюшной области, в которой собирается желчь и откуда поднимаются в мозг ядовитые испарения. Иногда эти пары выходят изо рта больного и в таком случае становятся заразными. Известен рассказ об одном немце, который на Страстной неделе совершал все религиозные обряды дома, поскольку боялся чересчур большого количества «паров меланхолии, исходящих от толпы скорбящих верующих»[261].

Но предполагаемая связь между огорчением и парами меланхолии подразумевает возможность воздействия сверху вниз, то есть появление избытка черного гумора вследствие психических процессов. Амбруаз Паре четко разграничивает эти два источника меланхолии, отмечая, что соответствующая жидкость «появляется от чересчур сочных и плохо проваривающихся продуктов, а также от тягот и сокрушений духа»[262]. Подобно ему, Роберт Бёртон утверждает, что «болезни тела проистекают от душевных», и напоминает, что Гален ставил себе в заслугу «множество пациентов, которых он излечил от этого недуга [меланхолии], всего-навсего восстановив их душевное равновесие»[263]. Прибавим к этому точку зрения богословов, склонных усматривать в меланхолии происки дьявола, стремящегося погрузить благочестивые души в печаль и тем оторвать их от божественного служения[264]. Таким образом, лечение меланхолии осуществляется не только при помощи диеты и необходимой очистки организма (в этом отношении, возможно, не следует пренебрегать соитием), но также путем использования разнообразнейшего арсенала средств, способных воздействовать на психику: благоприятный режим труда и отдыха, сна и бодрствования, советы прибегнуть

[259] Великолепное изложение тогдашних медицинских представлений о меланхолии см.: L. Babb, *The Elizabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, East Lansing (Michigan), 1951, p. 21–72. Ср. также: R. Klibansky… *Saturn…* p. 67–126.

[260] J. Starobinski, *Histoire…* p. 41.

[261] Цит. по: *Ibid.*, p. 40 (L. Vanini, *Dialogi de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, Paris, 1616).

[262] Та же ссылка, что и в прим. 256.

[263] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, Londres-New York, 1964, 3 vol.: II, p. 103.

[264] Ср. A. Chastel, «La Tentation de saint Antoine ou le songe du mélancolique» в *Fables, formes et figures*, p. 137–146.



к музыке, легкому и чистому вину, услаждающим обоняние запахам, приятным цветам — Дю Лоран рекомендует красный, зеленый, желтый и белый,— смешным сказкам, веселым компаниям, которые позволят неврастеникам избавиться от одиночества, но вместе с тем к грубости и упрекам в свой адрес, даже к более радикальным средствам исправления вроде плетей или тюрьмы[265], которые должны были вызывать «моральный переворот».

Среди воздействий, распространяющихся сверху вниз, с учетом соответствий, принятых со времен античности и вновь оказавшихся в центре внимания в эпоху гуманизма, невозможно забыть о влиянии планет. Ренессанс не ставил под сомнение связь между сангвиническим темпераментом и Юпитером (часто также и Венерой), холерическим темпераментом и Марсом, флегматическим темпераментом и луной, меланхолическим темпераментом и Сатурном[266]. Итак, наименее благородный из гуморов управляется грозным светилом, вобравшим в себя черты языческого божества. Конечно же, Сатурн — высочайшая из планет, старший из олимпийцев, былой король золотого века. Но в то же время это сухая, обледенелая звезда, свергнутый, оскопленный, брошенный в недра земли отец богов. Поэтому коллективное сознание связывает его со старостью, бессилием, заботами, страданиями и смертью.

В «Picatrix» — руководстве по магии и астрологии, имевшем тогда огромную популярность,— Сатурн характеризуется как «холодный, бесплодный, мрачный и пагубный». Пусть он «мудрый отшельник», он же «более всех на свете отягощен заботами» и «не знает ни радости, ни удовольствия». Быть может, он наделит своих «детей» — тех, кто родился под его знаком,— властью и богатством, но в ущерб великодушию; если же он дает им мудрость, то ценой счастья. Но чаще всего те, кто зависит от его воздействия, окажутся бедными крестьянами, обработчиками камня и дерева (Сатурн — бог земли), чистильщиками выгребных ям, могильщиками, нищими или преступниками. Именно так выглядят его «дети» на немецкой миниатюре XV века, разумеется, изображающей двух меланхоликов в верхних углах и повешенного в центре картины[267]. В «Hausbuch»[267a] Вольфегга (конец XV века), где каждому из основных светил посвящена отдельная страница, в качестве «детей» Сатурна наряду с земледельцами выступают приговоренный, ожидающий виселицы, живодер, разделывающий лошадь, колдунья, поблизости от которой видны два узника в кандалах, томящиеся в пещере[268]. В ломбардской рукописи того же времени, «De sphaera»[268a], также перечисляются планеты, управляющие рождением, определяющие темперамент и насылающие болезни. Сатурн предстает здесь с косматой шевелюрой и окладистой бородой. Он опирается

[265] Ср. Thérèse d'Avila, *Livre des Fondations*, ch. VII, p. 48–49.

[266] Важнейшей работой по этой теме остается монография: R. Klibansky, E. Panofsky et Fr. Saxl, *Saturn and Melancholy*. Ср. также: E. Panofsky, *The Life… of Dürer*, p. 166–167. J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, p. 394–397. J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Londres, 1939, p. 59–74, réed. 1980.

[267] Репродукцию см.: E. Panofsky, *The Life… of Dürer*, pl. 213 (3-я четверть XV в., Эрфурт, Городской музей).

[267a] «Домострой».

[268] Коллекция Вальдбург-Вольфегг в Вальдзее. Ср.: J. Seznec, *La Survivance…* p. 67. V. Lippmann, *Les Planètes et leurs enfants*, Paris, 1895.

[268a] «О небесной сфере».

на костыль и держит серп — напоминание о том, что он покровитель сельского хозяйства. Однако акцент всё же делается скорее на его пагубном влиянии. Он вызывает уродства, вызывает разногласия, подталкивает к игре в кости и в шахматы, провоцирует ссоры, помогает совершать кражи. И действительно, взору читателя предстают грабители, орудующие в богатом доме, разбойник, напавший на дворянина в надежде заполучить его кошелек, и — на заднем плане — тюрьма. Подпись гласит: «Сатурн рождает людей ленивых [ведь у этой планеты самый долгий период обращения], воров, лжецов, убийц, крестьян, мужланов и подозрительных типов, пастухов, бродяг и прочих никчемных людей»[269]. В «Искушении св. Антония» (Лиссабон) Иероним Босх изобразил «унылого хромого, рожденного Сатурном», за которым бегут собаки[270]. Он — одно из воплощений земного зла. Печальна участь меланхоликов.

Между тем, как блестяще показал Э. Панофский[271], Марсилио Фичино и неоплатоники осуществили полномасштабную реабилитацию Сатурна и меланхолии. Сатурн возвышеннее Юпитера. Он есть дух (*spiritus*), тогда как Юпитер — только душа. Первый призывает к созерцанию, второй — к действию. Следовательно, Сатурн — покровитель тех, кто посвятил себя размышлениям и медитации, а меланхолия — не что иное, как способность к постижению самых сокровенных тайн[272]. Фичино, родившийся под знаком Сатурна и всю жизнь терзавшийся беспокойством, пропагандировал идею о связи Сатурна с гениальностью. Окончательно утвердил эту связь Пико делла Мирандола, писавший:

> Сатурн воплощает интеллектуальную натуру, которая посвящает себя исключительно управлению, руководству и поддержанию в движении в соответствии со своими правилами тех вещей, которые ей подчинены... Говорят, что Сатурн рождает людей, склонных к созерцанию, тогда как Юпитер наделяет своих функциями князя, государя и владыки народов[273].

На основании этой теории Пико делла Мирандола и, что еще интереснее, Лоренцо Великолепный — фактический правитель Флоренции — объявили самих себя сатурнистами. Лоренцо, несомненно, во многом следуя давней традиции, сближал меланхолию и любовные страдания: вечная тема, подхваченная поэтами *dolce stil nuovo*[274]. Подобным же образом, он вновь использует образ *figura sedens*[274a]: одинокого человека, сидящего оперши голову на руку и погруженного в раздумья. Своей популярностью этот образ был обязан немецким миниатюристам и Петрарке; его усматривали в позе сидящей нимфы с картины «Воспитание Пана» (1488) Луки Синьорелли. Здесь следует обратить внимание на три момента. Во-первых, следующее утверждение: «Ощущение постоянной борьбы, *lungo affanno*[274b] и боли, доходящей до отчаяния, выражено во многих стихотворе-

[269] Модена, Западная библиотека. Репродукция и комментарий: J. Delumeau, *La Civilisation*... pl. 145, 390.
[270] Работа, выполненная в 1506–1509 гг. (Лиссабон, Национальный музей старого искусства).
[271] E. Panofsky et Fr. Saxl, *Dürers «Melancolia I»*, Leipzig, 1923. Ср. также: R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1956. A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, 1954.
[272] Ср. особенно гл. 6 книги I «De Triplici vita».
[273] Pic de la Mirandole, *Opere di Giov. Benivieni fiorentino... con una canzona dello amore celeste e divino, con commento dell'ili, s. conte G. Pica Mirandolano*, 1522, I, 7, f° 10. Цит. по: E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, p. 293.
[274] «Новый сладостный стиль». Это исследование опирается на статью: A. Chastel, «La Mélancolie...» в *Fables, formes, figures*, I, p. 149ff.
[274a] Сидящая фигура (лат.).
[274b] Долгая печаль.



ниях Лоренцо»[275]. Во-вторых, причинно-следственная связь, устанавливаемая между меланхолическим темпераментом и любовными переживаниями:

В природе влюбленных,— пишет он,— находить удовольствие в грустных мыслях и меланхолии, которые, среди вздохов и стенаний, питают их любовный голод, и это в то время, как они испытывают также величайшую радость и чувство нежности. По моему мнению, причина здесь в том, что любовь, простая и постоянная, происходит от богатого воображения, что может быть затруднительно без преобладания у влюбленного меланхолического гумора. Ведь быть влюбленным значит быть вечно беспокойным и готовым обратить любое событие, благоприятное или враждебное, в печаль и терзание[276].

Наконец, третья деталь, которую необходимо подчеркнуть: любовная меланхолия превосходит саму себя в поэтических медитациях. «Святой свет», сияющий в глазах дамы сердца, оказывается одновременно отблеском более высокой духовной реальности. Так мы вновь оказываемся во вселенной Фичино.

Тем не менее флорентийские сатурнисты хорошо знали, что планета, ответственная за их участь, по-прежнему обладает пугающей властью: ведь иногда она дарует гениальность, иногда — болезнь, а порой — то и другое сразу. Несомненно, меланхолический темперамент предрасполагает к тому, чтобы быть философом, поэтом и интеллектуалом. Но такой удел сопряжен с риском, особенно с риском утратить *spiritus* — источник наиболее возвышенных мыслей. В сочинении «De Triplici vita»[276a] (1489), «руководстве по гигиене для интеллектуалов»[277], Фичино перечисляет методики восстановления присутствия духа, в очередной раз рекомендуя традиционные средства — слабительные, физические упражнения, употребление определенных вин и ароматов,— но добавляя к ним магию, позволяющую при помощи камней, знаков, изображений и музыки уловить мировой *spiritus* и возвратить его тоскующему интеллектуалу. При этом влияние Аполлона и Юпитера используется как противоядие от коварных дуновений, которые двуликий Сатурн всё время насылает на своих «детей»[278]. Эти «молитвы», обращенные к другим планетам с тем, чтобы они уравновесили могущество Сатурна, придают «телу» и «душе» просящего способность накапливать невидимую субстанцию — *spiritus*, которая содержится в космических хранилищах и которую чересчур быстро исчерпывают размышления сатурнистов. Как бы там ни было, «сыну» Сатурна нечего краснеть из-за своей участи, он должен принимать свой жребий: «Лишь те избегают губительного воздействия Сатурна и даже добиваются его расположения, кто не только прибегает к покровительству Юпитера, но и предается божественному созерцанию, предписанному Сатурном»,— читаем мы в старом французском переводе «De Triplici vita»[279]. Для умов, обращающихся в горних сферах, даже Сатурн — благодетельный отец.

[275] *Ibid.*, p. 152.
[276] Цит. по: *Ibid.* См. также: A. Lipari, «The dolce stil nuovo according to Lorenzo dei Medici» в *Yale Romanic Studies*, XII, 1936. Таков комментарий самого Лоренцо к одному из своих сонетов (Lorenzo de' Medici, *Opere*, Bari, 1913, I, *Rime*, p. 31).
[276a] «О троякой жизни».
[277] J. Starobinsky, *Histoire*... p. 73.
[278] M. Ficin, *De Triplici vita*, III, ch. 22–24. Я пользовался французским переводом Ги Лефевра де ла Бордери, 1581 (B. N.).
[279] *Ibid.*, livre III, ch. 22, p. 172v°.

В просвещенных кругах авторитет Фичино был огромен. Менее, чем за сто лет «De Triplici vita» было издано 26 раз, из них тринадцать — во Франции, и это без учета итальянских, французских и немецких переводов. Корнелиус Агриппа, любопытнейшим образом соединивший пирронизм с платонизмом, также был читателем Фичино и позаимствовал у него мысль о том, что гении — это меланхолики, наилучшим образом приспособленные воспринимать могущество Сатурна. Итак, *furor melancholicus*[279a] означает *furor divinus*[279b]. Фичино всё же приписывал это «исступление» интеллектуалам, тем, кто в наибольшей степени использует интуитивный ум (*mens*). Напротив, в ведении Юпитера он оставлял логический разум (*ratio*), который проявляется в этике и в действии, а в ведении Марса или Солнца — *imaginatio*[279c], присущее художникам и ремесленникам[280]. Корнелиус Агриппа расширил понятие *furor melancholicus* и провозгласил, что влияние Сатурна может стимулировать все три эти способности и, соответственно, порождать три рода гениев: философы, богословы и пророки наделены избытком *mens*; у ученых и правителей преобладает *ratio*; художники, архитекторы, скульпторы и т. п. отличаются богатым *imaginatio*. Именно в этом смысле о Рафаэле писали, что он был «меланхоличен, как все столь выдающиеся люди»[281].

Э. Панофский убедительно показал, что знаменитая и загадочная гравюра Дюрера, «Melencolia I» (1514), может быть понята лишь через сочинение Фичино в прочтении Агриппы[282]. Буква *I* после слова *Melencolia* может быть началом прилагательного *imaginativa*[281a]. Сатурн считался правителем Геометрии. Эта наука, воплощенная в огромной крылатой фигуре, на самом деле представляет собой совокупность искусств, основанных на измерении. Этим объясняется присутствие около нее молотка и гвоздей плотника, рубанка столяра, лестницы каменщика, тигля ювелира, полиэдра перспективиста. Изобразительное искусство олицетворяет *putto*[281b], усердно занимающийся гравировкой. Обращают на себя внимание многочисленные сатурнические символы: комета на горизонте; собака и летучая мышь — животные, традиционно связывавшиеся с меланхолией; ключи и кошелек — ведь Сатурн может приносить власть и богатство, но имеет репутацию скупца. Кроме того, венок из трав на голове Геометрии и магический квадрат Юпитера, сумма чисел в котором по всем направлениям равна 34,— магические средства, помогающие нейтрализовать возможное губительное воздействие Сатурна. Несмотря на присутствие песочных часов, вся композиция создает впечатление неподвижности: коромысло весов застыло в горизонтальном положении, язык колокола не раскачивается. Эту привычную для медитации тишину подчеркивает задумчивый вид Геометрии, опершей голову на руку. В конечном счете,

279a Меланхолическое помешательство (лат.).
279b Божественное помешательство (лат.).
279c Воображение (лат.).
280 Ниже я следую работе: E. Panofsky, *The Life... of Dürer*, p. 169. C. Agrippa, *De Occulta philosophia*, 1531, I, ch. IX, p. 78–80. Ср. также: R. Klibansky... *Saturn*... p. 241–276. См. рецензию Р. Клейна на эту книгу: *Le Mercure de France*, 1964, p. 588–594. K. Hoffmann, «Dürers Melancolia I» в *Kunst als Bedeutungsträger. Gedenkschrift für Günter Bandmann*, 1979, p. 251–277. F. Anzelewsky, *Dürer. Vie et œuvre*, Fribourg, 1980.
281 Цит. по: E. Panofsky et Fr. Saxl, *Dürers «Melancolia I»*, p. 31.
281a Воображающая (лат.).
281b Амурчик (ит.).



от картины исходит ощущение крушения. Лихорадочному царапанью *putto*, возможно, символизирующему ловкость рук, противопоставлена мысль, осознание, воплощенное в беспокойном усилии. Практика и теория разделены. На лицо Геометрии падает тень. Глаза устремлены к недостижимому горизонту. Медитация — одновременно и привилегия, и мука гения. Э. Панофский, оперируя всё тем же сатурническим ключом, вполне логично сопоставил с гравюрой Дюрера «Задумавшегося» Микеланджело в часовне Медичи (Флоренция). «Открытой» композиции скульптурного изображения Джулиано противостоит «закрытая» композиция изваяния Лоренцо II, герцога Урбинского († 1519). Джулиано — экстраверт, великодушный государь, устремленный к действию; он держит скипетр. Напротив, Лоренцо, интраверт, воплощает созерцательную меланхолию. На его лицо, как и на лицо Геометрии Дюрера, падает тень. Поднесенный ко рту указательный палец левой руки призывает к тишине, необходимой для размышлений. Локоть покоится на запертой шкатулке, украшенной летучей мышью, символизирующей скаредность Сатурна [283].

Фичино, Агриппа, Дюрер и Микеланджело ввели меланхолию в моду. Монтень, уверявший: «Я принадлежу к числу тех, кто наименее подвержен этому чувству [скорби]. Я не люблю и не уважаю его», отмечал в то же время, что «весь мир, словно по уговору, окружает его исключительным почитанием. В его одеяние обряжают мудрость, добродетель, совесть — чудовищный и нелепый наряд!» [284] Особенно свирепствовал этот снобизм в Англии времен Бёртона. Тогда для писателя считалось хорошим тоном выдавать себя за меланхолика: то он вставал в позу отвергнутого возлюбленного, то пускал сатирические стрелы в адрес якобы бездарных и порочных современников [285]. Жак из «Как вам это понравится» — типичный представитель «болезни елизаветинского времени», жаждущий «высасывать меланхолию из песен, как ласка высасывает яйца» [286], — восхваляет безумие, клеймит людскую суетность и уверяет, что наша жизнь — пьеса в семи возрастах, к концу которой мы вновь становимся детьми «без глаз, без чувств, без вкуса, без всего» [287]. На вопрос о причинах его меланхолии Жак отвечает: «[Она] — результат размышлений, вынесенных из моих странствий, погружаясь в которые я испытываю самую гумористическую грусть» [288]. Он — из тех *malcontent travellers* [288a], которые, объехав весь мир, приобрели мизантропию и любовь к родной стране. В этом отношении Дю Белле — его двоюродный брат.

Имя Дю Белле здесь тем более уместно, что его меланхолические чувствования получили развитие в Италии. Роль Апеннинского полуострова была двоякой. Он придал значимость меланхолии — болезни великих умов — и в то же время послужил

[282] «De Triplici vita» стало известно в Германии в конце XV в., а в 1497 г. крестный отец Дюрера издал переписку Фичино: R. Klibansky... *Saturn*... p. 277.
[283] E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, p. 293–296.
[284] Монтень, т. I-II, с. 14.
[285] Ср. J. B. Bamborough, *The little World of Man*, Londres, 1952, p. 107. Ср. также: L. Babb, *The Elizabethan Malady*.
[286] У. Шекспир, *Полное собрание сочинений* в 8 тт., т. 5, М., 1959, с. 40 (пер. Т. Щепкиной-Куперник). (В цитируемом переводе несомненная опечатка: «ласточка» вместо «ласка». — *Прим. пер.*)
[287] *Там же*, с. 48.
[288] *Там же*, с. 79.
[288a] Недовольные путешественники (англ.).

своего рода пугалом благодаря тем порокам, которые усматривали в нем путешественники, в первую очередь английские. Он сделался школой мизантропии. Оттуда возвращались разочарованными[289], но научившись кичиться этим состоянием. Говоря о распространении меланхолии в его время, Бёртон был предельно точен:

Эта болезнь,— писал он,— «столь частая в наши дни», согласно замечанию Меркуриалиса, «поражающая столь многих,— по уверению Дю Лорана,— в наши горестные времена», что мало кому удается избежать ее пламени. Так же полагают Монтальт, Меланхтон и другие. Юлий Цезарь Клодин считает ее «источником всех прочих болезней» и называет «столь распространенной в наше безумное время, что из тысячи человек едва ли найдется один, не зараженный ею»[290].

Далее Бёртон уточняет социальный слой, затронутый ею в наибольшей степени, замечая:

Этот жестокий недуг... свирепствует ныне почти по всей Европе среди нашего благородного дворянства[291].

В английской литературе времен царствования Елизаветы и первых Стюартов[292] такое множество меланхоликов, что их удалось даже разделить на несколько категорий:

а) Страдающие от своего не оцененного окружающими превосходства и ищущие уединения: например, «Рыцарь-меланхолик» С. Роулэнда;

б) Меланхолические злодеи с преступными и мстительными наклонностями вроде Арона из шекспировского «Тита Андроника», который говорит сам о себе: «правит / в моих [желаниях] Сатурн... / Месть в этом сердце, смерть в моей руке, / Кровь и отмщенье стучат мне в виски»[293];

в) Меланхолические циники; их терпят, а иногда они бывают даже забавны. Они честны и разочарованы, они пессимисты и мизантропы. К этой группе относятся шекспировские Жак из «Как вам это понравится» и Тимон Афинский;

г) Меланхолики-интеллектуалы, подробно описанные Бёртоном — одним из них,— которых нетрудно отличить на улице по болезненной походке, черному одеянию и неуклюжим движениям. Они слишком много работали головой, они бедны и плохо питаются[294];

д) Влюбленные меланхолики, которым Бёртон в третьей части своего сочинения посвятил три раздела[295], включив в их число и ревнивцев. В литературе елизаветинской поры меланхолия связывается с любовью куда теснее, чем это было раньше[296]. Здесь не обошлось без итальянского влияния. Но к этому следует добавить груз медицинских объяснений. В принципе, любовная страсть выражена сильнее всего у представителей «сангвинического» темперамента, зависящих, по крайней мере частично, от Венеры. Но горячие и сухие гуморы, проистекающие, например, от сгорания

[289] L. Babb, *The Elizabethan Malady*... p. 74.
[290] R. Burton, *The Anatomy*... I, p. 120.
[291] *Ibid*., II, p. 70, p. R. Simon, *Robert Burton*... p. 164–165.
[292] L. Babb, *The Elizabethan Malady*... p. 76–101.
[293] У. Шекспир, *Полное собрание сочинений в 8 тт.*, т. 2, М., 1958, с. 33 (пер. А. Курошевой).
[294] R. Burton, *The Anatomy*... I, p. 305–333 (*miseries of scholars*).
[295] *Ibid*., III, p. 310–311.
[296] L. Babb, *The Elizabethan Malady*... p. 157.



черной желчи в селезенке, также способны вызывать эротические порывы. Жак Ферран в своем труде, посвященном «любовной болезни» (1612), учит, что бывают продукты «горячие, возбуждающие, пучащие живот и меланхолические»[297];

е) Наконец, «религиозные меланхолики», удостоившиеся специального раздела в сочинении Бёртона. К сфере религиозной меланхолии относятся все случаи, когда причины болезни или ее проявления — а возможно, то и другое сразу — связаны с религией. Она проявляется в неумеренной склонности к покаянию и умерщвлению плоти, видениях, преувеличенном страхе Божьего суда и т. д.

Объем и успех книги Бёртона и количество ученых трудов, посвященных меланхолии[298], бесспорно доказывают, что в те годы она была в моде, но это было нечто большее, чем мода. Склонность к грусти в среде образованных людей не была одной только позой. Ее питала философия неоплатонизма, которая, подобно монастырскому *contemptus mundi*, последовательно умаляла значимость реального мира и грезила об очищенной вселенной. В самом сердце «Teologia platonica»[298a] Фичино находим следующее характерное высказывание (включенное в параграф, посвященный воздействию «черной желчи» на разум):

Всё то время, что сей возвышенный дух [наш дух] живет в низком теле, наш разум, так сказать, постоянно раскачиваемый то влево, то вправо, то вверх, то вниз вечным беспокойством, непрерывно спит и бредит, так что все поступки, все деяния и страсти смертных — не что иное, как головокружение больного, грезы спящего и бред сумасшедшего. Поистине прав был Эврипид, когда назвал нашу жизнь «сном тени»[299].

Вообще, может ли быть поверхностным ощущение ужаса перед бегом времени, объединяющее пляски и триумфы Смерти, лучшие стихотворения Ронсара и многие сонеты Шекспира.

По черточкам морщин в стекле правдивом
Мы все ведем своим утратам счет.
А в шорохе часов неторопливом
Украдкой время к вечности течет[299a].

Эти несколько строк из 77 сонета Шекспира приведены здесь лишь как напоминание о том, что и многие другие творения великого драматурга проникнуты тем же настроением[300].

Меланхолия, свойственная тому времени, становится более понятной, если объяснять ее через ее составляющие. Бессилие перед пролетающим временем, вездесущая смерть, мир, опрокинутый вверх дном, враждебность Судьбы, тирания звезд и т. д. — множество факторов, дающих ей пищу и подводящих нас к странному выводу, сделанному столь многими от Фичино до Кальдерона: жизнь есть сон. Магистрат Пьер де Ланкр, бывший одновременно гуманистом и демонологом, с впечатляющей лаконичностью выразил то головокружение и замешательство, которое

[297] J. Ferrand, *De la maladie d'amour, ou mélancholie érotique*, 1612. Жак Ферран был врачом в Ажене.
[298] R. Burton, *The Anatomy...* III, p. 311–432.
[298a] «Платоническое богословие».
[299] M. Ficin, *Théologie platonicienne*, 3 vol. Paris, 1964–1970: II, p. 272–273 (livre XIV, ch. VII).
[299a] У. Шекспир, *Полное собрание сочинений в 8 тт.*, т. 8, М., 1960, с. 465 (пер. С. Маршака).
[300] Особенно сонеты 12, 15, 16, 19, 56, 60, 63–65, 73, 74, 76. Ср. также в «Обесчещенной Лукреции» обвинения против Времени и Случая.

он испытывал перед тленностью людей и вещей: «Прошлое — сон, будущее — туман, настоящее — порыв ветра»[301]; он видел, как «жестокий ветер непостоянства» обрывает «листья, цветы и плоды с дерев человечества»[302].

Целой книги не хватит, чтобы собрать воедино все свидетельства подлинной тяги к унынию европейской элиты эпохи Возрождения. Дюрер с неслыханной дерзостью изобразил самого себя в виде бичуемого и истязаемого Христа, «страждущего человека» (1522)[303]. Дю Белле, сложивший душераздирающую «Жалобу отчаявшегося», восклицал: «Поистине, я назван должен быть / Несчастий всяких пленным», обвинял «жестокие небеса», приговорившие его родиться «В неодолимой власти / Светила рокового»[304] — конечно же, Сатурна. Тот же романтизм и в суждении Камоэнса, невольного путешественника на Дальний Восток: «Едва покинув гробницу материнского лона и увидев свет, я оказался в роковой власти звезд. Они лишили меня свободы, полагавшейся мне по праву. Тысячу раз жребий указывал мне лучшее, я же, против своей воли, выбирал худшее»[305]. Дикий и неистовый Агриппа д'Обинье провозглашает: «Ищу пустынь, заброшенных утесов, / Глухих лесов, губительных дубрав»[306]. А Матюрен Ренье, едва достигнув тридцатилетия,— впрочем, он не дожил до сорока,— уверял: «Сменились дни мои прекрасные ночами, / И сердце, увядая от печали, / Теперь, увы, могилы только ждет»[307]. Все эти речи, вызывающие жалость к их авторам, предполагали наличие (просвещенной) публики, способной к состраданию и — частично — охваченной восхищением перед меланхолическим темпераментом, уделом избранных душ. Когда Дюрер представил четыре темперамента в образах апостолов, св. Иоанн стал воплощением «меланхолика». На еще более высоком уровне Дюрер и его подражатели (Маркантонио Раймонди) многократно изображали обессиленного, увенчанного терновым венцом Христа, сидящего на камне оперши голову на руку в типично сатурнической позе *pensieroso*[308].

Но это восхищение меланхолией ограничивалось или, скорее, сосуществовало с куда более древним и глубоким недоверием по отношению к не слишком желанному телосложению. Коннотации меланхолии оставались преимущественно негативными. Откроем сборники пословиц XVI века. Там говорится: «Меланхолия делает здорового больным, а больного сводит в могилу»[309]; «Судиться да предаваться меланхолии — хоронить себя заживо», или: «Сторонись меланхолии, тоски и безумия». В «Трактате о явлении духов» (1600) францисканец Ноэль Тайпье без всякого снисхождения говорит о «меланхоликах и... сатурнических безумцах, обдумывающих и измышляющих всяческие химеры»[310]. Конечно, Сатурн — покровитель гениальных людей, но в то же время он был планетой «темного огня», часто отождествлявшейся

[301] P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*, 1607, p. 100.
[302] *Ibid*., p. 42.
[303] Бремен, Кунстхалле. О меланхолии среди лиц образованных см.: J. Bousquet, *La Peinture*... p. 215–224.
[304] J. Du Bellay, *Œuvres poétiques*, IV, Paris, 1934, p. 92, 106.
[305] L. de Camoens, *Obras completas*, Lisbonne, 1946: II, p. 295.
[306] A. d'Aubigné, *Le Printemps, Stances*, I, Genève (без даты).
[307] M. Regnier, *Œuvres complètes*, Paris, 1954, «Poésies spirituelles: stances», p. 221.
[308] Задумавшийся (ит.).
[309] *Recueil de sentences notables, dicts et dictons communs*... Anvers, 1568, n° 46r°; эта инвектива помещена среди множества других предостережений против лени, чванства, судебных тяжб, ненависти, вина и «женского пола».
[310] Руан, 1600. Я пользовался изданием 1616 г. (p. 19–27).



с всепожирающим временем, и оставался в людских глазах пугающим божеством, повинным в неразговорчивости, старости, уродствах и нищете. На рисунке Бальдунга Грина 1516 года, хранящемся в Альбертине (Вена) он предстает худым стариком со спутанными волосами и мизантропическим взглядом, устремленным в неведомую даль. Иконография и астрология по-прежнему изображали его губительные свойства и обделенных счастьем «детей»: нищих, преступников, сельскохозяйственных рабочих, ассенизаторов или чистильщиков выгребных ям. По замечанию Панофского, неоплатоническое Возрождение, «в конце концов приравнявшее сатурническую меланхоличность к гениальности, не смогло поколебать народных верований, видевших в Сатурне самую коварную из планет»[311].

Мы не можем, однако, ограничиться этим утверждением[312]. Ведь Сатурн часто сохранял свои вызывающие тревогу черты и в рамках самой что ни есть ученой культуры. Мрачный старик, калека с деревянной ногой, его часто изображали оскопляемым Юпитером и/или пожирающим ребенка — таковы сцены, нарисованные Мартеном ван Хемскерком («Меланхолики»), а вслед за ним — Рубенсом и Гойей[313]. Одна из гравюр работавшего в Риме художника Хемскерка (XVI век) особенно выразительно иллюстрирует двойственность восприятия Сатурна в сознании представителей элиты. Среди «детей» Бога, вооруженного косой Времени и пожирающего детскую ножку, мы видим геометров — и повешенных, землемеров — и увечных[314]. Такой видный немецкий гуманист, как Конрад Цельтис, отверг его неоплатоническую реабилитацию. Сам рожденный под знаком Сатурна, он жаловался на планету, «принесшую ему столько огорчений», неизменно считал ее источником несчастий, покровителем печальников, земледельцев и монахов, и утверждал, что лишь усердные мольбы могут склонить Сатурн к тому, чтобы оставить в колчане свои «болезнетворные стрелы»[315]. «Меланхолик» (ок. 1600) французского гравера Тома де Лё наделен одновременно чертами молящей о чем-то женщины и человека, забывшегося беспокойным сном, а подпись под гравюрой определяет его как существо «тревожное и мрачное», пребывающее в постоянном страхе. Из его черного носа течет «яростная страсть», порожденная «избытком черной желчи». Даже в Италии, где родилось движение в защиту Сатурна, сохранялось недоверие к планете, способной производить на свет гениев, лишь если ее «яд» разбавлялся влияниями других светил[316]; живописцы итальянизирующего стиля не упускали случая подчеркнуть этот угрожающий диагноз. Гравюра Леона Давэна с рисунка Джулио Романо представляет Меланхолию в виде плачущей юной девушки. На другой гравюре, выполненной Жаком Андруэ дю Серсо с рисунка Гильельмо Порты по прозвищу Сальвиати, она изображена погруженной в болезненную

[311] E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, p. 113.
[312] Изменение позиции см.: R. Klibansky... *Saturn*... p. 277–279 (эта работа писалась при участии Э. Панофского).
[313] E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, p. 115.
[314] Репродукцию см.: R. Klibansky... *Saturn*... fig. 52.
[315] Ср.: *Ibid.*; Conrad Celtis, *Libri amorum*. Nuremberg, 1502, f° IX verso et recto.
[316] R. Klibansky... *Saturn*... p. 278.

задумчивость женщиной, под фигурой которой можно прочитать следующую подпись: «Я призываю тебя остерегаться ее [Меланхолии], если ты хочешь, чтобы твоя жизнь была радостной»[317].

Подозрительное отношение к меланхолии объясняется, помимо прочего, нередким для той эпохи смешением порока и болезни. В глазах моралистов — в ту пору весьма многочисленных,— разум и страсти противопоставлялись. Шаррон в трактате «О мудрости» рассматривает уныние в одном ряду с завистью, жестокостью и страхом. Он клеймит его как «трусливую, низкую и подлую страсть», «покрывающую лицо бледностью... иссушающую кости... пропитывающую нашу жизнь желчью и отравляющую все наши дела». Он доходит до того, что называет его «самой пагубной, вредоносной и неправедной страстью». Следует научиться «ненавидеть и всеми силами избегать ее»[318]. Лемний, врач по профессии, тем не менее считает меланхолию одним из наказаний, которые Господь насылает на отпавших от него еретиков[319].

Поистине фатальное невезение: меланхолия во многом унаследовала обвинения монастырской литературы в адрес уныния (ацедии)[320] — душевной «потери голоса», духовного оцепенения, подстерегающего в первую очередь аскетов, но — расширительно — и всякого христианина, утратившего мужество в многотрудной битве за спасение. На всем протяжении Средних веков богословские определения ацедии совпадали с медицинскими описаниями меланхолии. Теодульф Орлеанский, современник Карла Великого, писал о *Tristitia*[320a]: «Она изнурена то сном, то давящей тишиной. Она храпит на ходу и бормочет, когда молчит... Она спит с открытыми глазами. Она молчалива, но воображает, будто много говорит», и т. д.[321] Гуго Сен-Викторский считал спутниками Печали «отчаяние, озлобленность, оцепенелость, страх, уныние, жалобы, малодушие», причем «озлобленность» определяется как «упадок и утрата сил душевных и телесных, порождаемая черной желчью или крайней леностью»[322]. Таким образом, печаль связана и с ленью, и с меланхолией, что и доказывают строки песни VII «Ада»: *accidiosi*[322a], которые были «скучны» вместо того, чтобы жить, «солнцу веселясь», теперь навеки «втиснуты в грязь»[323]. Лень предрасполагает к меланхолии. «Все лентяи грузны и меланхоличны», читаем мы в «Романе о Мандеви»[324]. В 1489 году кармелит Баттиста Спаньюоли по прозвищу Мантуанец сложил стихотворение под названием «Речь о невзгодах времени», содержащее впечатляющее изображение «чудовища» по имени «Лень»:

А вот и мать всех забот, неспособная ни на какую деятельность, негодная ни к какой службе: это Лень, вскормленная вместе с подругами Мегеры, сведущая в апатии и управляющая неврастенией (*luctus*). Усевшись на отшибе, устремив глаза в землю, мрачно нахмурив брови, мертвенно-блед-

[317] Репродукции этих гравюр находятся в кабинете эстампов Национальной библиотеки.
[318] P. Charron, *De la Sagesse*, I, ch. XXXI, III, ch. XXXIX (*Choix de moralistes français*, Paris, 1836, p. 59–61, 284–285).
[319] L. Lemne, *De Habitu et constitutions corporis*, Anvers, 1561. Я пользовался итальянским переводом: *Della complessione del corpo humano*, Venise, 1564, p. 115.
[320] См. ниже, с. 305–318.
[320a] Печаль (лат.).
[321] Текст см.: C. Pascal, *Poesia latina medievale*, Catane, 1907, p. 120. Ср. R. Kliblansky... *Saturn*... p. 78.
[322] *Patr. Lat.* CLXXVI, col. 1000ff. R. Klibansky... *Ibid*.
[322a] Унылые.
[323] Данте Алигьери, *Божественная комедия*, с. 44. «Ад», песнь 7, ст. 115–124.
[324] J. Dupin (1302–1374), *Le Roman de Mandevie ou les mélancolies sur la condition de l'homme*, ch. XXIX (о лентяях). B. N. ms $Y_2$761 in-4°.



ная, со спутанными волосами, она почесывает крючковатым ногтем кишащую вшами голову. У нее грязное лицо, перепачканные руки, влажная от слюны отвратительная борода, а из носа беспрерывно текут сопли. У нее рахитичный вид: сутулая спина и впалая грудь; исхудалое тело заканчивается похожим на бурдюк брюхом, как будто она страдает водянкой; тонкие ноги, выступающие колени, распухшие ступни, замедляющие ее походку, и суставы, истерзанные жестокой подагрой...[325]

Разумеется, это «чудище» опасно, ибо оно порождает парализующую печаль. Это трагическое описание мучимой одиночеством Лени, сидящей «устремив глаза в землю, мрачно нахмурив брови», отсылает к иконографии Меланхолии. И наоборот, разнообразные календари и гравюры конца XV–начала XVI века, в первую очередь немецкие, изображают «меланхолический темперамент» в виде женщины, бросившей прясть, или мужчины, уснувшего за столом, положив голову на руки[326].

Действительно, тогдашняя наука не забыла представить подтверждения, по крайней мере частичные, идее о том, что ацедия и меланхолия частично совпадают. Лоран Жубер полагал, что Луна (в принципе отвечающая за флегматический темперамент) порождает бессильную злобу и «особую разновидность безумия, именуемую меланхолией»[327]. Бёртон подводит итоги развернувшейся по этому поводу дискуссии, перечисляя целый ряд авторов, начиная с Галена, которые исключают возможность того, чтобы флегма порождала «меланхолическую субстанцию», а также множество других (Кардано, Меланхтон и т. д.), придерживающихся противоположного мнения. Так, Меланхтон называет тягостную, животную разновидность меланхолии, порождаемую вырождением флегмы, «ослизмом» (*asinia*). Как известно, в Средние века осел постоянно использовался в качестве символа лени[328]. В этом качестве он фигурирует в «Иконологии» Чезаре Рипы[329]. Вероятно, и Лемний имел в виду осла, когда описывал «холодную меланхолию», поражающую «людей того сорта, которые... подходят медленным шагом... с жалобным видом... опустив голову»[330]. Что до Бёртона, то он, вслед за Меланхтоном[331], полагал, что избыток сна губителен для меланхоликов:

Во многих случаях той флегматической, животной, холодной и ленивой меланхолии, о которой говорит Меланхтон и при которой больной мечтает только о воде и без конца вздыхает, сон может оказаться более вреден, нежели полезен. Если ее слишком много, она отяжеляет дух и чувства, наполняет голову вязкими гуморами, вызывает испарения, ревматизмы и большое скопление экскрементов в мозгу и в других частях тела[332].

Дневной сон на слишком полный желудок, добавляет Бёртон, может вызвать «кошмарные сны» и стать причиной тревоги.

Смешение меланхолии и ацедии нашло свое отражение в искусстве и литературе. Было установлено, что многие детали «Melencolia I» Дюрера заимствованы из средневековых изображений ацедии[333], и показано, что художник находился под силь-

[325] *Musae reduces. Anthologie de la poésie latine dans l'Europe de la Renaissance.* 2 vol., Leyde, 1975: I, p. 93–95.
[326] R. Klibansky... *Saturn...* gr. 89–90. О соотношении меланхолии и ацедии см.: B. G. Lyons, *Voices of Melancholy. Studies in literary Treatments of Melancholy in Renaissance England*, Londres, 1971, p. 6, 63, 87–90, 127.
[327] L. Joubert, *Seconde partie des erreurs populaires et propos vulgaires touchant la médecine...* 1578. Издание, которым я пользовался: Lyon, 1601, p. 352–354.
[328] Ср. ниже, с. 321. G. de Tervarent, *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450–1500*, Genève, 2 vol., 1958–1964, I, col. 28–29.
[329] См. изображения «Pigritia».
[330] L. Lemne, *Della complessione...* p. 116.
[331] Он ссылается на «Liber de anima» (1540) Меланхтона (vol. XIII в *Ph. Melanchthonis opera quae supersunt omnia*, Halle, 1834–1840).
[332] R. Burton, *The Anatomy...* I, p. 249.
[333] G. de Tervarent, *Les Enigmes de l'art: l'art savant*, Paris, 1946, p. 13–20. B. G. Lyons, *Voices...* p. 6, 163.

ным влиянием картины Джованни Беллини, на которой *Acedia* предстает в виде задумавшейся женщины, сидящей в никем не управляемой лодке. Подобным же образом меланхолик из меланхоликов Гамлет упрекает себя в том, что слишком медлительно — слишком лениво — мстит за отца. Он называет себя «тупым и вялодушным дурнем», который «упуская страсть и время... не свершает... страшный приказ» убитого короля[334].

Как видно, в те времена ацедия и меланхолия часто связывались между собой; это позволяло моралистам добавлять меланхолию к традиционному списку смертных грехов. В результате порок и болезнь оказывались включены в глобальный процесс формирования чувства вины: возникала идея, что Сатана пользуется физической уязвимостью человека, чтобы ввергнуть его в грех. Он просачивается в душу через слабые места организма. Значит, оцепенение и грусть — не что иное, как дьявольские ловушки. Св. Тереза говорит об этом совершенно определенно. Ей известно, что меланхолия — болезнь, «порабощающая» разум, и поэтому «те [из монахинь], которые поражены ею, отвечают за свои чудачества не в большей степени, чем настоящие безумцы». Но ей известно также, что «лукавый использует [этот гумор], чтобы попытаться уловить в свои сети некоторых людей». Он пользуется теми моментами, когда у страдалиц наступает просветление. Это одна из его «коварнейших уловок», «повергающая душу в самую большую опасность, если не считать того случая, когда проблески разума вовсе отсутствуют»[335]. Итак, монахини, искушаемые меланхолией, должны быть как можно больше нагружаемы работой. «Лучшее лекарство — давать им поручения, которые не оставят им времени для мечтаний... Даже в периоды временного выздоровления у них должно быть мало времени для молитв... им также следует поститься реже, чем другим сестрам»[336].

Лютер также усматривал в меланхолии дьявольские козни. В «Застольных речах» мы читаем:

> Всякая печаль, эпидемия и меланхолия идет от Сатаны... Бог же не печалит, не ужасает и не убивает, ибо он — Бог живых. Он послал своего единственного Сына, чтобы мы могли жить для Того, кто умер, чтобы победить Смерть. Поэтому в Писании говорится: «Будьте веселы и исполнитесь доверия»[337].
>
> Справедливо сказали монахи: «Жидкость меланхолическая — вода для купания, приготовленная дьяволом»[338].

К числу дьявольских искушений для неврастеников Лютер относил также дурные и тревожные сны. А в качестве средства от всех форм меланхолии он рекомендовал молитву, религиозные песнопения, но также умеренный и неаскетический образ жизни:

> Пусть тот, кто снедаем грустью, отчаянием или другими горестями, чью душу гложет червь, сначала обратиться к вере с помощью Слова Божия,

[334] У. Шекспир, *Гамлет, принц Датский*, с. 66, 98.
[335] Thérèse d'Avila, *Le Livre des fondations*, p. 46–48.
[336] *Ibid.*, p. 50.
[337] Luther, *Werke* (Weimar): *Tischreden*, I, n° 832.
[338] *Ibid.*, *Tischreden*, I, n° 122.



а потом ест и пьет и ищет общества и беседы людей набожных и истинных христиан[339].

Дьявол пользуется печалью как рычагом, помогающим ему завладеть слабыми душами: именно это утверждает Гамлет, размышляя над явлением покойного короля: «Дух, представший мне, / Быть может, был и дьявол... / и, возможно, / Что, так как я расслаблен и печален,— / А над такой душой он очень мощен, / Меня он в гибель вводит...»[340]. Медицина того времени признает правоту Гамлета. Доктор Лемний вполне определенно связывает болезни с гуморами. Но, поясняет он, «демоны, сиречь воздушные духи, обладающие великими знаниями и пониманием природы вещей... не только помещаются среди гуморов, но и подталкивают человеческий разум ко всякому злу... Так, мы читаем, что Сатана усугубил меланхолию Саула и толкнул его на убийства и предательства и многие весьма несчастные деяния»[341].

Во времена, когда страх перед ведьмами достиг своего апогея, не вызывает удивления, что демонологами была установлена связь между меланхолией и колдовством. Тогда говорили: *In Saturni parte sunt diabolici*[341a]. А. Шатель, цитирующий это выражение, отмечает, что Иероним Босх отнюдь не случайно избрал сцену колдовства для обрамления «Искушения св. Антония» (в Лиссабоне). Ибо св. Антоний воплощал собой «фигуру истинного сатурниста в лоне церкви»[342]; для нас его образ — свидетельство происходившего в то время поглощения ацедии меланхолией, последняя же, в свою очередь, открывала ворота дьяволу. Разумеется, защитники ведьм — Шампье, Вир, Гёдельманн — в согласии с традиционной медициной объясняют, что переизбыток черного гумора наполняет мозг фантастическими видениями, и гнусные дела, в которых несчастные признаются в ходе дознания, зачастую являют собой печальное следствие их болезненного состояния. Но они соглашаются с инквизиторами всех мастей в том, что «дьявол, этот искусный, хитроумный и вкрадчивый враг, охотно искушает женский пол, каковой по причине своей комплекции слишком непостоянен, легковерен, лукав, нетерпелив и меланхоличен, чтобы уметь обуздывать свои страсти». Эта формула принадлежит Виру[343]. Инститорис и Шпренгер, активные и типичные деятели репрессивной машины, были слишком ортодоксальны, чтобы верить, будто звезды повелевают людскими делами «необходимым и достаточным образом». Напротив, они отстаивали свободу воли. Но они также знали, что «различия в строении тела оказывают большое влияние на различие в страстях и движениях души». Так, меланхолики обычно ревнивы[344]; и «если кому-то снится земля, это явный признак склонности к меланхолии»[345]. В таком случае дьявольский умысел заключается в том, чтобы глубже погрузить в пучину этой страсти того, кто

[339] *Ibid.* Ср.: D. Koepplin et T. Falk, *Lukas Cranach*, 2 vol., Bâle-Stuttgart, 1974 (II, p. 292).
[340] У. Шекспир, *Гамлет, принц Датский*, с. 67.
[341] L. Lemne, *Les Secrets miracles*... p. 254–255.
[341a] Одержимые дьяволом находятся под знаком Сатурна (лат.).
[342] A. Chastel, «La Tentation...», p. 146.
[343] J. Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*... Paris, 1885, I, ch. VI, p. 300. Ср.: M. Preaud, «De Melencolia D (la mélancolie diabolique)» в *Cahiers de Fontenay*, n° 9–10 (mars 1978, *Des Mythes*), p. 129.
[344] H. Institoris et J. Sprenger, *Le Marteau*... p. 182.
[345] *Ibid.*, p. 279.

и так ей подвержен и может, двигаясь по проторенной дорожке, оказаться во власти более волнующих сновидений[346].

Значительно позже Гойя, наследовавший многовековой традиции, показал опасность сновидений в гравюре под названием «El sueno de la rason produce monstruos»[346a]: ее герой, задремавший, положив голову на руки, видит во сне дьявольского вида летучих мышей[347]. Меланхолические грезы — дорога в ад: именно это, без сомнения, хотел подчеркнуть Лукас Кранах Старший тремя картинами — 1528, 1532 и 1533 годов,— которые он посвятил Меланхолии и которые единодушно рассматриваются как антигуманистический манифест и ответ лютеранского духа на реабилитацию сатурнического гения, предпринятую Дюрером в «Melencolia I»[348]. В двух из этих произведений Кранаха — 1528 и 1532 годов — особенно много деталей, явно повторяющих гравюру Дюрера: задумавшаяся женщина, шар, инструменты, собака — сатурническое животное,— обнаженные дети. Но здесь они подчеркивают отрицательные стороны меланхолического темперамента. Две (печальных) героини отказываются отведать стоящие перед ними фрукты и напитки; а между тем — как учил Лютер,— чтобы одолеть неврастению, надо есть и пить. Одна выглядит совершенно праздной; другая, в почти бессознательном состоянии, вырезает нечто вроде волшебной палочки. В обеих композициях (как, впрочем, и в третьей) высоко в небе виднеется дьявольская кавалькада, среди участников которой — обнаженные фигуры и козлы. Итак, нет никаких сомнений, что поддавшийся меланхолии подвергает себя смертельному риску. На кону — спасение его души[349].

Несмотря на отсутствие в этом сочинении слова «меланхолический», возникает вопрос, не ставил ли анонимный автор, опубликовавший в 1587 году «Историю доктора Фауста», своей задачей осудить, подобно Кранаху, чрезмерные интеллектуальные претензии сатурнистов, восславленные Фичино и Дюрером. Фауст описывается как «не знающий себе равных в искусстве спора»; он имеет степень доктора богословия. У него «горделивый ум», а люди зовут его «испытателем» (*speculator*). Он также астролог, математик и врач. Что же удивительного, если «возжелал он иметь орлиные крылья, дабы исследовать последние пределы неба и земли»? Разве не «меланхолическое исступление» погубило его, толкнув на сделку с дьяволом?[350] Имеется и дополнительное сходство с прочими сатурнистами: по истечении восьмидесяти лет земных успехов, полученных им по контракту от Мефистофеля, он впадает в мрачное отчаяние: «О безнадежная надежда на то, от чего я должен отказаться»,— восклицает он[351]. Фауст уверен, что уже «слишком поздно», чтобы возвратиться к Богу[352].

Соединение меланхолии и отчаяния было обычным именно в эпоху Возрождения. Высокое Средневековье, под влиянием

[346] *Ibid.*, p. 76.
[346a] Сон разума рождает чудовищ (исп.).
[347] M. Preaud, «De Melencolia...», p. 124.
[348] Cp. D. Koepplin et T. Falk, *Lukas Cranach*, I, p. 269–270, 292, pl. 13, gr. 133. R. Klibansky... *Saturn...* p. 383–386, pl. 128–130.
[349] Все три работы носят название «Меланхолия». Картина 1528 г. находится в коллекции Кроفорда, картина 1532 г. — в Королевском музее Копенгагена, картина 1533 г. — в частной коллекции в Гааге.
[350] *L'Histoire du docteur Faust* (1587). Paris, 1970, p. 72–73.
[351] *Ibid.*, p. 172.
[352] *Ibid.*, p. 160, 179.



«Психомахии» Пруденция, скорее связывало отчаяние и гнев [353]. Однако в XIII–XIV веках эта зависимость хотя и не исчезла, но отошла на второй план перед более психологически правдоподобной связью между *acedia* (или *tristitia*) и *desperatio*. Самоубийство как следствие и проявление нераскаянности — самоубийцы прокляты, потому что они отчаялись получить божественное прощение,— чаще всего преподносилось верующим на примере жалких кончин Иуды и Пилата [354]. И вновь мы видим смешение ацедии и меланхолии, на этот раз в ее крайней форме — стремлении лишить себя жизни. В XVI–XVII веках, желая привести пример крайней меланхолии, ссылались на рассказ Плутарха о «милетских девах, впавших в такую мечтательность, что все они искали любой возможности повеситься, и все усилия помешать им или отвратить их от этого безумия оставались бесплодными» [355].

Несомненная связь между меланхолией и отчаянием отражена в одной из гравюр Дюрера, датируемой примерно 1514–1515 годами. Таким образом, она была создана почти одновременно с «Melencolia I» и весьма далека от восхваления сатурнического гения, свойственного этой последней. Она называется «Отчаявшийся» [356]. На этой гравюре Дюрер противопоставил совершенно здорового человека четырем другим — различного темперамента, но страдающим от переизбытка меланхолического гумора: ведь черная желчь может соединяться со всеми прочими гуморами и портить любой характер, доводя его до патологической крайности. Так, у меланхолика «в квадрате» — по природе и вследствие болезни — потерянное лицо, выступающее из тени подобно маске; «сангвинический» меланхолик от избытка веселости превращается в кривляющегося идиота; «флегматический» меланхолик — обнаженная женщина, спящая глубоким сном; наконец, «холерический» меланхолик в ярости рвет на себе волосы: отсюда название картины.

Переход от меланхолии к отчаянию, по мнению же демонологов, осуществляется посредством «молчаливости». Сатане нередко удается помешать своим попавшим в тюрьму приспешникам говорить и делать признания. При необходимости он жестоко обращается с ними, чтобы заставить их молчать [357]. Трагедия нераскаянности разыгрывается под знаком этого нечеловеческого молчания, которое профессиональные инквизиторы стремятся разрушить [358]. Но если это даже и удается, это еще не означает победы, поскольку, подчеркивают авторы «Молота ведьм», эти прислужницы дьявола

> признавшись под пыткой в своих преступлениях, всеми силами стараются лишить себя жизни путем повешения; такова истина, вытекающая из нашего практического опыта. Поэтому после признания стражники всё время неотступно следили за ними. И если порой, по недосмотру стражников, их всё-таки находили повесившимися на шнурках или на собственном покры-

[353] Ср.: J. Cl. Schmitt, «Le Suicide au Moyen Age» в *Annales E. S. C.*, janvier-fevrier 1976, p. 14–16.
[354] *Ibid.*, p. 16.
[355] Упоминания об этом памятном случае см.: «Lettre d'un médecin anonyme à M. Philibert de La Mane, conseiller au parlement de Dijon» в R. Mandrou, *Possession*... p. 212; Montaigne, *Essais*, II, ch. III: I, p. 424; R. Burton, *The Anatomy*... I, p. 439.
[356] Ср.: E. Panofsky, *The Life... of Dürer*, p. 194–195, gr. 242.
[357] Ср., например: R. Mandrou, *Possession*... p. 119.
[358] Ср.: H. Institoris et J. Sprenger, *Le Marteau*... p. 577–581.

вале, [мы знаем], что таков был умысел врага, чтобы они не получили прощения вследствие покаяния и святого причастия[359].

Итак, для демонологов и — шире — вообще для служителей церкви предсмертное покаяние и беспросветное отчаяние, ведущее к самоубийству, полностью исключают друг друга. Перед нами — наиболее драматическое следствие меланхолии: отказ от признания своих грехов, влекущий за собой отказ от Бога и «человекоубийство души» (по выражению св. Августина, повторенному Бёртоном[360]). Последний, подобно большинству своих современников, также рассматривает физический недуг вкупе с моральным. Вслед за св. Григорием он уверяет, что дьявол искушает каждого в зависимости от темперамента: если кто-то наделен веселым нравом, он будет подталкивать его к разврату. Если же кто «задумчив и печален», враг постарается привести его «к смерти от отчаяния». В этом случае меланхолический гумор оказывается «дьявольской жидкостью» — классическое сравнение, которое Бёртон, англиканский священник, использует на свой лад[361]. Он также говорит, что

«черный гнев» — удобное средство, приманка, [которой пользуется дьявол], чтобы завлечь меланхоликов, так что многие авторы считают меланхолию основной причиной и одним из симптомов отчаяния. Ибо люди желчные по причине дурных особенностей своего темперамента особенно склонны к подозрительности, страху, огорчению и заблуждениям, они придают слишком большое значение своему больному воображению и своим необоснованным опасениям.

Конечно, утверждает вслед за другими авторитетами Бёртон, «меланхолия и отчаяние хотя и связаны между собой, вовсе не всегда встречаются вместе». Но при этом меланхолия и сама по себе во многих случаях может быть «достаточной причиной нравственных терзаний». Из-за нее души чересчур тревожные начинают сомневаться в божественном прощении и даже задаваться вопросом, а существует ли Бог. Постоянные размышления о Последних Вещах и вечном адском пламени в конце концов могут смутить дух. Меланхолия и ацедия вновь смыкаются. Неумеренное воздержание от пищи, продолжительное одиночество, напряженные размышления о загробном мире могут привести к губительному головокружению. Здесь Бёртон задается вопросом о том, все ли самоубийцы будут, подобно Иуде и Пилату, осуждены на вечные муки. Его ответ оказывается довольно замысловатым, но в конечном счете обнадеживающим: тем, кто умер столь злонамеренно и столь быстро, что не успел попросить прощения, «надлежит опасаться худшего»; что же до тех, кто умирал в течение некоторого времени, то милосердие обязывает надеяться, что у них было время покаяться. И наконец, ежели кто лишил себя жизни «по безумию или меланхолии... учитывая, что он совершил это дело не столько по своей воле, сколько под воз-

[359] *Ibid*., p. 23.
[360] R. Burton, *The Anatomy*... III, p. 394.
[361] См. об этом: *Ibid*., p. 395–397.



действием болезни, мы должны трактовать это в благоприятном для него смысле, подобно туркам, которые верят, что все дураки и умалишенные попадают прямиком в рай»[362]. Удивительный финальный выверт, отражающий порожденный медициной прогресс в представлениях о «смягчающих обстоятельствах», в тексте, изначально призванном способствовать формированию чувства вины.

Вопросы и сомнения Бёртона принадлежат времени, живо интересовавшемуся проблемой самоубийства. Монтень посвятил целую главу «Опытов» (кн. II, гл. III, «Обычай острова Кеи») склонности «ненавидеть и презирать самого себя... тому особому недугу, не встречающемуся ни у какого другого создания», а также «безрассудным и взбалмошным порывам, толкающим на самоубийство не только отдельных людей, а целые народы»[362a] (намек на милетских дев). Естественно задаться вопросом, действительно ли в эпоху Возрождения самоубийства совершались чаще, чем в прежние времена. По-видимому, именно так думал Эразм. «Если сегодня мы видим столько людей, поднимающих на себя руку,— писал он в диалоге „Funus"[362b],— что произошло бы, если бы в смерти не было ничего ужасного?»[363] В Германии XVI века неоднократно вспыхивали локальные эпидемии самоубийств[364]. Но имеющиеся на этот счет свидетельства слишком субъективны, чтобы на их основании можно было делать достоверные выводы. Серьезная статистика, которая могла бы внести ясность, для этого периода отсутствует и, без сомнения, никогда не появится[365]. Учитывая религиозные запреты и публичные наказания, которым подвергались тела самоубийц, можно думать, что добровольный уход из жизни встречался исключительно редко. Весьма смелые подсчеты, основанные на лондонских «Списках умерших» (1629–1660), дают 0,1% самоубийц от общего числа смертных случаев (против 11,3% в Англии в 1958 году)[366]. Само слово «самоубийство», первоначально употреблявшееся в латинских сочинениях законников, появляется во французском языке только в 1734 году[367]. В то же время всё говорит за то, что Возрождение интересовалось проблемой самоубийства гораздо больше, нежели Средневековье.

Исследование лексики одного из сборников *exempla*, «Alphabetum narrationum»[367a] (составлен примерно в 1308–1310 годах), предпринятое Жаком Ле Гоффом и его сотрудниками, показало, что *desesperacio*[367b] не слишком волновало тогдашних проповедников[368]. Это слово встречается лишь в одиннадцати *exempla* и занимает (вместе со многими другими) только 28-ю позицию, тогда как первые десять мест с точки зрения частоты встречаемости занимают следующие слова: *Demon* (дьявол; 77 *exempla*), *Mulier* (женщина; 64), *Mors* (смерть; 49), *Temptacio* (искушение; 41), *Deceptio* (обман; 38), *Timor* (страх; 35), *Prelatus* или

[362] *Ibid.*, p. 408.
[362a] Монтень, т. I-II, с. 311.
[362b] «Похороны».
[363] Цит. по: R. Mandrou, *Introduction à la France moderne*, Paris, 1961, p. 328. Диалог *Funus* см.: *Opera omnia D. Erasmi*... Amsterdam, 1969ff:: I, 3.
[364] R. Mandrou, *Introduction*... p. 328.
[365] Ср. превосходную статью: J. Cl. Schmitt, «Le Suicide au Moyen Age», p. 5, а также: B. Paulin, *Du Couteau à la plume. Le suicide dans la littérature anglaise de la Renaissance, (1580–1625)*, Lyon, 1977, p. 151–152.
[366] B. Paulin, *Du Couteau*... p. 151.
[367] *Ibid.*, p. 4. A. Bayet, *Le Suicide et la morale*, Paris, 1922, p. 588.
[367a] «Алфавит рассказов».
[367b] Утрата надежды.
[368] B. N. Nlles acq. lat. 730. Я от всей души благодарю Ж. Ле Гоффа, предоставившего мне данные, полученные в ходе этого исследования.

Prelatio (священник, священство; 34), *Contemptus* (презрение; 33), *Oratio* (речь; 33), *Penitencia* (раскаяние; 33). Между тем, *exemplum* был культурным товаром, «производившимся и потреблявшимся в массовом порядке», следовательно, он отражает важнейшие религиозно-моральные темы, внедрявшиеся в культурное сознание.

Напротив, в начале Нового времени отчаяние всерьез привлекает внимание господствующей культуры. Это верно по отношению к литературе, от «Аминты» Тассо до Гамлета (сожалевшего, что христианство запрещает самоубийство), но также и по отношению к «Искусствам доброй кончины», на долю которых с середины XV века по 1530-е годы благодаря книгопечатанию выпал огромный успех[369]. Все они непременно содержат главу, посвященную ожидающей человека в час агонии борьбе с искушением разувериться в божественном прощении. «Ничто не оскорбляет Бога сильнее, чем отчаяние»,— читаем мы в одном из изданий, вероятно, немецком, «Ars moriendi» (ок. 1470 года)[370].

Самоубийство — одно из возможных следствий *desesperacio*. Но у него могут быть и иные мотивы. И мы видим, что в эпоху Возрождения оно оказывается частично реабилитированным. Монтень, написав, что «все бедствия не стоят того, чтобы, желая избежать их, стремиться к смерти», посвятил заключительную часть главы об «Обычае острова Кеи» восхвалению тех, кто добровольно лишил себя жизни в силу величия души[371]. Ведь ими двигала храбрость, а не отчаяние. Это разграничение подтверждается примерами стоического героизма христиан и язычников. В поэме «Обесчещенная Лукреция» Шекспир, солидаризируясь с Монтенем, прославляет ту, что «В грудь беззащитную... вонзает / Зловещий нож, души кончая плен...», так что «удар ножа все узы разрешает / В темнице плоти, имя коей — тлен[372]. Впрочем, в конце XVI–начале XVII века Лукреция была объектом единодушного восхищения образованных европейцев.

В эту эпоху самоубийство действительно вызывало неподдельный интерес. Оноре д'Юрфе в «Письмах о морали» с презрением отзывается о добровольной смерти трусов, но «поступок, который совершил Катон, убив самого себя», он считает «проявлением не жестокости, но храбрости и величия души»[373]. Шаррон вторит Монтеню. Подобно ему, он полагает, что не следует лишать себя жизни «из-за пустяков», но превозносит тех, кто сделал это по причине «важной и основательной... истинной и законной», например, «чтобы не зависеть от снисхождения и милосердия тех, кто нам ненавистен»[374]. Юст Липсий, преисполненный стоицизма, сочиняет трактат «Тразея» (к несчастью, утраченный), посвященный оправданию самоубийств, совершенных храбрецами. Дювержье де Оран — будущий Сен-Сиран,— в качестве подзаголовка своего «Королевского вопрошания»

[369] Ср.: R. Chartier, «Les Ans de mourir, 1450–1600» в *Annales E. S. C.*, janvier-fevrier 1976, p. 51–75.
[370] Ср.: A. Tenenti, *La Vie...* p. 104–105.
[371] Монтень, т. I-II, с. 312, 313–316.
[372] У. Шекспир, *Полное собрание сочинений*, т. 8, М., 1960, с. 421 (пер. Б. Томашевского).
[373] Ed. de 1619, I, p. 145. В этом исследовании я широко пользуюсь работой: B. Paulin, *Du Couteau...*
[374] P. Charron, *De la Sagesse*, II, ch. XI, p. 190.



(1609) дает следующее разъяснение: «В коем показано, при какой крайности, особенно в мирное время, человек может быть обязан спасти жизнь государя ценою собственной жизни». В 1608 году Джон Донн пишет еще более ясный и более пространный трактат о самоубийстве, «Biothanatos», основанный на мнении двухсот с лишним «авторитетов»[375]. В этом трактате он отрицает, что всякое самоубийство порождено отчаянием (к тому же, не всякое отчаяние — грех). Он сравнивает некоторых героических самоубийц с самыми почитаемыми мучениками и учит, что в некоторых случаях человек «сам себе император» перед лицом смерти. «Тот, чья совесть в минуту спокойствия и бесстрастности удостоверяет, что причин сохранять себя более нет, вправе считать, что закона [= запрета лишать себя жизни] также нет более, и он может сделать то, что в ином случае противоречило бы закону»[376].

Театр того времени, особенно в Англии Елизаветы и Якова Стюарта, отражает эти споры. Во-первых, он отводит самоубийству значительное место. В 1580–1600 годах насчитывается столько же пьес, в которых представлено одно или несколько самоубийств, сколько за предыдущие 80 лет XVI века[377]; было установлено также, что с 1580 по 1625 год не менее 116 персонажей успешно убили себя на английской сцене (в том числе 24 в пьесах Шекспира), а еще 107 попытались это сделать (из них 52 у Шекспира)[378]. Из этих 223 удачных и неудачных попыток покончить с собой 90, то есть около 40%, вызывают авторское одобрение (в том числе 25 у Шекспира). Это значит, что они продиктованы любовью, честью или целомудрием. Эта характерная пропорция отражает размышления общества о добровольной смерти, уже не относящейся к разряду запрещенных тем. Однако это утверждение требует ряда оговорок. В абсолютных числах в театре времен Якова I происходит (без учета пьес Шекспира) больше самоубийств, чем в эпоху Елизаветы. Но драматурги-современники Якова были куда более плодовиты, чем елизаветинцы. При этом среднее число самоубийств на одну пьесу и процент удачных попыток на протяжении правления Якова падают; с другой стороны, отчаяние и его разновидности — угрызения совести и разорение — теперь превалируют над другими мотивами: любовью, честью и целомудрием. В более общем плане к этому следует добавить, что сочинение Донна не могло иметь особого влияния при жизни автора, поскольку осталось неопубликованным, а Юст Липсий самолично уничтожил трактат, написанный в защиту законности самоубийства: показательная осторожность.

В конечном счете, добровольная смерть под влиянием отчаяния по-прежнему осуждается. Но, с другой стороны, как в завершение нашего исследования меланхолии не отметить тягу

[375] B. Paulin, *Du Couteau...* p. 106–121. «Biathanatos» — стяжение из «Biaiothanatos» (насильственная смерть).
[376] J. Donne, *Biathanatos*, New York, 1930, p. 47.
[377] B. Paulin, *Du Couteau...* p. 264.
[378] *Ibid.*, p. 565–575.

к самоубийству на исходе Возрождения? Многое объясняет случай Донна. Восхваляя героическую смерть, он в то же время сам подвержен унынию: «Я сам часто испытываю это болезненное влечение,— пишет он в предисловии к „Biothanatos".— Каждый раз, как меня одолевает печаль, я ощущаю, что ключи от моей темницы — у меня в руках, и единственное лекарство, в котором испытывает потребность мое сердце, это мой собственный меч»[379].

Как кажется, литература и особенно театр того времени успешно сыграли в этой сфере роль отдушины или, точнее, катарсиса. Действительно, психиатры показали, что писатель может утолить свою страсть к самоубийству, написав книгу, в которой даст волю этой страсти[380]. Не должен ли несомненный интерес рассматриваемой эпохи к самоубийству послужить историку свидетельством всеобщей грусти — по крайней мере на уровне господствующей культуры,— требующей своего исследования? Речь шла не только о моде, но и о более глубоком «недомогании», об остром разочаровании, соединенном с пессимистическим взглядом на мир. Гарцони, описывая свой «Госпиталь для неизлечимо больных», утверждает: «Перед нами — неисчислимое множество меланхолических безумцев»[381]. Того же мнения был и Бёртон: в предисловии к «Анатомии...» он охотно смешивает медицину и мораль и рисует безжалостную картину вселенной, где всё идет наперекосяк. Следуя Себастиану Бранту, Иерониму Босху и критикам «мира вверх дном», он не колеблясь заявляет, что все мы — меланхолики:

> Кто из нас не сумасшедший? — вопрошает он.— Кто не подвержен меланхолии? Кто не испытывает ее — время от времени или постоянно?.. Кто свободен от власти страстей, тревоги, зависти, неудовлетворенности, страха и горестей?[382]

Злосчастие существует, поскольку существует зло. И то, и другое порождено грехом, а меланхолия — его дочь.

[379] Цит. по: *Ibid.*, p. 119. J. Donne, *Biathanatos*, p. 17–18.
[380] *Ibid.*, p. 592. G. Deshaies, *La Psychologie du suicide*, Paris, 1947, p. 247.
[381] T. Garzoni, *L'Hospital...* p. 31.
[382] R. Burton, *The Anatomy...* I, p. 39–40 (Демокрит к читателю).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ КРАХ ИСКУПЛЕНИЯ?

Глава VI Становление исповеди

ТЕОЛОГИЯ ГРЕХА

[1]Софокл, *Трагедии*, М., 1979, с. 77 (пер. С. Шервинского).
[2]Платон, Сочинения в 3-х тт., т. 1, М., 1968, с. 380, 379. См. также: M. Bouchez, *La Faute*, Paris, Bordas, 1971, p. 85–93.

Пять предшествующих глав подвели нас к важнейшему факту, значение которого обычно недооценивается: в начале Нового времени наша цивилизация явно имела пессимистическую доминанту. Тяга к макабру, чувство, что мир дряхл и делается все хуже, уверенность в том, что человек хрупок и беспомощен,— все это укоренилось в сознании значительной части элиты и наложило заметный отпечаток на культуру эпохи. В глубине этой «меланхолии» таилась горькая убежденность в том, что люди — великие грешники. Это ставит нас перед необходимостью на втором этапе исследования проникнуть в самую суть учения о грехе.

Как и все прочие страхи, бывшие предметом изучения в предшествующей части данного труда, страх перед собой, достигший апогея в Европе в начале Нового времени, имеет долгую историю и объясняется ею. Христианство поставило понятие греха в центр богословия, чего не было в религиозных и философских учениях греко-римской античности. В трагедии «Эдип в Колоне» Софокл вкладывает в уста злосчастного сына и убийцы Лая следующие слова: «...я в своих поступках / Не властен был, свершал их по незнанью... / Но порочен ли я сам, / За зло воздавший злом?.. / Мой путь мне темен был. / И сам я пострадал от них [богов], всё знавших...»[1]. Платон, неоднократно возвращавшийся в своих размышлениях к проблеме вины (диалоги «Горгий», «Менон», трактат «Законы») устами Сократа объясняет, что «никто не хочет зла, если не желает быть жалким и несчастным». Виновен заблуждающийся: «...те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом. Так что те, кто не знает, что такое зло, и принимает его за благо, стремятся, очевидно, к благу»[2]. Аристотель в свою очередь придерживается нечеткого определения свободы и размытой концепции долга; грех для него — это ошибка, оплошность, но не попрание божественного порядка и не оскорбление божества, которое он мыслит безличным.

Напротив, учение стоиков перенесло акцент с человеческих поступков на божественный порядок вещей (чего не было у Ари-

стотеля), и через посредство этого учения (в особенности благодаря трактату Цицерона «Об обязанностях») греческие слова, обозначающие грех (*amartia*, *amartema*; по латыни — *peccatio* и *peccatum*), сделались общеупотребительными. Тем не менее для стоиков Бог, мировая душа,— существо неличное; с другой же стороны, добродетель и порок не имеют степеней, а все проступки одинаковы. Более близки к христианству были мистические верования, процветавшие в греко-римском мире как раз в то время, когда распространялось евангельское учение. Как и Новый Завет, они придавали большое значение греху, запятнанности души и препятствиям к спасению, но при этом ритуальное очищение ставили выше, чем нравственный смысл людских поступков[3]. Напротив, христианство, приняв эстафету у иудаизма, стало смотреть на грех как на противопоставление человеческой воли — воле личного Бога, выражающееся не только в действиях, но также в помыслах и чувствах. Оно создало слова *peccator* (грешник) и *peccatrix* (грешница), которых не было в классической латыни; в новой цивилизации они постепенно приобрели колоссальную значимость.

В Ветхом Завете грех Адама предстает как осознанное неподчинение человека божественному предписанию[4]. Вследствие этого разрыва, ответственность за который всецело падает на людей, грех вошел в мир; отныне им отмечена вся история, и в особенности история Израиля. Этот народ, упрямый и непокорный, поклоняется золотому тельцу, предпочитает мясо манне небесной, то и дело сбивается с путей, предначертанных ему Богом. Целая череда (трое) пророков обличает беззакония Израиля: жестокость, прелюбодеяния, несправедливость, ложь и т. д., «разверзающие пропасть» между ним и Яхве. Пророки открывают израильтянам глаза на масштабы и природу греха, уподобляя его неблагодарности детей по отношению к любящему отцу (Ис. 64:7), неверности — как если бы женщина, имеющая мужа, отдавалась первому встречному, пребывая равнодушной к бесконечной любви своего супруга (Иер. 3:7–12; Иез. 16:23). Они указывают народу Израиля путь обращения: признание своих грехов, раскаяние в них, искупление, вера — так можно загладить свою вину. Пророки возвещают о пришествии Искупителя, распределяющего прощение.

В Новом Завете греху уделено не менее пристальное внимание. Христос Служитель пришел в мир не ради праведников, но ради грешников (Мар. 2:17). Он отпускает грехи, возмущая тем самым фарисеев. Он рассказывает притчу о милосердном отце, который каждый день выходит на дорогу, поджидая возвращения блудного сына (Лук. 15:11 и далее). Евангелист Иоанн говорит, что Христос пришел, чтобы «взять на Себя грех мира» (Иоан. 1:29). Грех же — это отказ от света (Иоан. 3:19–20) и любви (Мат. 7:12).

[3] Обсуждение данного вопроса см.: M. Simon, *La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, Paris-Grenoble, 1972, p. 83–94.

[4] Такую трактовку см.: *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, 1971, col. 932–946; *Dictionnaire de Théologie catholique* (*DTC*), Paris, Letouzey, XII, 1933, col. 140–624.



Дела Сатаны и его прислужников — человекоубийство, ложь (Иоан. 8:44) и ненависть (Иоан. 3:20) — та ненависть, что приведет Сына Божия к смерти (Иоан. 3:37). Однако эта смерть, за которой последовало воскресение, есть победа над «князем мира сего» (Иоан. 12:31; 14:30; 16:33), ибо Христос добровольно принял распятие за наши грехи (1 Иоан. 2:22); он ниспосылает апостолам Святого Духа, чтобы они могли «прощать грехи» (Иоан. 20:22 и сл.).

В текстах апостола Павла учение о грехе приобретает упорядоченный характер: начиная с падения Адама всякий человек, вне зависимости от искупительной жертвы Христа, «продан греху» (Рим. 7:14); он, конечно, способен желать добра, но не в состоянии достичь его (Рим. 7:15–18) и обречен на неизбежную вечную гибель, «конец греха» (Рим. 6:21–23; 7:24). Уже в посланиях Павла мы обнаруживаем те перечни грехов (они, по всей видимости, ведут свое происхождение от подобных списков, существовавших у стоиков), которые заполонят западный мир с изобретением книгопечатания; наиболее тяжкие из них, согласно апостолу язычников,— идолопоклонство, постыдные плотские страсти, социальная несправедливость и в особенности алчность: она представляет собой не что иное, как разновидность идолопоклонства (Рим. 1:23–25; 7:7). Черная краска в этой картине положена столь густо для того, чтобы по контрасту с ней во всем величии и полноте предстала искупительная жертва Христа. Первородный грех и прегрешения каждого делаются составной частью некоего плана спасения, еще одним пунктом которого является оправдание. Там, где преизобиловал грех, возобладала благодать. Падение Адама вызвало к жизни и сделало возможным победу искупления. В вере и крещении человек становится «новой тварью» (2 Кор. 5:17) даже в том случае, если он, облеченный бренной плотью, подпадает порой под власть греха и «повинуется ему в похотях его» (Рим. 6:12). Спасительная смерть Христа проложила путь от плотского состояния к духовному (Рим. 8:32). Он победил и смерть, и грех, открыв человечеству дорогу к вечному спасению.

Еще до того, как появляются писания св. Августина, пафос библейских текстов, сосредоточенных на покаянии, а также трудности и разногласия внутри самой церкви вызывают христиан на непрестанные размышления о грехе; здесь достаточно указать лишь некоторые вехи[5]. Ерма, автор сочинения «Пастырь», созданного в Риме примерно в середине II века, с тревогой рассуждает о множестве заблуждений, обезобразивших лик церкви: это грехи отступников, предателей, лжецов, спорщиков, полухристиан, чьи деяния опровергают веру как таковую. Исполняясь негодованием пророков Израиля, автор обращает к читателям страстный призыв к покаянию. В свою очередь Тертуллиан (†220),

[5] См. также: *DTC*, I, art. «Augustin» (col. 2440–2442); II, 2, art. «Capital» (col. 1688–1692); XII, 1, art. «Péché» (col. 140–624), «Pénitence» (col. 722–1138).

не знающий полутонов ригорист, в двух сочинениях — «De Poenitentia» и «De Pudicitia»[5a] — со всё возрастающим пылом пишет о греховности и необходимости покаяния. При этом во втором трактате, отмеченном влиянием монтанизма, он утверждает, что идолопоклонство, разврат и убийство суть три греха, искупить которые нельзя. Кроме того, в книге «De Spectaculis»[5b] он рассуждает о спасительной битве добродетелей с пороками: Бесстыдство повержено Целомудрием, Предательство истреблено Верой, Жестокость сломлена Милосердием, Гордыня изгнана Смирением[6].

Климент Александрийский (†216) и его ученик Ориген (†252) напоминают склонным к забывчивости христианам о том, что крещение еще не является гарантией добродетельной жизни и что грех есть плод нашей свободы. Начиная с IV века во множестве появляются трактаты о грехе и покаянии — в особенности как ответ новацианам, отрицавшим всякую возможность искупления грехов, совершенных после крещения. Лактанций (†325) в «Божественных установлениях» предлагает жить, постоянно ощущая присутствие того, кто в положенный день станет высшим Судией, а сейчас является неопровержимым свидетелем наших самых сокровенных поступков (Judex et testis idem futurus[6a]). Но в то же время Он — единственный, кто может исцелить нас от похоти. Св. Амвросий (†397) пишет трактат «О покаянии», а св. Иоанн Златоуст посвящает этой теме девять проповедей, в которых подчеркивает неисчерпаемость даруемого Богом прощения. Его испанский современник Пруденций (†415) сочиняет поэму «Психомахия» («Борение душевное»), откуда религиозная иконография Средневековья почерпнет один из своих излюбленных сюжетов — битву добродетелей и пороков[7].

Вот как сражаются Непорочность и Похоть:

...дева Непорочность... появляется на поросшей травой равнине; сверкают ее великолепные доспехи. Похоть, детище Содома, вооружившись факелами, нападает на нее и тычет ей в лицо сосновые головни, обмазанные смолой и горящей серой... Но дева, не убоявшись яростной фурии, поражает камнями руки и огненные стрелы сего зловещего отродья... [Обезоружив распутницу], Непорочность приставляет ей к горлу меч и пронзает ее...

Пруденций рисует Гордыню в образе стремительно мчащегося всадника, который нагло издевается над сохраняющими невозмутимость добродетелями. Но Обман вырыл на поле битвы яму-западню, куда внезапно падают и лошадь, и седок. Смирению остается лишь взять из рук у Надежды меч и отсечь Гордыне голову[8]. Отталкиваясь от текста Пруденция, скульпторы романской и готической эпох с жаром и силой воплотят эти аллегорические поединки между Добром и Злом[9].

Наука о грехе обретает новый масштаб с появлением св. Августина: отныне он будет безраздельно царить на этом бескрай-

[5a] «О покаянии», «О стыдливости».
[5b] «О зрелищах».
[6] *De Spectaculis*, ch. XXXIX (*Patr. Lat.* I, col. 735).
[6a] Судия, а равно и будущий свидетель (лат.).
[7] E. Male, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, 1958, p. 99–102.
[8] Prudence, *Psychomachie*, Coll. Budé, 15^III, 1963, p. 52, 57–61.
[9] См. также: J. Houlet, *Les Combats des vertus et des vices: les psychomachies dans l'art*, Paris, 1969.



нем поле. Христианская теология возьмет на вооружение его знаменитое определение: «Грех есть всякое действие, слово или желание, противоречащее вечному закону»[10]. Грех — это *aversio a Deo* и *conversio ad creaturam*[10a], тогда как покаяние предполагает обратный вектор. Для епископа Гиппонского грех представляет собою одновременно и посягательство на творение Создателя, и несправедливость, вторгающуюся в безусловную власть Бога над миром и человеком. И с той, и с другой стороны получается, что разнузданность греха есть оскорбление Бога.

Целая череда христианских мыслителей от Августина до Лютера и Паскаля, и в их числе св. Григорий (†604), «один из светочей науки о грехе», а также Гуго Сен-Викторский (†1141), Абеляр (†1142), Петр Ломбардский (†1164), отцы Тридентского собора и неосхоластики XVI и XVII веков, без устали трудилась над проблемой греха, уточняла его определение, очерчивала его пределы. Однако приоритет наиболее ясного и широкого размышления об этом предмете принадлежит св. Фоме Аквинскому. Этому посвящена значительная часть его «Суммы теологии»[11]. Целиком отведен той же теме и трактат «De malo»[11a]. Св. Фома проясняет философское понятие греха, в который может впасть каждый человек, не обращающийся к Богу. Он соглашается с мудрецами античности в том, что мы стремимся лишь к благу, подлинному или кажущемуся, но встраивает это положение в христианскую модель. Грех, безусловно, противоречит разуму и его установлениям[12]. Но богословие открывает в грехе более широкое измерение, ибо он противостоит вечному закону, высшей и важнейшей мере человеческих поступков. «Ангельский доктор» вынужден возвратиться к определению св. Августина («Грех есть всякое действие, слово или желание, противоречащее вечному закону») и согласиться с ним[13]. Однако он показывает, что сюда входят и грехи недеяния, когда не исполняется то, что предписано. Ибо «скупец всегда обирает других и не платит долгов, чтобы накопить денег. Точно так же и чревоугодник, потакающий своему обжорству, объедается, постясь лишь в положенные дни»[14]. Следовательно, греховное недеяние — это отрицание, связанное с неверным утверждением. Склонность размышлять над грехом недеяния, отныне определенным ясно и точно, вскоре сделалась отличительной чертой западного сознания, сохраняющейся и поныне. Сверх того, Фома Аквинский уточняет (развивая мысль Петра Ломбардского), что всякое дурное деяние хуже, чем порок, поскольку порок есть лишь наклонность к плохим поступкам, тогда как совершить грех значит перейти от возможности к ее реализации. А такой шаг «ведет к привычке — как к добру, так и к злу»[15]. Даже если оставлять в стороне хаос, вносимый грехом в мир, он омрачает душу грешника: она утрачивает сияние и перестает светиться. Но важнее всего то, что грех — это вызов, брошенный

[10] *Contra Faustum*, l. XXII, ch. 27: *Patr. Lat.* XLII, col. 418.
[10a] Отвращение от Бога, приверженность творению (лат.).
[11] Два тома отведены греху и три — покаянию.
[11a] «О зле».
[12] *Somme théol.* I-II[ae], quest. 71, art. 2.
[13] *Ibid.*, quest. 71, art. 6.
[14] *Ibid.*, quest. 72, art. 6.
[15] *Ibid.*, quest. 71, art. 3.

Богу. Конечно же, он не в силах уронить достоинство Всевышнего, однако причиной тому не желание грешника — он-то как раз хотел бы, будь это возможно, досадить Творцу. Отсюда бесконечность греха. «Все грехи обращены против Бога»[16].

Несмотря на разъяснения, данные Абеляром и Фомой Аквинским, проповеди и изобразительное искусство, как и прежде, нередко пренебрегали оппозицией «грехи — пороки». Зато светила нравственного богословия, на протяжении многих веков стремившиеся подразделить все грехи на категории, выработали несколько различных классификаций: грехи от избытка и грехи от недостатка (деление, восходящее к Аристотелю); грехи плотские и духовные (св. Григорий); грехи помышлением, словом и делом (Тертуллиан, Ориген, св. Киприан; это разграничение впоследствии будет востребовано в трудах св. Альберта Великого, св. Бонавентуры и св. Фомы Аквинского); грехи против Бога, против себя и против ближнего (Петр Ломбардский); и др. Однако все эти разнообразные критерии в конце концов привели к формированию двух больших групп — впрочем, не исключающих более ранних,— которым была суждена долгая жизнь: с одной стороны, перечень тягчайших, то есть смертных грехов, с другой — противопоставление грехов неискупимых, а потому тоже смертных, и простительных прегрешений.

Христианская мысль долгое время колебалась как над смыслом выражения «смертные грехи» (что это такое — тягчайшие грехи или такие грехи, которые служат источником других грехов?), так и над их числом. Послания апостолов Павла и Иоанна Богослова не дают внятного ответа ни на тот, ни на другой вопрос. Первый, следуя книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (10:15), подчеркивает особенную тяжесть «корня всех зол» — сребролюбия (1 Тим. 6:10), которое и есть настоящее «идолослужение» (Кор. 3:5). Второй объединяет «всё, что в мире», в три категории: «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Иоан. 2:16). Зато в доктрине ранней церкви (к примеру, в «Дидахе» — «Учении двенадцати апостолов» — и в сочинениях Тертуллиана) мы находим перечень грехов, отпущения которых можно было достичь только посредством принародного покаяния: идолопоклонство, богохульство, убийство, прелюбодеяние, разврат, лжесвидетельство и обман[17]. Позднее Ориген исчисляет многочисленные дурные наклонности, являющиеся источником грехов, причем к каждой из них приставлен в качестве надзирателя особый бес. В то же время он сохраняет наименование «смертных грехов» за отдельными особо тяжкими умственными прегрешениями — такими, как ересь[18]. Евагрий Понтийский (†399), обитатель египетской пустыни, уточняет определения грехов и их перечень. Так, он насчитывает восемь «духов лукавства» или «родовых мыслей», порождающих соответственно чревоугодие,

[16] *Ibid.*, quest. 72, art. 4.
[17] *Didachê* в Fr. Quéré, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1980, p. 93–95. *Adv. Marcionem*, I. IV, ch. 9 (*Patr. Lat.* II, col. 375). Выше отмечалось, что на склоне лет Тертуллиан считал идолопоклонничество, распутство и убийство неискупимыми грехами.
[18] *In Levit.*, VII, 10, 11 (*Patr. Gr.* XI, col. 502[B]–506[A]).



блуд, корыстолюбие (avaritia), уныние, гнев, разочарование, или «ацедию» (то есть отчаяние, небрежение), тщеславие и гордыню[19]. Эта классификация претендует на установление иерархии. Она указывает, в каком порядке следует сражаться с дурными наклонностями, если исходить из того, что каждая последующая сопротивляется стремлению человека преодолеть ее сильнее, чем предыдущая. С другой стороны, разве не чревоугодие и блуд были теми искушениями, с которыми монах должен был столкнуться в первую очередь? Отметим также, какое значение придается здесь унынию и «ацедии», сообща подстерегающим строго постящихся аскетов. Таким образом, перечень смертных грехов был создан христианами, твердо решившими умереть для мира, и предназначен для употребления преимущественно в этом избранном кругу. Так смотрит на дело Кассиан (†432), предписывающий отшельникам опираться на список Евагрия[20]. Преподобный Иоанн Лествичник († ок. 649), синайский аббат и автор «Лествицы духовной», сократил число смертных грехов до семи, объединив гордыню и тщеславие[21]. Св. Григорий Великий, в свою очередь, ставит гордыню (superbia), «корень всех зол» и «мать пороков», особняком, после чего перечисляет семь смертных грехов: тщеславие, зависть, гнев, уныние, сребролюбие, чревоугодие и разврат[22]. В этом списке впервые появляется зависть. С другой стороны, Григорий Великий придает унынию дополнительный оттенок — духовную леность («torpor circa praecepta», вялость в исполнении предписаний). И наконец, для него существует определенная психологическая связь между грехами, расположенными именно в таком порядке, то есть они образуют своего рода причинно-следственную цепочку. С этих пор разнообразные классификации смертных грехов приобретают в богословии права гражданства. Исидор Севильский (†636) исчисляет те же грехи, что и Григорий Великий (правда, в иной последовательности), отводя такое же место гордыне[23]. Если Алкуин (†804) предпочитает список Евагрия и Кассиана[24], то Петр Ломбардский (†1164) возвращается к перечню Григория Великого[25]; его же принимал за точку отсчета и Фома Аквинский.

В своем каталоге грехов Фома, подобно Иоанну Лествичнику, сливает воедино гордыню и тщеславие, а на место *acedia* ставит *tristitia*. В итоге его список приобретает следующий вид: тщеславие, зависть, гнев, сребролюбие, печаль, чревоугодие и разврат. Аквинат привязывает эти семь обширных категорий греха к целям, преследуемым грешниками: это либо погоня за тем, что кажется благом, но не является им, либо бегство от того, что выглядит как зло, не будучи таковым[26]. Кроме того, он отмежевывается от Григория Великого еще в трех пунктах. Если тот, в точности как Пруденций в «Психомахии», противопоставлял семи смертным грехам семь даров Святого Духа, то св. Фома

[19] См. также: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, IV, 2, col. 178. Об истории семи смертных грехов см.: O. Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, Munich, 1893, M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan Univ. Press, 1952. См. также работы М. Венсан-Касси.

[20] *De Coenobium institutis*, I, IV, ch. 1 (*Patr. Lat.* XLIX, col. 202ff). *Collatio*, V, ch. 10 (*Patr. Lat.*, *Ibid.*, col. 621ff).

[21] *Scala paradisi*, XXII (*Patr. Gr.*, LXXXVIII, col. 948ff).

[22] *Moratium Libri*, I. XXXI, ch. 45 (*Patr. Lat.* LXXVI, col. 620ff).

[23] *Differentiarum*... I. II, n. 161ff (*Patr. Lat.* LXXXIII, col. 95–98).

[24] *Liber de virtutibus et vitiis*, ch. XXVIIff (*Patr. Lat.* CI, col. 632ff).

[25] *Sententiarum libri quatuor*, I. II, dist. XLII (*Patr. Lat.* CXCII, col. 753–754).

[26] *Somme théol.*, I[a]–II[ae], quest. 84, art. 4.

не придерживается этой оппозиции, поскольку человек согрешает не потому, что отворачивается от добродетели, но потому, что прилепляется душой к какому-либо скоропреходящему благу[27]. С другой стороны, хотя в его перечне грехи и стоят в той же последовательности, что и у Григория Великого, он все же отвергает логику перехода от одного из них к следующему[28]. И наконец, для Григория Великого «смертный грех» означает «наиболее тяжкий», в то время как для Фомы Аквинского эти семь грехов заслуживают наименования смертных прежде всего потому, что каждый из них является корнем и предводителем, главой (caput) других грехов, с неизбежностью вытекающих из него[29].

Итак, при жизни Фомы Аквинского и в основном благодаря ему семь смертных грехов были определены окончательно. Вовсе не удивительно, что Средневековье остановило свой выбор именно на этом числе с его символичностью. Григорий Великий противопоставлял семь грехов семи дарам Святого Духа и сравнивал их с семью народами Ханаанскими[30]. Вслед за ним Гуго Сен-Викторский пояснял, что семь — число человеческое по преимуществу, поскольку оно слагается из четырех (числа тела) и трех (числа души). Самая жизнь человека разделяется на семь возрастов, каждому из коих присуща своя добродетель. Семь добродетелей сражаются с семью грехами; в этой борьбе участвуют и семь прошений молитвы «Отче наш», и семь таинств, перечень которых окончательно складывается в XII веке[31]. С этого времени в духовной литературе Средних веков число семь, наделенное магическими свойствами, будет использоваться на все возможные лады. Появятся семь дел милосердия, семь покаянных псалмов, семь канонических часов, семь орудий духовной брани, семь знаков рождения Христа и т. д. Некоторые авторы будут писать о том, что кровь Господня, струясь из семи ран, смывает семь смертных грехов. На одной ксилографии XIV столетия изображен Христос Распятый, кровь которого заливает семерых человечков, разместившихся вокруг креста и символизирующих семь смертных грехов. В том же духе написана и одна фламандская картина 1460 года, хранящаяся в епископской резиденции в Теруэле. На ней представлена Дева Мария в окружении тех же фигурок: семь смертных грехов стираются семью скорбями Богоматери[32].

Несмотря на популярность, сужденную этому магическому числу, скульпторы романской и даже готической (по крайней мере до XIII века включительно) эпох в изображении грехов и добродетелей придерживаются принципа парности. Число добродетелей (это молодые женщины, вооруженные копьями и щитами; они угрожают противостоящим им грехам или повергают их наземь), в романский период не превышающее восьми, в рельефах Страсбургского собора достигает десяти, а в декорах соборов Па-

[27] *Ibid.*, quest. 71, art. 4; quest. 73, art. 1.
[28] *Ibid.*, quest. 72, art. 7.
[29] *Ibid.*, quest. 75, art. 4 и в особенности quest. 84, art. 4. *De Malo*, quest. 8–15.
[30] *Homiliarum in Ezechielem*, libr. I (*Patr. Lat.* LXXVI, col. 930).
[31] *Expositio moralis in Abdiam* (*Patr. Lat.* CLXXV, col. 400).
[32] M. Vincent-Cassy, *L'Envie en France du XIII[e] au XV[e] siècle*, ms. dact. Paris-V, 1974, p. 37–39. См. другую работу этой исследовательницы: «L'Envie au Moyen Age» в *Annales E. S. C.* mars-avril 1980, p. 253–271. E. Male, *L'Art religieux en France aux XIII[e] siècle*, p. 44; Idem, *L'Art religieux à la fin du Moyen Age*, p. 103.



рижской Богоматери и Амьенского — двенадцати. Таким образом художники соблюдали симметрию[33]. Но со временем изобразительное искусство, как и литература, стало всё больше тяготеть к числу семь: это касалось и добродетелей, и грехов, что указывает на всё возрастающую значимость схоластических построений. Если круги сумрачной воронки ада Данте располагает, не придерживаясь указаний Фомы Аквинского (впрочем, первоначальный замысел поэта этого, вероятно, не исключал), то семь ступеней чистилища соответствуют семи смертным грехам в порядке убывания их тяжести по мере восхождения к небесам.

Св. Фома размышлял также и о наказании, полагающемся за грех:

Всё, что восстает против порядка вещей, должно ожидать неминуемого подавления, исходящего от самого порядка и совершаемого тем, кто является его главою. [Однако] природа человеческая подчинена, во-первых, рассудку, во-вторых — тем, кто обладает внешней властью над духовным и временным, и в-третьих — тому, кто правит мирозданием. [Грех нарушает каждый из этих порядков.] Отсюда тройное наказание, которое навлекает на себя согрешающий: одно настигает его в нем самом — это угрызения совести; другое приходит от людей и третье — от Бога[34].

Согласно этой концепции, кара — не исправление совершенного греха (для этого существует покаяние), но его уравновешивание. Наказание восстанавливает порядок, пошатнувшийся под воздействием беспорядка. Божественная справедливость полагает возмездие необходимым: для грешника оно является тем же, чем воздаяние за заслуги — для человека добродетельного. В этом отношении Фома Аквинский вторит св. Августину, хотя и выражает свою мысль более сдержанно, нежели епископ Гиппонский, написавший в сочинении «De libero arbitrio»[34a] следующие грозные слова: «Дабы красота вселенной не была запятнана, надо, чтобы позор греха никогда не оставался без красоты возмездия»[35]. Об этой формуле позднее вспомнили сочинители «Молота ведьм»[36]. Таким образом, грешник оказывается в долгу перед Богом, а всякое прегрешение неизбежно влечет за собой кару (reatus poenae)[37]. Но может ли наказание не соответствовать тяжести проступка? Этот вопрос, на протяжении столетий возникавший снова и снова, привел к делению грехов на две большие категории, речь о которых уже шла выше: на смертные грехи и простительные прегрешения (следует отметить, что у ряда авторов между грехами тягчайшими [péchés capitaux] и неискупимыми [péchés mortels] стоит знак равенства).

Писание не дает никаких оснований для разделения грехов на смертные и простительные, если не считать весьма неясного пассажа из послания евангелиста Иоанна: «Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти, то пусть молится, и Бог даст ему жизнь, то есть согрешающему грехом не к смерти.

[33] J. Houlet, *Les Combats*… p. 14, 18, 44, 53, 57–58, 61, 69.
[34] *Somme théol.*, 1a–2ae, quest. 87, art. 1.
[34a] «О свободе воли».
[35] *De Libero arbitrio*, III, ch. 15, 44 (*Patr. Lat.* XXXII, col. 1293).
[36] H. Institoris et J. Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, Paris, 1973, p. 260.
[37] *Somme théol.*, 1a–2ae, quest. 87, целиком посвященный данной теме.

Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился. Всякая неправда есть грех; но есть грех не к смерти» (1 Иоан. 5:16–17). Отождествлял ли апостол грех против Святого Духа (ср.: Мат. 12:31) и грех, ведущий к смерти? Такое толкование возможно. Как бы то ни было, в первые столетия существования христианства определяются две разновидности прегрешений — в зависимости от того, какого именно отпущения они требуют, однако граница между ними по-разному проводится у разных авторов (Тертуллиан, Ориген и др.) и в различных обрядах покаяния: какие грехи могут быть прощены только Богом, а какие — церковью? Требуют ли они принародного покаяния и вмешательства церкви, которая после этого вновь введет согрешившего в сообщество верных? Должна или не должна церковь откладывать их отпущение до смертного часа грешника? [38]

Конец этим колебаниям положил св. Августин, столь убедительно прояснивший разницу между простительными и смертными грехами, что его суждение оказалось определяющим для всего последующего богословия. Первые (crimina levia, quotidiana, veniala [38a]), говорит он, не лишают душу жизни, и она не разлучается с Богом. Совершающие их излишне привязаны к миру сему и грешат не против Бога, но вне Его. Следовательно, эти грехи не влекут за собой проклятия, их можно искупить молитвой, постом и делами милосердия. Зато вторые (crimina letalia, mortifera [38b]) изгоняют благодать и несовместимы с ней; они отнимают у грешника право на небеса, приобретенное в таинстве крещения, и их может отпускать только церковь силой ключей, врученных апостолу Петру. Итак, с этого времени устанавливается предельно четкое различие между двумя разновидностями грехов: одни обрекают душу на вечные муки в аду, другие — нет [39].

Однако вопрос о природе простительных прегрешений продолжает оставаться спорным. Св. Ансельм и Абеляр особенно напряженно размышляли над ним. Большой вклад в его разрешение внес Фома Аквинский: он подтвердил разграничение, введенное св. Августином, и внес в него дополнительную ясность. Всякое сознательное действие, пояснял Аквинат, с необходимостью подчинено некоей конечной цели. Что же касается простительного греха, то он не направлен к дурной цели (в противном случае перед нами был бы смертный грех), но и несводим к цели благой (ибо тогда речь о грехе не шла бы вовсе). Отсюда следует, что простительный грех как бы скользит мимо закона (praeter legem), по большому счету ему не противореча, тогда как смертный грех всецело обращен против закона (simpliciter contra legem). Таким образом, это полновесный грех; в первом же случае мы имеем дело с грехом недовершенным, неполным. Разумеется, простительный грех может тяготеть к грехам смертным, и его объект в любом случае «лишен равновесия», но совершается он не по

[38] См. также: *DTC*, I, art. «Augustin», col. 2440–2442; XII, 1, art. «Péché», col. 225–226.
[38a] Проступки легкие, повседневные, преходящие (лат.).
[38b] Преступления убийственные, смертоносные (лат.).
[39] См. в первую очередь: *Enchiridion*, ch. LXIX–LXXXI (*Patr. Lat.* LX, col. 265); *De Symbolo*, ch. VII, n. 15 (*Ibid.*, col. 636); *De fide et oper.*, ch. XXXVI (*Ibid.*, col. 228); *De Civit.*, XIX, ch. XXVII (*Ibid.*, XLI, col. 657), XXI, ch. XXVI, n. 4 (*Ibid.*, col. 748).



«злому умыслу». Более того, грехи, допущенные непредумышленно, по оплошности, никогда не бывают смертными; ребенок, не достигший сознательного возраста, не творит ни смертных, ни простительных грехов [40]. Начиная от эпохи Средневековья до относительно недавних времен многие католические богословы и моралисты полагали, что проблема нравственного здоровья была исчерпана разделением грехов на две большие категории (смертные и простительные), разработанным Августином и Фомой Аквинским. Тем не менее православный мир вовсе не подозревал об этой проблеме, тогда как латинская церковь придавала ей колоссальное значение, поскольку строго предписывала верующим признаваться на исповеди в совершении всех смертных грехов.

В обратной временной перспективе представляется, что разделение грехов на смертные и простительные окончательно вступило в силу лишь после IV Латеранского собора (1215), обязавшего исповедоваться во всех «смертных грехах». С этих пор в каждом конкретном случае надо было решать, является ли тот или иной грех смертным или же нет.

ФОРМЫ ПОКАЯНИЯ

Достигнув точности в учении о грехе, церковь после продолжительных поисков и проб создала практику исповеди и покаяния. В течение веков друг друга сменили три разновидности покаяния [41]. В ранней церкви признание грехов совершалось кающимся перед епископом, но в какой форме это делалось — неизвестно. По-видимому, исповедь не была публичной, но сам обряд покаяния происходил на глазах у всех. Именно община под эгидой епископа отводила грешнику место среди кающихся (чаще всего — в начале поста), и она же принимала его в свое лоно в четверг Страстной недели. Допущение к покаянию сопровождалось торжественными обрядами. Грешникам на время искупления предоставлялось в храме особое нижнее пространство. Известие о воссоединении их с общиной провозглашалось перед собравшимися членами ее, причем все они стенали, проливали слезы и молились о кающихся. Даже восстановив связь с Богом, бывшие грешники до конца дней оставались связанными рядом запрещений: им не разрешалось вести обычную супружескую жизнь, вступать в брак (как впервые, так и повторно), занимать общественные должности, предъявлять иски в суде, торговать; они не могли получить сан диакона, священника или епископа. Клирики вовсе не имели права на воссоединение с церковью; прочим же оно предоставлялось единственный раз за всю жизнь. Поэтому христиане стремились избежать покаяния и, как правило, прибегали к нему лишь перед смертью. По сути дела, такая система приводила, как замечает К. Фогель, к «вакууму покаяния» и «духовной пустыне».

[40] См. в особенности трактат св. Фомы *De Malo* (quest. 7, art. 1) и *Somme théol.*, 1ª–2ªᵉ, quest. 72, art. 5; quest. 73, art. 8; quest. 74, art. 3, 4, 8, 10; quest. 77, art. 8; quest. 78, art. 2.

[41] Этому вопросу посвящены следующие работы: C. Vogel, *Pécheur et pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1966, *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, 1969, *Les «Libri paenitentiales»*, Tournai, 1978 (обширная библиография), J. Van Laarhoven, «Een Geschiedenis van debiechtvader» в *Tijdschrift voor Theologie*, VII, 1967, p. 375–422, F. Rekkinger, «Die Geschichte der Beichte in Stichwörter» в *Die Anregung*, 1970, cahier n° 3, Z. Herrero, «La Penitencia y sus formas. Examen de su evolucion historica» в *Estudios augustinos*, 1972, p. 38–71, 222–225. Об истории покаяния в целом см.: H. C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphie, 1896, 3 vol.; O. D. Watkins, *A History of Penance*, 2 vol., Londres, 1920; P. Anclaux, *La Théologie du sacrement de pénitence au XIIᵉ siècle*, Paris, 1949; B. Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick*, New York, 1964, названные выше (с. 251) труды О. Цеклера и М. Блумфилда. Укажем также на статью: M. Fr. Berrouard, «La Pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie» в *La Maison-Dieu*, n° 118, 1974, p. 92–130.

В IV–V веках в среде монашествующих постепенно сложился новый тип покаяния и появилась неизвестная доселе фигура — духовный наставник или духовный отец, которому при желании могли довериться отшельники и пустынники. С этого момента христиане вступают на путь исповедания грехов наедине, с глазу на глаз. Вскоре такой тип исповеди получит развитие в кельтских и англо-саксонских монастырях, по всей видимости, никогда не знавших покаяния в том виде, как оно совершалось в первоначальной церкви; благодаря миссионерам, прибывавшим с островов, он, начиная с VII века, мало-помалу привьется в континентальной Европе и охватит практически всё население.

И всё же до середины XII столетия исповедь остается лишь одним из средств искупления грехов; параллельно с ней существуют молитва, милостыня и посты. Новому способу покаяния присущ ряд особенностей. Всякий грешник, будь он клириком или мирянином, может восстанавливать утраченную связь с церковью столько раз, сколько он согрешил. Грешник частным порядком обращается к любому священнику (а не только к епископу). Однако прощение можно получить только после исполнения наложенной епитимьи (умерщвления плоти разными способами, раздачи милостыни и т. п.). Весь процесс восстановления связи с церковью становится тайным. Исчезают особые одежды кающихся и занимаемое ими в храме специальное место. Выполнив покаянные обряды, они в дальнейшем никак не поражаются в правах. При этом публичное покаяние заменяет тайную исповедь в случае совершения тяжких грехов, касающихся общественной жизни. Впрочем, в эпоху Каролингского возрождения этому типу покаяния пытаются вернуть прежнее значение.

Новая система получила название «покаяния по тарифу». И в самом деле, исповедник выступает здесь главным образом в качестве судьи — допрашивающего, проводящего следствие и после установления вины выносящего приговор. Следовательно, ему необходимы списки различных грехов с обозначением соответствующих каждому случаю наказаний. Это и есть знаменитые пенитенциалии; они появляются в VI веке в Ирландии и Британии, в следующем столетии переносятся на континент и остаются в силе до XI–XII веков. В них применяется принцип *contraria contrariis*[41a], так что они обрекают чревоугодника на пост, ленивца — на труд, развратника — на воздержание. Теоретически наказания налагаются весьма тяжелые. Так, пенитенциалий, авторство которого приписывается Феодору Кентерберийскому (ок. 690–740?), за совершение развратного деяния предусматривает четырехгодичный пост, за нечистые помышления — сорокадневный, убийство в драке карается десятью, а клятвопреступление — одиннадцатью годами поста. В итоге человек, сознавшийся в этих четырех грехах, был бы обречен поститься

[41a] Столкновение противоположностей (лат.).



25 лет и 40 дней. Совершенно очевидно, что подобные взыскания не могли быть применены на практике. Это заставляло обращаться к спискам эквивалентных замен (по образцу германского вергельда): вместо годичного поста — двенадцать непрерывных трехдневных постов, троекратное прочтение Псалтири или же определенное число ударов бичом. Особенно же широкое распространение получили «выкупы» грехов — и путем внесения некоторой денежной суммы, и через заказ так называемых покаянных церковных служб, за которые взималась установленная плата. Понятно, что люди состоятельные могли позволить себе подобные замены, недосягаемые для бедняков, которые вынуждены были самолично искупать свою вину. К тому же в системе покаяния по тарифу большее значение придавалось совершенным грехам, нежели намерениям, а конкретное взыскание ценилось выше, чем искреннее сокрушение о содеянном. Следовательно, она также вела в тупик.

Поправки в это положение внесла психологическая и религиозная эволюция, которая, затронув жизнь монашествующих, выдвинула в центр новую категорию, неизвестную греко-римской античности,— искупительное покаяние[42]. В IX–XI веках апологеты *contemptus mundi* — св. Нил, св. Ромуальд, св. Петр Дамиани — с жаром повествовали о драматическом, поразительном обращении, пережитом ими самолично[43]. Позднее, в XII столетии, Абеляр, св. Ансельм, Гуго Сен-Викторский много пишут о совести, о тайных помышлениях, о необходимости стыда, о слезах, которые проливал Петр, отрекшийся от Иисуса. Эти богословы, разрабатывавшие тему сердечного сокрушения, выдвигали на первый план идею ответственности кающегося грешника; в то же время — что вполне логично — они философски осмысляли понятие человеческой свободы[44]. Особого упоминания заслуживает в данном контексте Абеляр. Именно он, по замечанию Жака Ле Гоффа, «обосновав замещение внешних санкций раскаянием, своим учением о намерении приоткрыл поле современной психологии»[45]. В этом аспекте ему противостоит св. Бернар, придерживавшийся более традиционных воззрений: настаивая, как и следовало ожидать, на необходимости полного смирения в признании вины и спасительности угрызений совести, он утверждает, что грешнику нет прощения, а равнодушие или неведение не уменьшает тяжести проступка[46].

В X–XI веках появляются первые молитвы *pro petitione lacrimarum*[46a], вполне отвечавшие учению и молитвенной практике монахов христианского Востока. В XII столетии клюнийский монах Петр Кельский (†1183), бывший епископом Шартрским, писал, что слезы суть хлеб кающейся души: они угашают пламя страстей, подавляют пороки, смывают грехи, размягчают сердце, оживляют добрые намерения, питают добродетели; видя

[42] Об этом см. : J.-Ch. Payen, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genève, 1968.
[43] *Ibid.*, p. 33–34.
[44] *Ibid.*, p. 36–69.
[45] J. Le Goff, «Au Moyen Age: temps de l'Eglise et temps du marchand» в *Annales E. S. C.*, 1960, p. 429 (рус. изд.: Ж. Ле Гофф, «Средневековье: Время церкви и время купца» в Ж. Ле Гофф, *Другое Средневековье*, Екатеринбург, 2000, с. 45).
[46] Ph. Delhaye, *Le Problème de la conscience morale chez saint Bernard*, Namur, 1957, ch. III. J.-Ch. Payen, *Le Motif du repentir*... p. 63–66.
[46a] Для стремления слезного (имеются в виду слезы раскаяния) (лат.).

их, милосердный Бог благоволит грешнику[47]. Вскоре будет сделан шаг от потрясающего душу раскаяния к частому исповеданию грехов. Однако с этих пор на протяжении столетий христиане будут говорить о «сокрушенном духе» (то есть чувстве собственной греховности); наперекор покаянию по тарифу возникает мысль о том, что полное смирение и стыд, неотъемлемые от признания в грехах, сами по себе, собственно, и составляют их искупление. Отсюда уже недалеко до перехода к третьей разновидности покаяния, когда отпущение грехов даруется непосредственно после рассказа о них. Поскольку искупление происходит одновременно с «исповедью», не имеет смысла откладывать прощение. Теперь основное значение придается самой исповеди (в конце концов так и станет называться весь обряд покаяния), то есть испытанию совести.

Постоянная практика такого рода, служащая доказательством ясности ума и нравственной взыскательности по отношению к себе, должна была логически подвести к отказу от глубокого сокрушения о грехах, которое «решительно расходится с идеей регулярной исповеди. В самом деле, оно предполагает, что покаяние происходит достаточно редко — иначе оно не оказало бы на кающегося столь сильного воздействия; предполагается и признание в тяжких грехах, воспоминание о которых способно потрясти душу исповедующегося»[48]. Сосредоточенность на мире собственной души, подчинявшая себе всё большее число богословов и монахов, привела к тому, что на IV Латеранском соборе (1215) церковь предписала всем верующим (в каноне XXI) придерживаться порядка, который, вероятно, уже действовал в некоторых местах, и ежегодно исповедоваться приходскому священнику[49]. Это решение (впрочем, на практике смягченное деятельностью нищенствующих монашеских орденов, а позднее — миссионеров, подвизавшихся в странах Европы) сыграло важнейшую роль в истории общественного сознания и в повседневной жизни. На некоторых поместных соборах правила Латеранского собора были еще ужесточены и число обязательных исповедей доведено до трех в год.

Такое движение к нагнетанию чувства вины пересекалось с другим, которое примерно в то же время стремилось ввести в строгие рамки теологию таинств и — косвенным образом — расширить власть духовенства. Отпущением грехов, преподаваемым раскаявшемуся и желающему исправиться грешнику, священник не только дарует прощение, но еще и сообщает разного рода благодатные дары, которые помогут кающемуся удержаться на вновь обретенной праведной стезе. Служитель Бога, становясь рычагом, через который действует вся церковь как мистическое тело и собор святых, приобретает поистине колоссальную власть. Отныне только он дарует освобождение от грехов (тогда

[47] J.-Ch. Payen, *Le Motif du repentir*... p. 38, n. 92. *De Panibus*, XII (*Patr. Lat.* CCII, col. 983–986).
[48] *Ibid.*, p. 76.
[49] Canon XXI, *proprio sacerdoti*: *Histoire des conciles œcuméniques*, VI, Paris, 1965, p. 357. P. M. Gy, «Le Précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession» в *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. LXIII, n° 4 (oct. 1979), p. 529–548.



как еще в эпических сказаниях зафиксирован своего рода обычай исповедоваться перед мирянами), и это освобождение есть прямой источник благодати. Итак, при посредстве действий священника существует эффективность таинства как такового (ex opere operato). Именно таким образом Фома Аквинский излагает учение о покаянии, которое вскоре будет принято в качестве официальной доктрины[50].

Вытекало ли, по мнению отцов Латеранского собора, из требования исповедоваться раз в год догматическое утверждение о необходимости исповеди вообще? По-видимому, нет. В большинстве своем они, скорее всего, еще считали, подобно тогдашним знатокам канонического права, что тайная устная исповедь обязательна лишь потому, что соответствует традиции латинской церкви. По этой причине греческая церковь, обладающая своими традициями, не предписывает такой исповеди верующим, как не налагает на священников обет безбрачия и использует в литургической практике не пресный, а дрожжевой хлеб. Зато богословы, принадлежащие к поколению св. Фомы, уже представляли обязательную исповедь как часть «божественного права», то есть как божественное установление, что и было подтверждено Тридентским собором (заседание XIV, гл. V).

Принимая решение 1215 года, наставляющая церковь преследовала очевидные пастырские цели. Она стремилась не только развить практику испытания совести, но и дать духовнику возможность судить о религиозной образованности верующих и в ходе расспросов на исповеди и бесед преподавать им краткий катехезический курс — это, безусловно, весьма действенный метод приобщения к религиозной культуре. Кроме того, обязательная ежегодная исповедь отныне снабжала клир мощным средством давления на души прихожан. Не случайно во второй части «Романа о Розе» появляется сатирический портрет Притворы, лицемерного духовника, наделенного огромной властью; он признается: «Не раньше отпущенье дам, / Чем расспрошу вельмож и дам / Об их желаньях и мечтах, / Делах, доходах и счетах»[51]. Во-вторых, новое богословское учение о покаянии, выдвигая на первый план священника, могло преуменьшать роль грешника и значение искренней скорби последнего о содеянных грехах. Если акцент ставился в первую очередь на признании (позднее Тридентским собором будет введено обязательство перечислять на исповеди все смертные грехи), могли ли священники настаивать на изложении намерений и помышлений, подтолкнувших грешника к совершению того или иного проступка? Следовательно, новая система покаяния несла в себе опасность формализма и слепого следования букве закона — ведь многие верующие, не готовясь должным образом к принятию святых тайн при помощи духовных упражнений, старались прежде всего упорядочить свои от-

[50] *Somme théol.*, IIIᵉ, quest. 84, 85.
[51] Ed. Lecoy, Paris, 3 vol., 1966–1970: II, V. 11556–11558.

ношения с церковью. К тому же эта система включала такие обязанности, уклониться от исполнения которых, не порывая при этом связи с христианством, было невозможно.

«СУММЫ» ИСПОВЕДНИКОВ И РУКОВОДСТВА К ИСПОВЕДИ

XXI постановление IV Латеранского собора повлекло за собой бурное развитие литературы о грехе. В самом деле, легко догадаться, что приходские священники (к которым вскоре присоединились монахи нищенствующих орденов) были охвачены настоящей паникой, оказавшись перед необходимостью регулярно допрашивать вверенных им прихожан и выносить им приговор на суде покаяния. Им требовались пособия, которые могли бы просветить их на сей счет и направить их усилия на этом нелегком пути. С другой стороны, наиболее ревностные служители церкви, особенно тщательно заботившиеся о просвещении народных масс, стремились преодолеть рутину ежегодной исповеди и, неотступно (в течение многих столетий) напоминая своим подопечным о различных категориях проступков и онтологической тяжести греха, интенсивно способствовали массовому формированию чувства вины.

Из двух этих встречных потребностей возникли многочисленные «Суммы исповедников» и «Руководства к исповеди», заменившие тарифную сетку предшествующего периода; при этом следует помнить, что утверждение IV Латеранским собором обязательной ежегодной исповеди, по всей вероятности, лишь признало уже происходившую эволюцию и что произведения, отмеченные заботой о пастырском окормлении кающихся, были созданы еще до 1215 года или примерно в это время. В особенности это касается «Liber poenitentialis»[51a] Алана Лилльского, написанной в последних годах XII столетия, и сходных сочинений (ок. 1210–1215), принадлежащих перу Фомы из Чабэма и Роберта из Флэмборо — двух англичан, поддерживавших связь с парижскими университетскими кругами[52]. С этого времени произведения, связанные с темой греха, распределяются по двум категориям. Одни, представляющие собой объемистые тома,— это моральные трактаты с юридическим уклоном; они должны были помочь вынести точный приговор поступкам, в которых кающийся сознавался на исповеди, и установить соответствующее взыскание и средства, которые позволят не впасть в данный грех снова[53]. Они носят общее название «Сумм исповедников». Другие, более краткие и менее громоздкие, дают заботящимся о здоровье души священникам и кающимся лишь общие указания, без следования которым исповедь не может быть полной — то есть такой, в ходе которой грешник признается во всех допущенных им

[51a] «Книга покаянная».
[52] Эти сведения почерпнуты из труда: P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XIIe–XVIe siècle)*, Louvain, 1962 (*Analecta mediaevalia namurcensia*, n° 13). См. также библиографические указания в прим. 60.
[53] *Ibid.*, p. 40.



существенных греховных деяниях. Заголовки этих книг варьируются (иногда среди них встречаются и «Суммы»), но общее их наименование — «Руководство к исповеди».

Образчик трактатов первого типа был дан в 1220–1240-х годах Раймундом из Пеньяфорте, доминиканским монахом из Каталонии. Сочиненная им «Summa de casibus poenitentiae»[53a], которую вскоре дополнил глоссами еще один доминиканец, имела бесспорный успех. Уже в XIII веке бытовали краткие резюме этого труда, а в XV столетии поэты перелагали его стихами[54]. Издание этой «Суммы» было осуществлено усилиями римской курии в 1603 году, через два года после канонизации автора. Примеру Раймунда из Пеньяфорте вплоть до Великой схизмы следовали многочисленные францисканские и доминиканские монахи. Роль, которую сыграли в данной области представители этих орденов, неудивительна. Проповедники или инквизиторы (или совмещавшие эти роли лица), вскоре получившие преимущественное перед приходскими священниками право исповеди, они всю свою пастырскую деятельность по христианизации основывали на нагнетании чувства вины. Поэтому к началу XIII века можно с полным правом отнести существенный разрыв в истории христианства: в шесть лет (с 1210 по 1215 год) укладывается создание францисканского и доминиканского орденов и IV Латеранский собор.

В некотором смысле «Суммы деяний греховных» представляют собой интернациональную продукцию: их составляют в Испании, в Германии, во Франции, в Италии. Но в эту эпоху границы весьма расплывчаты. На самом деле все эти латинские сочинения выходят из одной среды: их пишут монахи нищенствующих орденов, для которых Европа все еще остается территорией для миссионерства. Перечислим лишь основные вехи развития этого нового литературного жанра в период до 1378 года: «Summa confessorum» (ок. 1290) немецкого доминиканца Иоанна Фрибургского; «Summa de poenitentia»[54a] (1295–1302) францисканца Иоанна Эрфуртского, переработанная другим францисканцем — Дурандом из Шампани; монументальная «Summa Astesana» (ок. 1317), составленная францисканцем Астезанусом из Асти; более краткая «Summa de casibus conscientiae»[54b], принадлежащая перу доминиканца Варфоломея Пизанского (отсюда другое ее наименование — «Pisanella»); наконец, «Supplementum»[54c] к «Пизанелле» (1444) — его автором был францисканец Николай из Авзимо, добавивший многочисленные ссылки к сочинению своего предшественника, которое он счел чересчур лаконичным.

Первоначальная задача «суммистов» состояла в том, чтобы помочь исповедникам разобраться в бесконечной пестроте частных случаев, снабдив их указаниями о том, как расспрашивать каю-

[53a] «Сумма греховных дел».
[54] *Ibid.*, p. 41–42.
[54a] «Сумма покаянная».
[54b] «Сумма об испытаниях совести».
[54c] «Дополнение».

щегося (в особенности о смертных грехах), как направлять его в испытании собственной совести, как выяснять причины и обстоятельства проступков и в соответствии с услышанным определять тяжесть того или иного деяния, как бороться с препятствиями (страхом, стыдом, самонадеянностью, отчаянием), мешающими успеху исповеди. Однако составители «Сумм», начиная с Раймунда из Пеньяфорте, были канонистами. Духовников они рассматривали как судей, ведущих покаянный «процесс» и уполномоченных церковью «выносить приговор душам». В их понимании грех означал нарушение закона (божественного, церковного или гражданского); их мысль опиралась на две категории — «дозволенного законом» и «запрещенного законом». Отсюда в их сочинениях значительный удельный вес права и постоянные отсылки к различным нормативным актам, зачастую придающие их рассуждениям мрачный и жестокий облик. «Суммы» постепенно утрачивали пастырскую направленность. Они все меньше были практическими руководствами для духовников и паствы и все больше — самостоятельными произведениями, развивающими непростую отрасль знания — науку о «прецеденте греха», в свою очередь тесно привязанную к каноническому праву. Эта новая научная дисциплина стала предметом преподавания и увязла в умозрительных построениях, все более утонченных и иссушающих. Число подлежащих рассмотрению случаев росло как снежный ком, и для вынесения суждения по каждому из них ученые монахи опирались на все большее количество авторитетных мнений (auctoritates), доказательств (rationes) и юридических решений (jura).

Великая схизма на время приостановила производство подобного рода текстов. Но на рубеже XV и XVI столетий оно вспыхивает с новой силой: одна за другой создаются «Суммы» францисканцев Баттисты Сальского (1480–1490) и Анджело из Кьявассо (те же годы), доминиканцев Сильвестра Приериаса (ок. 1516), Джованни Каньяццо де Таджа (1517) и знаменитого Каетана (1525)[55]. За исключением последней, автор которой стремился быть лаконичным и по возможности не впадать в юридический тон, в «Суммах» нового поколения (написанных исключительно итальянцами) усиливаются, несмотря на некоторые расплывчатые намерения пастырского характера, черты учености и механистичности, уже отмечавшиеся в эпоху, предшествовавшую Великой схизме. Особенно показательна в данном отношении «Summa summarum»[55a] Приериаса, отличающаяся поистине энциклопедическим размахом. Автор уведомляет читателей о том, что он использовал в своей работе труды 48 богословов, 113 правоведов и восемнадцати «суммистов». Однако Джованни Каньяццо де Таджа превосходит своего коллегу, ибо еще (приблизительно на двадцать процентов) увеличивает число статей и цитируемых

[55] *Ibid.*, p. 98–106.
[55a] «Сумма сумм».



произведений: полнейшее отсутствие чувства меры в науке, которая, будучи основана на исследовании конкретных случаев, давно утратила всякую связь с реальностью. Сказанное позволяет лучше понять враждебность, которую Лютер питал к «боготивному» каноническому праву, и его отрицание (особенно явно выраженное в сочинении «De Captivitate babylonica»[55b]) не самой исповеди, но того, как пользуется ею церковь. С его точки зрения, таинство покаяния стало эффективнейшим орудием господства римской курии[56]. В числе папских легатов, посланных на переговоры с Лютером и не сумевших прийти к согласию с ним, как раз находились и Каетан, и Приериас. В декабре 1520 года великий реформатор вместе с буллой «Exsurge Domine» швырнул в костер сочинение Анджело из Кьявассо «Summa angelica»; Лютер называл эту книгу «Diabolica», и в его глазах она воплощала все пороки принятой в католичестве практики покаяния. После Тридентского собора пышным цветом расцветет иная казуистика — менее юридическая, вдохновляемая другим духом. Поскольку каноническое право в новых ситуациях, возникавших в связи с социальными изменениями, дает все менее адекватные ответы, теперь в расчет принимается не только действующее законодательство, но и некий нравственный закон, начертанный на скрижалях совести; в это же время начнет развиваться и понятие смягчающих вину обстоятельств.

Несмотря на то, что на протяжении веков юридическая терминология оказывала значительное влияние на теологию и практику покаяния, в произведениях второго типа — «Руководствах к исповеди» — обнаруживается куда большая тяга к пастырскому назиданию. Период XIII–XIV веков представлен колоссальной по объему литературой такого рода, где многочисленные анонимные сочинения соседствуют с произведениями знаменитых авторов. Среди первых особое место принадлежит «Учебной книге грехов», небольшому англо-нормандскому трактату, написанному во второй половине XIII столетия[57]. В числе вторых обращает на себя внимание «Сумма королевская» — моральный трактат, предназначенный для того, чтобы помочь читателю в испытании собственной совести. Автором его был проповедник брат Лаврентий, духовник короля Франции Филиппа III Смелого; книга была создана около 1280 года по прямому указанию короля[58]. Упомянем также «Specchio della vera penitenza»[58a] доминиканца Иакова Пассаванти Флорентийского (†1357); два взаимодополняющих трактата испанского бенедиктинца Андре из Эскобара — «Lumen confessorum» и «Modus confitendi»[58b]; «Specchio della confessione» и «Renovamini»[58c] францисканца св. Бернардина Сиенского (†1444); три небольших сочинения доминиканца св. Антонина Флорентийского (†1459): «Omnis mortalium cura», «Curam illius habe»[58d], «Confessionale», предшествующих сочи-

[55b] «О вавилонском пленении [Церкви]».
[56] M. Luther, Œuvres, II. 1966, p. 226–230.
[57] Ср. E. J. Arnould, *Le Manuel des péchés. Etude de littérature anglo-normande*, Paris, 1940, p. 245–246. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*... p. 27–28, J.-Ch. Payen, *Le Motif du repentir*... p. 563 (здесь авторство трактата по-прежнему приписывается Уильяму Уаддингтонскому).
[58] E. Braver, «Contenu, structure et combinaisons du Miroir du monde et de la Somme le Roi» в *Romania*, t. LXXIX, 87e année, 1958, p. 1–38.
[58a] «Зерцало истинного покаяния».
[58b] «Свет исповедующимся», «Как должно исповедоваться».
[58c] «Зерцало исповеди», «Да обновитесь!».
[58d] «Всякая забота смертных», «Позаботься об этом».

ненной им же монументальной «Summa theologiae moralis»[58c]. Она стала первым в христианской Европе произведением, посвященным «моральной теологии» и претендующим на изложение «науки, коей должно определяться поведение человека»[59]. За пределами стран Средиземноморского региона важнейшими были следующие книги: «De Confessione» Генриха Лангенштейна (†1397); «Manuale confessorum»[59a] доминиканца Иоганна Нидера (†1438), который написал также знаменитый «Муравейник», направленный против ведьм; «Tractatus de confessione» Матвея Краковского (†1410), а также произведения канцлера Парижского университета Жана Жерсона — «Зерцало души» и «Об исповеди», которые были объединены им в 1404 году в трактат «Искусство доброй кончины», вошедший в состав «Книжечки трехчастной». Еще два сочинения, представляющие собой нечто среднее между «суммой» и «учебником», заслуживают упоминания в связи с приобретенной ими широкой популярностью. Речь идет о «Manipulus curatorum»[59b] Ги де Монроше, бывшего священником в Теруэле, и о «Confessionale», написанном нидерландским гуманистом Годескальком Роземондтом, современником Эразма Роттердамского и Лютера[60]. Подобно «Суммам», наиболее известные из «Руководств к исповеди» зачастую были составлены братьями нищенствующих орденов. Это служит еще одним доказательством того, что последние стремились взять на себя управление всем делом христианизации. С другой стороны, как и ранее, эта интернациональная продукция остается чрезвычайно однородной, поскольку отражает педагогические задачи, стоявшие в этот период перед наиболее воинствующими представителями учительствующей церкви.

Некоторые «Руководства к исповеди» предназначены скорее для священников и призваны наставить их в совершении таинства покаяния. Именно таков «Конфессионал» св. Антонина и «Руководство для исповедующихся» Иоганна Нидера: и та, и другая книга содержит указания о том, как лучше расспрашивать кающегося, какие советы ему давать и какие налагать наказания, как разрешать от грехов. Что же касается написанного Матвеем Краковским «Трактата об исповеди», то он составлен в первую очередь для тех, чьей обязанностью было исповедовать монашествующих, поэтому здесь мы встречаем уточнения, касающиеся нарушения данных обетов и правил монастырской жизни.

Зато другие произведения несомненно обращены к широкому кругу верующих. Предисловие к «Учебной книге грехов» гласит: «Сочинена для людей мирских». Другие авторы уточняют, что пишут для тех, «кто в книжной премудрости мало искушен», «кто не разумеет понятий церковных», «кто не сведущ ни в книгах, ни в понятиях церковных»[61]. Последние формулировки следует понимать в широком смысле; по-видимому, в эти категории

[58c] «Сумма моральной теологии».
[59] P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique...* p. 74.
[59a] «Руководство для исповедующихся».
[59b] «Руководство для наставников духовных».
[60] Th. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, 1977, p. 37–38. Idem, «The Summa of confessors as an instrument of social control» в *The Pursuit of Holiness*, Leyde, 1974, p. 103–137. Э. Мартен поместил содержательную рецензию на книгу Тентлера в *Annales E. S. C.*, nov.-déc. 1979, p. 1260–1262.
[61] E. J. Arnould, *Le Manuel des péchés...* p. 34–35.



попадали не только миряне, но и армия приходских священников, чьи познания в латыни вовсе не обязательно были глубокими. Именно к такой разнородной аудитории и обращались большей частью авторы «Руководств к исповеди», чем и объясняется тот факт, что писали они зачастую на народных языках. «Зерцало истинного покаяния» Пассаванти сочинено по-итальянски, как и два упомянутых выше трактата св. Бернардина Сиенского. Посвященные исповеди произведения св. Антонина существуют в двух авторских версиях — латинской и итальянской. «Summa pacifica», составленная францисканцем Пацификом из Новары и на самом деле являющаяся скорее «руководством», нежели «суммой», сразу была написана на итальянском языке. Жерсон переводит свои сочинения «Зерцало души», «Об исповеди» и «Искусство доброй кончины», составившие «Книжечку трехчастную», на латынь, чтобы их могли прочесть в любой стране, но первоначально все эти тексты увидели свет на французском языке. И наконец, безвестные авторы многочисленных «образцов исповеди» (как в прозе, так и в стихах), в XV столетии наводнивших Европу, а в особенности Англию и Германию, также прибегают к народным языкам[62].

Итак, «Руководства к исповеди» — и анонимные, и принадлежащие перу известных духовных писателей — как правило, оказывались полезны как священникам, так и прихожанам. Выдержанные в дидактическом духе, они учат, как следует организовывать и принимать таинство покаяния. Учение о покаянии и духовное воспитание рассматриваются в рамках процесса, обнимающего три последовательных стадии таинства: подготовка кающегося (обращение к нему духовника и пастырские наставления), собственно исповедь и, наконец, ее следствия (наложение епитимьи и отпущение грехов)[63]. Но среди пунктов этого обязательного плана особенно пристальное внимание составителей привлекают, с одной стороны, проводимое священником дознание, а с другой — откровения прихожанина. Вопросы для испытания совести формулируются с опорой на перечень семи смертных грехов, на десять заповедей, пять чувств, а иногда и на двенадцать положений молитвы «Верую». К этому некоторые «Руководства» для вящей полноты исповеди прибавляют дополнительные параметры: восемь Заповедей блаженства, по шесть или семь телесных и духовных дел милосердия, четыре основных добродетели, три богословские добродетели и т. д. По мере умножения таких текстов в размышлениях о покаянии активизируется поиск обстоятельств свершения греха (зачастую отягчающих) и возрастает число точек зрения, с которых следует его рассматривать. Св. Антонин, Пацифик из Новары и следующие за ними многочисленные составители анонимных «Руководств» включают в испытание совести соображения, связанные с про-

[62] P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique…* p. 95–97.
[63] *Ibid.*, p. 76.

фессиональным статусом кающегося и теми обязанностями, которые налагаются на него принадлежностью к тому или иному сословию[64]. Но самое интересное, что свойственная схоластическому мышлению мания мельчайших подразделений и стремление категоризировать, уточнять и усложнять приводят (особенно в анонимных «Руководствах») к невероятному умножению числа грехов. Этот процесс всячески усиливает и подстегивает более масштабное движение, ведущее внутренне неспокойную цивилизацию к постоянному и всё большему нагнетанию чувства вины. Отныне, расспрашивая кающегося, духовник уже не побоится зайти слишком далеко; чем более тщательным будет испытание совести, тем лучше. Это явствует из содержания книги под заглавием «Confessio generalis, brevis et utilis»[64a], где в порядке возрастания тяжести перечисляются различные плотские прегрешения — предмет, в отношении которого церковь всегда требовала от верующих исключительной бдительности (к его рассмотрению мы вернемся в следующей главе)[65]. Итак, грехи делятся здесь на шестнадцать категорий: 1) нечистый поцелуй; 2) нечистое прикосновение; 3) блуд; 4) распутство (зачастую понимаемое как соблазнение девственницы); 5) простое прелюбодеяние (когда лишь один из партнеров женат или замужем); 6) двойное прелюбодеяние (когда в браке состоят и мужчина, и женщина); 7) сознательное святотатство (когда один из партнеров связан религиозными обетами); 8) похищение и изнасилование девицы; 9) похищение и изнасилование замужней женщины (грех более тяжкий, нежели предыдущий, поскольку он осложнен прелюбодеянием); 10) похищение и изнасилование монахини; 11) инцест; 12) мастурбация, первый из грехов против естества; 13) неподобающие позиции (возбраняются даже супругам); 14) противоестественные сексуальные отношения; 15) содомия; 16) скотоложство.

Некоторые «Руководства» в итоге становятся пространными перечнями наивозможнейших грехов и получают, как показывает только что приведенный пример, название «Confessio generalis». Это наименование может (например, у Жерсона) обозначать исповедь, которая обнимает всю жизнь кающегося начиная с достижения им сознательного возраста. Но в XIV и XV веках под ним понимаются скорее длинные списки грехов, поступающие в распоряжение священника с тем, чтобы он в свою очередь предъявлял их приходящим на исповедь. В этом случае изощренность и всё бо́льшая дробность классификации приобретают особенную силу[66]. Так, в трактате под заглавием «Quia circa confessionem»[66a] перечислены 153 греха — помышлением, словом, делом и недеянием. Другой трактат, «Primo confitens debet»[66b], называет 168 грехов и 106 греховных слабостей. Третий, «Confessio generalis exigit»[66c], располагает грехи в соот-

[64] *Ibid.*, p. 74–75, 90. J. Le Goff, «Métiers et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Age» в *Pour une autre histoire*, Paris, 1977, p. 162–180.
[64a] «Исповедь общая, краткая и душеполезная».
[65] Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 141–142.
[66] Об этом см.: *Ibid.*, p. 69, 82–83, 87–90.
[66a] «Ибо во время исповеди».
[66b] «Сначала исповедующийся должен».
[66c] «Общая исповедь исследует».



ветствии с противостоящими им добродетелями и в итоге насчитывает 92 типа прегрешений. Дознание, предписываемое «Tractatum praesentem»[66d], делит вопросы по каждой из десяти заповедей (начиная с четвертой) на три части, каждая из которых включает в среднем от восьми до десяти грехов, что не помешало составителю этой книги поместить затем реестр смертных грехов и их «детищ», а также список, включающий еще около пятнадцати разнообразных прегрешений. Столкнувшись с подобным избытком мельчайших градаций, можно понять ожесточение, с которым Лютер позднее относился к этим «шарлатанским измышлениям», терзающим умы

чередой матерей греха, его дочерей, сестер, родичей, ветвей и плодов. Люди весьма тонкие и совершенно праздные придумали грехам бог весть какое генеалогическое древо, [с различными степенями] родства и свойства — до такой степени плодовито их безбожие и невежество[67].

Начиная с последних десятилетий XIV века отдельные авторы добавляют к «классическим» грехам (то есть смертным, против десяти заповедей, пяти чувств и т. п.) деяния особенно гнусные, вопиющие к небесам (clamantia in coelum) — такие, как убийство, содомия и проч.; грехи соучастия, совершенные как бы вчуже (aliena), а также грехи против Святого Духа — закоснелость во зле или упорствование в заблуждении, отчаяние и др. Ясно, что такие списки, с течением времени становившиеся все более полными и избыточными, угрожали превратить исповедь в формальное и почти механическое перечисление ряда великолепно каталогизированных грехов. Однако следует помнить, что коллективное сознание учительствующей церкви определялось тогда страхом перед исповедью неполной и потому святотатственной (именно этого так сильно боялся Жерсон[68]) и убежденностью в том, что Господь, подобно кредитору, ведет точный счет всем людским грехам и долгам. Лучше уж признаться в том, чего не совершал, лишь бы ускользнуть от столь грозного судии. Ибо «забыть по небрежению свои грехи — дело дурное, тяжкое и гибельное»[69].

Скрупулезно разобраться в себе возможно только в том случае, если известны все уловки, посредством которых дьявол, меняющий свою тактику сообразно личности каждого человека, может поглумиться над самыми лучшими намерениями и увлечь ко греху душу, всецело расположенную ко благу, но недостаточно зоркую. Поэтому Жерсон, к примеру, сочиняет (по-французски) «Трактат о различных искушениях Вражеских»[70], где с большой психологической точностью описывает многочисленные малозаметные подвижки, из-за которых человек, продолжая считать себя добродетельным, на самом деле становится грешником. Для этого автор рассматривает целых пятьдесят восемь случаев, или «искушений», когда обращение от блага ко злу грозит нам тем,

66d «Сей трактат».
67 M. Luther, *Œuvres*, II, p. 228 («О вавилонском пленении церкви»).
68 J. Gerson, *De Modo audiendi confessiones*, Anvers, 1706, II, col. 446–453.
69 J. Gerson, *Examen de conscience*... 1706, II, p. 446–453.
70 J. Gerson, *Traité des diverses tentations de l'Ennemi*, VII, p. 343–359.

что происходит практически без нашего ведома. Порой Враг на некоторое время перестает искушать людей, чтобы усыпить их бдительность. Он побуждает человека приниматься за «высокие и трудные дела милосердия», зная, что тот не сумеет совершить их как должно и, значит, впадет в уныние. Затем он посылает своей жертве «печали великие и чудесные, словно бы для благочестия и самоотвержения, дабы она в таковых печалях лишь черпала радость, не желая без них любить Бога или служить ему» (это искушение хорошо знакомо мистикам). Или же Враг посылает человеку благие помыслы, но не для блага, а для того, чтобы помешать ему молиться — например, во время богослужения. Или еще: «кающаяся душа просит у Бога истинного стремления ко благу, дабы не грешить более; враг же представляет ей, сколь она немощна и сколько раз уже впадала во грех». Жерсон не просто старается заронить беспокойство в души читателей. Одно из его сочинений называется так: «О выгодах, кои доставляет знание того, какой грех смертелен и какой — простителен»[71]. Да и «Трактат о различных искушениях» — чтение отнюдь не безнадежное: здесь указано, какими приемами отражать каждое дьявольское ухищрение. И всё же возникает вопрос: не приводят ли подобные тонкости проникновения в собственную душу и бесконечное размышление о себе к чему-то вроде внутреннего оцепенения, паралича? Как бы то ни было, сочинения Жерсона (особенно если учитывать широту их читательской аудитории) сыграли важную роль в истории греха в европейском сознании.

Чтобы оценить масштаб, который приобрела пропаганда людской греховности и вины, достаточно привести несколько цифр. Текст «Суммы королевской» дошел до нас приблизительно в сотне списков[72], десять из которых — это английские переводы. «Руководство для наставников духовных» Ги де Монроше издавалось на протяжении XV века 98 раз; в следующем столетии было предпринято еще около дюжины переизданий (в Париже, Лондоне, Венеции, Лувене и Антверпене). Известны 24 издания ославленной Лютером «Суммы ангельской», появившихся до 1500 года (в Венеции, Лионе, Нюрнберге и Страсбурге), и еще 23, вышедших в XVI веке. «Книжечка трехчастная» Жерсона (шестнадцать изданий в продолжение XV века) пользовалась успехом весьма долго, вплоть до XVIII столетия: даже и тогда французские епископы еще рекомендовали верующим читать этот труд. Он был переведен на фламандский, шведский, немецкий и испанский языки (особо отметим издание, вышедшее в Мехико в 1544 году). Полное собрание сочинений Жерсона выдержало до 1521 года десять изданий. Насчитывается 54 списка его произведения «De modo audiendi confessiones»[72a]. Однако среди духовных писателей, размышлявших о грехе и покаянии, подобно двум исполинам высятся Андре из Эскобара и св. Антонин. Трактат

[71] *Ibid.*, p. 370–389.
[72] E. Braver, «Contenu, structure...», p. 2.
[72a] «О том, как надлежит выслушивать исповедующихся».



первого «Modus confitendi»[72b] был в течение XV века издан 86 раз в 23 городах Европы; руководство «Lumen confessorum» известно в 48 первопечатных изданиях. «Конфессионал» св. Антонина выходил на протяжении XV столетия 119 раз в 32 городах[73].

Эти произведения, принадлежащие перу знаменитых авторов, не должны заслонять от нас массу анонимных трактатов об исповеди, которыми печатный станок в то время наводнил Европу. В Германии, где на исторической сцене вскоре должен был появиться Лютер, известность приобрели «Зерцало исповеди для грешников» («Peycht Spiegel der Sunder»), напечатанное в Нюрнберге в 1510 году, и «Руководство для приходских священников», выдержавшее не менее пятнадцати изданий в продолжение XV века и еще три в 1512–1514 годах. Составитель первой из этих книг обращается к верующим на народном языке: «Будучи молодым исповедником,— признается он,— и вняв просьбам многих оплакивавших свои грехи, я решился сочинить для мирян маленький трактат об исповеди» — который, заметим, насчитывает около двухсот страниц. «Руководство для приходских священников», напротив, написано на латыни, но достаточно непринужденно; сам томик невелик и удобен в обращении. По всей видимости, в годы, непосредственно предшествовавшие Реформации, этот трактат был для приходских священников в Германии одной из настольных книг[74]. Впрочем, еще раз напомню, что два названных сочинения — малая часть огромной библиотеки, в которой легко обнаружить изрядное число рукописных или напечатанных в XV–XVI веках «Зерцал грешников» и иных руководств для желающих исповедоваться подобающим образом. В одном из немецких книжных каталогов на одно только слово «исповедь» можно найти около 35 разных изданий анонимных сочинений, напечатанных в период от изобретения книгопечатания до 1500 года. Среди них особого упоминания заслуживают небольшие, в 100–200 стихов, поэмы, посвященные одной теме — «исповедуйся немедля» (poeniteas cito). Насчитывается шесть различных версий такого не терпящего отлагательств воззвания, датируемых XV веком. Самая полная, под названием «Libellus de modo poenitendi et confitendi»[74a], насчитывает 111 стихов и включает комментарии и интерлинеарные глоссы. Известно 51 издание этого сочинения, выпущенное в промежуток с 1485 по 1520 год: шесть вышли в Кельне и приблизительно по дюжине в Париже, Антверпене и Девентере[75].

Призыв углубиться в себя, с которым церковь обращалась к мирянам, с необходимостью должен был распространяться при помощи языков, на которых говорили в тогдашней Европе. Так, англо-нормандское сочинение «Учебная книга грехов» было переведено на английский язык в тот момент, когда по другую сторону Ла-Манша французский стал «весьма мало известен».

[72b] «Как должно исповедоваться».
[73] Это указание, как и предшествующие, почерпнуто из работы: Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 35–41. См. также: L. Febvre et H. J. Martin, *L'Apparition du livre*, Paris, 1958, p. 382.
[74] *Ibid.*, p. 42–43.
[74a] «Книга о том, как должно каяться и исповедоваться».
[75] *Ibid.*, p. 47–48. Э. Мартен (*Annales E. S. C.*, nov.-déc. 1979, p. 1261) пишет о необходимости изучать руководства к исповеди, оставшиеся ненапечатанными. Одному такому манускрипту была посвящена дипломная работа, написанная студентом, который занимался у Мартена в университете Верхней Бретани: R. Libeau, *Edition et commentaires du ms. B. N. 944. Analyse d'un manuel de confesseur*, ex. dact., Rennes, 1979.

В противном случае книга пылилась бы в лавках древностей. Поэтому в XIV веке и появляется ее английская обработка, автором которой был монах Роберт Мэннинг,— поэма под названием «Handlyng Synne», насчитывающая «всего-навсего» 12 630 стихов и дополненная анекдотами и притчами[76].

Два произведения, созданные во Франции деятелями церкви, но предназначенные при этом для сравнительно широкой публики и потому написанные на народном языке, заслуживают особого упоминания. Это «Теория для простецов» и «Смесь и Календарь пастушеский». Существует две «Теории»[77]: автором краткого варианта иногда называют Ги де Руа, архиепископа Санса (в 1385–1390 годах) и Реймса (в 1390–1409 годах), иногда — Жерсона; пространный же вариант сочинен неким клюнийским монахом — по его собственному утверждению, в 1388 году. Краткий текст известен в двадцати списках, принадлежавших большей частью мирянам, инкунабула же имеется лишь одна. Зато второй вариант, переведенный на провансальский и английский языки, дошел до нас не только в пятнадцати списках, но также в 37 изданиях, выходивших с 1478 года до середины XVII столетия. Четыре последних издания, содержащие обновленный в духе Контрреформации текст, находятся в так называемой «Синей библиотеке» в Труа. Испытавшая влияние как «Суммы королевской», так и «Руководства» Ги де Монроше, «Теория для простецов» или «Теория премудрости» (так называется пространная версия) представляет собой и краткое изложение основ веры, и моральный трактат, и руководство для приходских священников, и книгу молений. Будучи каталогом не только прописных истин, но и запретов, это сочинение уделяет больше внимания нравственности, нежели догматическим вопросам; неустанно твердя о страстях Христовых, оно призывает человека страдать и стремиться прочь от лежащего во грехе мира.

Большей оригинальностью отличается «Смесь и Календарь пастушеский», выпущенный в 1491 году художником-моралистом Гюйо Маршаном, издателем и книгопродавцем, чья лавка находилась за Наваррским коллежем (до недавнего времени в этом уголке Парижа располагался Политехнический институт). Издание 1493 года, которым мы пользовались, полнее предыдущего и украшено рисунками Антуана Верара[78]. Книга задумана как энциклопедия для простецов. Пастух, якобы составивший этот иллюстрированный альманах, снабжает своих читателей разнообразнейшими полезными сведениями: о лунном цикле, о теле и «здоровом образе жизни», об «астрологии небесных знаков, звезд и планет и облике пастухов». Однако более трети календаря, выдержанного в весьма дидактическом тоне, занимают «древо пороков, древо добродетелей и символическая башня премудрости». Подходя к делу весьма обстоятельно, автор называет 87 ветвей,

[76] E. Arnould, *Le Manuel...* P. 292–355. См. также: M. M. Dubois, *La Littérature anglaise du Moyen Age*, Paris, 1962, p. 107.

[77] См.: Ch. Amalvi-Mizzi, *Le «Doctrinal aux simples gens» ou «Doctrinal de Sapience»*, Thèse de l'Ecole des Chartes, 1978.

[78] *Le Compost et Kalendrier des bergiers, repr. en facsimilé de* l'éd. de G. Marchant (Paris, 1493), Paris, 1926.



между которыми распределяются тягчайшие грехи, и делит каждую ветвь еще на три: в итоге получается 261 «веточка». Но и они в свою очередь выпускают еще по три побега каждая — таким образом, перед нами оказывается 783 возможности впасть в один из семи смертных грехов. Логически вполне оправдано, что за пространным описанием древа пороков следует снабженное рисунками напоминание об «адских мучениях, коими грозят нам грехи», которому противостоит «наука о спасении и древо или же поле добродетелей». Заключением столь подробного морального урока служит весьма схоластическая диаграмма, изображающая архитектуру «башни премудрости», на вершине которой маячит виселица с телом казненного: такова кара, ожидающая «злонравных». Подобно пляске смерти (один из вариантов которой включен в рассматриваемую книгу), «Смесь и Календарь пастушеский» — это не терпящий отлагательств призыв к немедленному покаянию:

> Человече, блудный сыне,
> Знай же: коль не встанешь ныне
> На дорогу благочестья,
> Будешь вдруг в своей гордыне
> Поражен Господней местью[79].

Этот универсальный календарь на протяжении трех столетий перепечатывался (и с иллюстрациями, и без оных) издателями, специализировавшимися на сочинениях «для народа»[80].

Грех в светской литературе

Наряду с духовными лицами и миряне — к примеру, Людовик Святой[81] — принимаются рассуждать о грехе, прибегая к терминологии, выработанной в церковных кругах. Так, в начале XIII века рыцарь Жан де Журни пишет на Кипре поэму «Налог покаянный», целиком посвященную одной теме — исповеди; обязательство сочинить это произведение было наложено на него в качестве епитимьи, во искупление совершенных грехов, и трудился он «с радостью»[82]. Де Журни поясняет, что наша плоть — это подстерегающий нас соглядатай, что тело наше беспрестанно ввергает нас в борьбу с армией, предводительствуемой Завистью, Гневом, Скупостью, а в особенности — Гордыней и Наглой Самонадеянностью. «Расквитаться с самим собой» за собственные грехи можно лишь посредством покаяния, предполагающего сердечное сокрушение о содеянном, исповедь и искупление. «Жгучий стыд», или сокрушение, подобен стирке, которая требует действенного моющего средства (искреннего раскаяния) и долгого перемешивания грязного белья. Как только человек осознает безграничность своих заблуждений, он «рассказывает о них без отлагательств». Пусть отстирывает грехи, словно прачка,

[79] F° 32v°.
[80] R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVIIe-XVIII*e *siècles*, 1975 (2e éd.), Stock, p. 44. G. Bollème, *Almanachs populaires aux XVII*e *et XVIII*e *siècles*, Paris-La Haye, 1969.
[81] См. D. O'Connell et J. Le Goff, *Les Propos de saint Louis*, Paris, 1974, p. 142–144.
[82] E. Arnould, *Le Manuel*... p. 569–576. Издание «Налога покаянного» («Dîme de pénitance») было осуществлено Г. Брейманом в 1874 г. в Тюбингене.

беспрерывно помешивающая в чане с бельем. Признавшись во всем духовнику, человек должен с легким сердцем соблюдать пост (первейшее орудие усмирения плоти) и исполнять иные наложенные на него епитимьи, разбивающие двери темницы, в которую Враг заточает плененных им людей. Менее дидактично и более трогательно сочинение поэта-прокаженного Жана Боделя «Отпущение», датируемое началом XIII столетия и являющееся, по-видимому, самой ранней литературной исповедью на французском языке[83]. Трувер из Арраса грешил и злоупотреблял радостями жизни. Но Господь, поразив поэта отвратительной хворью, ныне приводит его к покаянию и принуждает вступить «на весьма длинный путь поста», войти в «скорбную седмицу» (то есть Страстную неделю), которая закончится лишь с его смертью. Бодель смиряется с этими муками, видя в них искупление, ведущее его к Богу:

Пусть изнурит Господь меня болезнью,
Невыносимой телу моему,
И добровольно я ее приму,
Чтобы пред Ним предстать (стихи 537–540).

Современник св. Людовика Рютбеф, претерпевший несчастья в семейной жизни и обремененный игорными долгами, питал жгучую ненависть к нищенствующим орденам. Но церковь поведала ему, где проходит путь на Небеса. Дорога туда, ясно прочерченная в поэме «Путешествие в рай»[84], неизменно огибает места, где гнездятся тягчайшие грехи. Сострадание (представленное в образе некоего мужчины, супругой которого является Милосердие) указывает поэту, как добраться до дома Исповеди, обойдя стороной опасное обиталище Гордыни, «спутницы всех грехов». Если оттуда спуститься в мрачную долину, окажешься возле жилища Скупости, чьи слуги черны как ночь, а затем приблизишься к логову Гнева, «вечно жаждущего стиснуть зубы». Стены его сложены из ненависти, крыша — из уныния. В глубине темной лощины, куда не заглядывает свет, притаилась Зависть, а неподалеку от нее расположилась Праздность, «приходящаяся теткой лени». В нескольких шагах отсюда, у Азарта, содержателя трактира, проживает Обжорство, «брат Излишества». Ближайший сосед Обжорства — Сладострастие. Тот, кто приедет к нему верхом, вернется наг и бос. Оно разрушает тело и душу, заставляя втридорога платить за оказываемые услуги. Итак, всякий здравомыслящий человек должен избегать этих гнусных логовищ и прямиком следовать к Граду Покаяния, где ни с кем еще не случилось беды. Этот город был основан после Воскресения Христа, в день Пятидесятницы, на том самом месте, где Дух Святой сошел на землю, дабы даровать апостолам силы для обращения вероломных иудеев. Город обнесен стеной с четырьмя крепкими воротами, которые называются соответственно Память,

[83] *Ibid.*, p. 579–586. Ср.: Ch. Foulon, *L'Œuvre de Jean Bodel*, Paris, 1958.
[84] «Путешествие в рай» кратко рассмотрено J. Dufournet, *Rutebeuf. Poésies*, Paris, 1977, p. 74ff.



Надежда на милосердие Спасителя, Страх Божий и Истинная Любовь. Пройдя через последние врата, можно попасть в дом всеочищающей Исповеди.

По этому трудному пути, ведущему в рай, идет и Данте в самом совершенном литературном творении Средневековья — «Божественной комедии», грандиозной эпопее нового типа. Весьма симптоматично, что это выдающееся произведение целиком основывается на грехе, ибо оно представляет собой рассказ о вечных или временных карах, коим подвергаются те, кто уступил искушениям Сатаны, и вознаграждении, заслуженном душами избранных — устоявших перед соблазном. Уже в самом начале поэмы мы видим, что дорогу к Божественной благодати стерегут три зверя: волчица (алчность), рысь (сладострастие) и лев (гордыня). Данте был гениальным изобретателем пыток: и для погибших навсегда, и для душ чистилища. Ведь он не довольствуется тем, например, что живописует отвратительную лужу, в которой скорчилась скребущая свое тело Таис, полные огня ямы, где заточены те, кто отрицал бессмертие души, или потрясающее явление зачинщиков раздора, чьи тела распались на куски. Жестокие пытки приберегает он и для будущих блаженных душ, на время заключенных в чистилище. В аду гневные томятся в грязи Стигийского болота, в чистилище же они с трудом могут дышать в густом дыму, обволакивающем отведенный им выступ утеса. Святокупцы восьмого круга зарыты головой в землю, до которой они были так жадны при жизни; скупцы и расточители в пятом круге чистилища лежат ниц на земле, не смея подняться. В аду языки пламени обрушиваются на осужденных за содомию; в седьмом круге чистилища за огненной стеной претерпевают наказание сладострастники — удовлетворявшие свою похоть как обычным, так и противоестественным образом. Даже если при помощи воображаемого путешествия по ту сторону земного бытия поэт хотел отомстить своим врагам, это не отменяет необходимости поставить «Божественную комедию» в центр истории греха на Западе, особенно если помнить о ее широкой известности (пятнадцать изданий в XV веке и 30 — в XVI-м), еще не означающей, впрочем, что гуманисты в полной мере постигли шедевр Данте[85]. Как бы то ни было, его поэма служит свидетельством того, что начиная с XIV столетия чувство вины (даже у мирян) стало одной из важнейших болевых точек господствующей культуры.

«Кентерберийские рассказы» подтверждают ту же мысль, но иным образом. В этом цикле, написанном около 1386 года, поэт-конюший, который был женат на придворной даме, слушал проповеди Уиклифа и водил знакомство с Фруассаром, предпринял попытку описать современное ему английское общество. Здесь упоминаются знатные вельможи и рыцари, монахи и монахини, купцы и простолюдины, труженики и воры, а рамкой всей кар-

[85] L. Febvre et H. J. Martin, *L'Apparition du livre*, p. 388–389. P. Renucci, *Dante*, Paris, 1958, p. 225.

тины служит ежегодное паломничество в Кентербери, собиравшее толпы верующих. Однако последний рассказ (впрочем, авторство Чосера здесь остается под вопросом) по сути представляет собой весьма жесткий дидактический трактат, вложенный в уста некоего приходского священника[86]. Путь ко спасению, по словам этого героя, лежит через покаяние, а оно подобно древу, чьим корнем является Сокрушение. Исповедь — это ветви и листья, воздаяние за грехи — плод; при этом подразумевается, что покаяние включает не только поступки, но и намерения, не только действия, но и слова. Сокрушение, рука об руку с которым идет «чудесная тревога», должно длиться, пока человек жив. «Оно разрушает адскую темницу, выводит из себя лукавого и ослабляет его силы, возвращает дары Духа Святого». Священник, знакомый с сочинениями Фомы Аквинского, исповедует тот же принцип деления грехов на смертные и простительные. В первом случае «человек любит творение больше, нежели Христа», во втором — «любит Христа меньше, чем следует». Следует опасаться накопления мелких грехов: «Огромная морская волна подчас обрушивается на корабль с такой яростью, что он тонет. Но и мелкие капли, просачивающиеся через тонкую трещину в водостоке и стекающие в трюм корабля, могут привести к такой беде, если матросы не позаботятся и не откачают воду».

За этим следует подробный анализ тягчайших грехов и средств, при помощи которых можно с ними бороться. Ответвления Гордыни столь многочисленны, что «даже счетоводу их не исчислить». Но Зависть есть «худший из грехов, ибо если все прочие грехи ополчаются каждый на свою добродетель, то Зависть — на все разом». Гнев же — это «печь лукавого, в которой горит адское пламя». Он истребляет все духовные плоды подобно огню, пожирающему все вещи и творения земные. Лень делает человека тяжелым и вялым; она также является смертным грехом, ибо сказано в Библии: проклятие тому, кто служит Богу кое-как, небрежно. Скупость, сие живущее в душе нечистое влечение к земным благам, присуща идолопоклонникам, «с тою лишь разницей, что у них бывает один, от силы два кумира, тогда как скупец творит себе многих. Ибо все золотые, лежащие у него в сундуке, — его кумиры». Чревоугодие развратило мир — достаточно вспомнить о грехе Адама и Евы. У него несколько ответвлений, из коих важнее всего Пьянство — «могила для рассудка». Другие, согласно классификации св. Григория Великого, таковы:

Во-первых, трапеза раньше положенного часа; во-вторых, погоня за изысканным вином и мясом; в-третьих, вкушение пищи сверх меры; в-четвертых, стремление готовить скоромную пищу и красиво ее подавать; в-пятых, обжорство.

А ветви Разврата представляют собой пять пальцев на другой руке Сатаны, жаждущего увлечь людей ко «всяким гнусностям»:

[86] Цитирую по французскому переводу, вышедшему в парижском издательстве Alcan в 1908 г. (р. 511–523).



Первый палец — это страстный взгляд; второй — обманные прикосновения, ибо всякий человек, касающийся женщины, берет в руки ядовитую змею или же смолу, оставляющую грязные пятна; третий — нечистые слова, кои подобны огню, испепеляющему сердце; четвертый — поцелуи: ведь поистине безумен тот, кто тянется губами к горящей печи, даже в законном браке, ибо можно погибнуть от своего же ножа и опьянеть, попивая вино из собственной бочки; пятый же — зловонный грех распутства.

Проповедь завершается советами о том, как надлежит исповедоваться, и призывом избегать четырех препятствий, которые сковывают язык кающегося, то есть не страшиться искупления, не стыдиться рассказывать о своих грехах, не надеяться прожить долго или без особенных усилий снискать милость Господа и, наоборот, не отчаиваться в божественном милосердии и возможности исправления. Совершенно очевидно, что эта елейная проповедь возникла под прямым влиянием появившихся ранее разнообразных «Сумм» и иных «Учебных книг грехов», длинный перечень которых был рассмотрен нами выше. Она позволяет если и не оценить истинный размах поднятой монастырскими кругами волны, несшей с собой ощущение всеобщей виновности, то по крайней мере угадать ее всё более широкое распространение среди мирян. Упомянем и о том, что поэма «Handlyng Synne» в середине XV века привлекла внимание английского дворянина Питера Айдла, переработавшего ее в адресованные сыну «Наставления» (до наших дней дошло восемь списков этого сочинения). В сущности, Питер Айдл обращается не только к своему сыну, но и ко всем христианам, которых он предостерегает против «мира сего, плоти и дьявола». Он требует, чтобы верующие исследовали свои сердца при свете десяти заповедей и семи церковных таинств — только так можно избежать «смертного греха, в который денно и нощно впадают люди»[87].

«Menagier de Paris»[87a] — это тоже свод «наставлений»[88]. Его написал в 1393 году некий зажиточный парижский горожанин, достигший преклонных лет. Произведение предназначалось в первую очередь для его молодой жены, но ею круг читателей не ограничивался. «Ибо я знаю, — пишет автор, — что после вашей и моей смерти книга сия будет дорога нашим детям или друзьям»[89]. Сочинение включает ряд исторических пассажей, полезные сведения о продуктах питания, которые используются при дворе короля и на кухнях парижан, предписания касательно ведения домашнего хозяйства, советы по садоводству и выбору лошадей, пространный трактат о кулинарии и еще один, не менее подробный, — об искусстве соколиной охоты. Но начинается оно своеобразным уроком нравственности и руководством к исповеди; то и другое основано на ставшем в итоге классическим перечне смертных грехов и исцеляющих от них добродетелей:

Однакоже я покажу вам... в чем вы могли согрешить; возьмем сначала названия и обстоятельства семи смертных грехов, кои настолько ужасны,

[87] E. J. Arnould, *Le Manuel...* p. 338–339.
[87a] «Парижский житель».
[88] Paris, 1846, 2 vol.
[89] *Ibid.*, I, p. 62.

что все остальные существующие грехи родятся от них; называются же они смертными потому, что смерти обрекается душа человека, которого лукавому удается вовлечь в совершение таковых деяний. И дабы отныне уберечь вас от сих грехов, я научу вас именам семи добродетелей и покажу вам их могущество. Они противостоят семи названным выше грехам и являют собой верное лекарство и средство против сих грехов, называемых смертными, ибо стоит появиться добродетели, как грех немедля бежит прочь[90].

Каждый грех, конечно же, подразделяется на «ветви», из перечисления которых вытекает весьма строгая мораль, ибо пожилой муж предлагает или, вернее сказать, предписывает своей молодой жене жестко упорядоченный образ жизни: не дозволяется ни валяться в постели, ни позволять себе лишнее за столом, ни тешиться вместе с супругом неподобающими мечтаниями:

Третья ветвь лени есть потакание плоти. Потакают же плоти, когда прислушиваются к ее желаниям: спать в удобной постели, подолгу отдыхать, лежать в кровати по утрам; когда утром, уютно устроившись под одеялом, слышат колокольный звон, зовущий к мессе, но не дают себе труда задуматься и лишь переворачиваются на другой бок да продолжают спать... Первая ветвь [чревоугодия] — когда человек ест раньше, чем положено, то есть рано поутру, или до того, как прочел молитвы, или же до того, как посетил церковь и услышал слово Божие и заповеди Его; ибо Божьей твари надлежит иметь разум и сдержанность и не вкушать пищи до третьего часа [9 часов утра], противное же возможно только в случае болезни, или другой слабости, или какой иной необходимости, вынуждающей отступить от правил.

Таким образом, молодая жена должна сознаться исповеднику в следующем:

Я многократно пила, не испытывая жажды; по сей причине тело мое разрушалось, испытывало превеликое расстройство и весьма страдало... мясную пищу я также ела без всякой нужды и не будучи голодной...

По поводу «пятой ветви сладострастия» автор остерегает своих читателей так: «Всякий человек может весьма много и на множество ладов грешить со своей законной женой» — в том случае, когда супруги поступают «противу права и бесстыдно»[91].

Одна из важнейших отличительных черт интенсивной христианизации, происходившей в исследуемую эпоху, состоит в том, что жизненные правила, выработанные для аскетов, постепенно распространялись на всех без изъятия. Охватив в конечном счете всю культуру, эта драконовская этика лишь в силу необходимости признавала брак (к этому мы еще вернемся) и чрезвычайно строго регламентировала развлечения мирян. В Средние века половая жизнь воспрещалась супругам на время коллективного покаяния — в посты, в кануны праздников, при исполнении девятидневных и трехдневных молитвенных обетов. Пост без сексуального воздержания считался неполным. Удовольствие, доставляемое пищей, и любовные утехи в тогдашнем понимании были связаны неразрывно. «Беглый подсчет таких дней [имеются в виду дни, отмеченные запретами] в средневековом календа-

[90] *Ibid.*, I, p. 28.
[91] *Ibid.*, I, p. 40–41, 49–50, 52.



ре,— пишет Франко Кьоваро,— позволяет сделать вывод о том, что в общей сложности лицам, состоящим в браке, надлежало воздерживаться от физической близости почти полгода. Если же к этому прибавить дни менструаций и период беременности (три месяца до родов и сорок дней после них), то можно сказать, что на протяжении большей части года плотская любовь супругам была воспрещена»[92].

Как бы то ни было, в эпоху, когда начинает формироваться современный облик европейской цивилизации, размышления о грехе подчиняют себе сознание образованной элиты и особенно ярко выражаются в поэтических произведениях. Риторист Жан Молине (1435–1507) в знаменитом парафразе молитвы «Отче наш» так развивает стих «И остави нам долги наши...»:

Язык наш жадный, взгляд обманно-томный,
Рот ненасытный, праздный и нескромный
И в разговорах, и в еде скоромной
Душе несчастной, низкой и убогой,
Указывают ложную дорогу...[93]

А Франсуа Вийон признается:

Я, видно, грешен, всех грешней,
И смерть не шлет Господь за мною,
Пока грехи души моей
Я в муках жизни не омою[94].

Последние три стиха означают: «Но Он желает, чтобы я обратился... Он желает обращения всякого человека, ужаленного грехом».

Очень показательно, что в немецкоязычных странах такой оглушительный успех выпал на долю поэмы Себастиана Бранта «Корабль дураков» («Narrenschiff»; 1494). «Немногие произведения словесности всех времен и народов,— писал несколькими годами позже Ульрих фон Гуттен,— произвели столь сильное и внезапное действие»[95]. Автора поэмы сравнивали с Гомером, Данте и Петраркой. Проповедник Гайлер произнес в соборе Страсбурга около сотни «слов», темы для которых он почерпнул в «Корабле дураков», вдохновлявшем также Мурнера, Фишарта, Эразма Роттердамского и Ганса Сакса. Вскоре появилось латинское переложение поэмы и ее переводы на французский, английский, фламандский и другие языки. Она стала одним из бестселлеров XVI столетия. Себастиан Брант, сын страсбургского трактирщика, получил в Базельском университете степень «доктора обоих прав» и в 1500 году (в возрасте сорока двух или сорока трех лет) возвратился в родной город, где вплоть до своей кончины в 1521 году занимал пост секретаря. Этот мирянин, супруг и отец семерых детей, прочитал всех известных на то время латинских и греческих классиков и искренне восхищался Вергилием. Человек пессимистического склада ума, серьезный, раздражительный и

[92] F. Chiovaro, «Le Mariage chrétien en Occident» в J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 vol., Toulouse, 1979: I, p. 240. К тем же, и даже более радикальным выводам относительно высокого Средневековья пришел другой исследователь: J.-L. Flandrin, *Un Temps pour embrasser*, Paris, 1983, p. 112–116.
[93] Bibl. Sainte-Geneviève, Paris, ms. n° 2 734, f° 3ff. Данный фрагмент см.: P. Champion, *Histoire poétique du XV^e siècle*, I, p. 410–411.
[94] Ф. Вийон, *Лирика*, с. 37 (пер. Ф. Мендельсона).
[95] S. Brant, *La Nef des Fous* (предисловие).

[96] *Ibid.*, p. XII.
[97] С. Брант, *Корабль дураков*; Г. Сакс, *Избранное*, М., 1989, с. 117 (пер. Л. Пеньковского).
[98] *Ibid.*, p. 426.
[99] *Ibid.*, p. 414.

набожный, он в возрасте 35 лет пишет поэму о грехе. Ибо именно этому посвящен «Корабль дураков». «Дураки — это отягощенные пороками люди, которые в безумии своем не ведают, что поведение, противное Божественному закону, обрекает их на погибель»[96]. И Брант с одинаковым пылом изобличает как простительные недостатки — неуемную жажду путешествий, пренебрежительное отношение к советам врачей, привычку распевать по ночам серенады, так и тягчайшие грехи — гордыню, гнев, зависть и т. д. Таким образом, смертные грехи вновь подвергаются осуждению — впрочем, без всякого порядка; рядом помещены сатиры, высмеивающие шарлатанов, сутяг, грубых вояк и глупцов, прикидывающихся учеными. С пылом проповедника Брант обрушивается на танцы: «...лишь помыслю я о том, / Что танец порожден грехом, / Я в выводе суровом тверд: / Людей навел на танцы черт, / Создав для них тельца златого, / Дабы унижен был Иегова. / ... / И добродетели — капут!»[97] Грехи неделания удостаиваются специального упоминания: «Немало деревьев / Горит в аду / За то, что они не пожелали принести добрые плоды»[98]. Мрачная картина безумного, плетущегося наощупь человечества включена в эсхатологическую панораму, о которой говорилось в предыдущем томе: конец мира не за горами. «Судный день / грядет! / И коли мы презрели прощение грехов / И свет благодати, / То непроглядный мрак / Вскоре поглотит нас, / Ввергнет в темную ночь. / И случится с нами / То, чего никогда еще не бывало: / Корабль наш вскоре / Перевернется килем кверху»[99].

Глава VII Прерогативы духовника

ЗАВИСТЬ

Решение об обязательной исповеди, принятое на IV Латеранском соборе (1215), повлекло за собой непомерное разрастание власти и влияния духовника, ставшего специалистом по греховным прецедентам. Утонченно-тяжеловесная казуистика привела к глубоким изменениям в общественном сознании представителей европейской цивилизации, в то время также переживавшей трансформацию.

В исследовании Мирей Венсан-Касси «Зависть во Франции в XIII–XV веках» великолепно показано, как усилия церкви в соединении с экономическим и социальным развитием привели к закреплению в коллективном сознании ощущения важности этого тягчайшего греха, ранее почти не замечавшегося большинством людей. И в самом деле, зависть очень рано появляется в черных списках неискупимых грехов, составленных знатоками морального богословия. Однако многие путали ее с любовной ревностью, и до XIII столетия «она практически (за немногими исключениями) не встречается ни в рукописях, ни в скульптуре, ни в живописи. Ее не умеют изображать, поскольку сущность этого греха ускользает от описания»[1]. Зато уже в 1216–1219 годах в синодальных статутах Анжера, экземпляр которых в принципе должен был иметься у каждого священника этого диоцеза, встречается следующая формулировка: «Духовник вопрошает кающегося, не страдал и не страдает ли он при виде успехов ближнего, не радуется ли его несчастью»[2]. Со своей стороны, Фома Аквинский показывает, что Люцифер и бесы повинны лишь в двух грехах — гордыне и зависти. Возгордившись, они ослушались Господа. Наказание же за это состоит для них в терзаниях зависти, ибо они, во-первых, тщетно обращают взор в сторону утраченного рая, а во-вторых — негодуют, видя, как человек вступает в обитель счастья, для них запретную. И потому они стремятся ввергнуть людей в соблазн и помешать им достичь гавани спасения[3].

Нормандский цистерцианец Гийом де Дигюльвиль, написавший между 1330 и 1358 годом аллегорическую поэму в трех частях

[1] M. Vincent-Cassy, *L'Envie en France*... p. 52.
[2] Цит. по: *Ibid.*, p. 53. См. также: *Statuts synodaux français du XIII^e siècle*, I: *Les Statuts de Paris et le Synodal de l'Ouest* (vol. VIII des *Documents inédits de l'histoire de France*, p. 221).
[3] M. Vincent-Cassy, *L'Envie en France*... p. 78. Ср.: *Somme théol.*, Ia, quest. 63, art. 2; II^a–II^ae, quest. 36, art. 2.

(«Паломничество жизни человеческой», «Паломничество души» и «Паломничество Христа»), описывает зависть весьма выразительно. Его герой встречает высохшую старуху, которая ползает по земле подобно змее. Взгляд ее мечет стрелы — «ненависть к чужому счастью» и «радость при виде чужих бедствий». На спине у нее восседают Предательство и Клевета. Первое, искушенное в обмане, прячет нож и сосуд с ядом. Оно кусает, не лая, и таится в траве, словно змея, подстерегающая жертву. Оно подобно источенной червями доске, которая проваливается под ногами. Клевета (то есть хула, злословие) сжимает в зубах меч, пронзающий уши тех, кто преклоняет слух к ее жестоким вымыслам. Ее лицо окровавлено, как пасть волка, растерзавшего овцу[4]. Мы поймем всю значимость этих картин, если вспомним, что произведения Гийома де Дигюльвиля, и в особенности «Паломничество жизни человеческой», вплоть до XIV столетия и даже позже пользовались большим успехом. Ведь знаменитая поэма Джона Бэньяна «Путь паломника» (1678–1684), долгое время остававшаяся для англосаксонских читателей самой популярной книгой после Библии,— это подражание «Паломничеству жизни человеческой».

Опираясь на анализ французских хроник, романов, поэм и сатирических сочинений XIII–XV веков и рассматривая примерно равный объем текстов для каждого столетия, М. Венсан-Касси указывает на крайне низкую частотность слова «зависть» для XIII века (видимо, то же справедливо и для предшествующего столетия). У Жоффруа де Виллардуэна оно встречается лишь дважды, а на полутора тысячах страниц, которые занимает роман о Ланселоте Озерном (вариант 1225 года) в издании О. Зоммера,— шесть раз. В первой половине XIV века ситуация остается практически неизменной: слово «зависть» отсутствует у Жуанвиля, у Жана де Венета и всего два раза употребляется у хрониста Гийома из Нанжи. Зато в текстах священника из Турнэ Жиля Ли Мюизиса, создававшихся около 1350 года, оно встречается 78 раз. В стихотворениях Эсташа Дешана зависть становится ключевым словом. В XV веке у Монстреле насчитывается 80 его употреблений, а у Шателена — 111[5]. Таким образом, представляется, что сначала Черная смерть, а затем трагические события 1380-х годов сделали облик зависти в коллективном сознании столь же четким, каким он был ранее только в кругу монашествующих.

Другое исследование, параллельное предыдущему и касающееся иконографии зависти во Франции в тот же период, позволяет прийти к сходным выводам. М. Венсан-Касси удалось обнаружить лишь три изображения зависти в XIII и четыре — в XIV веке; в XV же столетии их насчитывается сорок пять. И хотя после Столетней войны многие церкви нуждались в восстановлении (этим отчасти может быть объяснена последняя цифра), всё же трудно не увидеть в иллюстративном материале некоего

[4] *Ibid.*, p. 71–73. М. Венсан-Касси анализирует текст и миниатюры в рукописной книге (ms 1130 de la Bibl. Sainte-Geneviève).
[5] *Ibid.*, p. 115–120.



подтверждения результатов анализа лексики [6]. Складывается впечатление, что культура (по крайней мере, на уровне элитарных групп) проникалась всё более острым осознанием смысла и значения зависти. Это явствует и из сопоставления ключевых слов, соотносимых в исследуемых текстах с понятием «зависть». В XIII веке ее основной коннотацией является клевета, в XIV — вожделение, в XV — ненависть. Перед нами весьма показательная градация, связанная с социальной динамикой и убеждающая в постепенном нарастании тяжести этого греха [7]. Ибо клевета усугубляется вожделением, а ненависть — и тем, и другим.

На первом этапе зависть предстает как согрешение словом, допускаемое людьми слабыми, находящимися на нижних ступенях общества; завидуя тем, кто стоит выше, они мстят за свое бесправное положение — это, так сказать, уровень клеветы. Затем (это второй шаг) деньги и городская верхушка вносят в социум новые отношения. В вожделении к чужим благам обвиняется прежде всего духовенство. Дворяне и владельцы недавно нажитых состояний, наслаждающиеся пышными трапезами и одевающиеся с крикливой роскошью, заставляют бедняков с особенной силой жаждать тех же благ. Народ алчет сокровищ, принадлежащих богачам (это причина восстаний XIV столетия), и в то же время некоторые обедневшие дворяне обличают кичливость выскочек.

И наконец, в заключение описанной эволюции и как раз в то время, когда «частотность слова „зависть" резко взлетает вверх», зависть начинает ассоциироваться с ненавистью. В самом деле, неистовое вожделение к власти ведет к острейшей ненависти, стоящей за Великой схизмой западной церкви, гражданскими войнами во Франции и Англии, соперничеством бургундских герцогов и французских королей. Каждый человек становится для другого Каином. По замечанию Фомы Аквинского, зависть, противостоящая любви и милосердию, хуже смерти. Она еще при жизни обрекает людей на вечные муки. «Смесь и Календарь пастушеский» насчитывает не менее 13 ветвей, 39 «ответвлений» и 117 побегов зависти, а в изобразительном искусстве рубежа XV–XVI веков приобретают широкую популярность картины адских кар, ожидающих тех, кто повинен в этом грехе.

> Завистники и завистницы стоят в ледяной реке, воды которой доходят им до пупа; тела же их сечет весьма холодный ветер, и те, кто хочет спрятаться от него, ищут прибежища в стылой воде,—

так гласит одна из подписей под большим изображением Страшного суда в соборе города Альби, причем тема зависти почерпнута здесь из второго издания «Смеси и Календаря пастушеского».

Проследив за процессом поэтапного расширения понятия зависти и его включения в сферу духовной жизни, можно подобным образом исследовать и иные неискупимые грехи. Рискнем предположить, что мы придем к таким же результатам.

[6] *Ibid*., p. 121–131.
[7] *Ibid*., p. 161–249.

СЛАДОСТРАСТИЕ

Рассмотрим сначала грех сладострастия. В официально принятом списке семи смертных грехов ему отведено последнее место. В «Календаре пастушеском» сладострастие, как и чревоугодие, делится на 5 ветвей, 15 ответвлений и 45 мелких побегов; у «скупости» же (то есть сребролюбия) таких подразделений соответственно 20, 60 и 180. Такое положение в классификации и относительно слабый интерес к сладострастию (и чревоугодию) — дань перечню, некогда составленному Евагрием Понтийским, который советовал монахам-пустынникам сначала обуздывать в себе чревоугодие и похоть, а затем двигаться дальше и постепенно ополчаться против всё более стойких грехов. Однако на заре современной эпохи в сознании многих исповедников грех сладострастия приобретает такое значение, которому уже не соответствует традиционно занимаемое им место в конце списка. Анонимное руководство к исповеди, составленное в 1490-х годах, учит, что блуд — это грех «еще более омерзительный, чем убийство или воровство, не до такой степени ужасные по своей сути»[8]. Ибо в случае необходимости можно убить или украсть, но «никому не дано развратничать сознательно и притом не совершать смертного греха». Для авторов «Молота ведьм», также написанного в конце XV века, «мир полон прелюбодеяний и разврата, особенно среди владетельных особ и богачей»; наступило «время женщины» и «безумной любви», несущей несчастье всем. Необходимо каленым железом выжечь главнейшее еретическое извращение — колдовство: такую цену надо заплатить за восстановление порядка — для начала на уровне сексуальной морали[9]. В весьма популярной «Доктрине премудрости» (издание 1604 года, вышедшее в Труа) о сладострастии, занимающем, вопреки обычному порядку, четвертое место среди тягчайших грехов, говорится так:

> Нет иного греха, которым бы так же гнушался Христос, как грехом плотским; именно о нем сказал св. Августин: и многих из тех, кто творил разврат в ночь, когда Христос пришел в мир, постигла скорая смерть. И следует заметить еще, что во все время страстей Господних даже враги Его, от коих Он претерпел великое число оскорблений, хулу, поругание и клевету, ни словом не обвиняли Его в причастности к столь гнусному пороку; сей грех более прочих веселит диавола, ибо это приятнейшая и надежнейшая приманка, при помощи которой он уловляет человеков в свои сети... Нет иного греха, кроме блудного, все обстоятельства коего были бы смертельны. Мелкая кража, короткий припадок гневливости — всего лишь простительные прегрешения, тогда как всякий похотливый взгляд, всякая нечистая мысль, допущенная в сердце, суть смертные грехи, обрекающие вас на вечные мучения. И наконец, нет иного порока, который ввергал бы в ад столько душ. Горе тому, кто окажется в их числе[10].

В этом варианте «Теории премудрости», относящемся к началу XVII века, выразился ригористический взгляд на сферу сексуального, который снова набрал силу в эпоху Контрреформа-

[8] *Eruditorium penitentiale*, 1490 (?), H6b–11a. Далее в рассуждениях о грехе сладострастия мы опираемся на факты, которые почерпнуты (если не указано иное) из работы: Th. N. Tentler, *Sin and Confession*...

[9] H. Institoris et J. Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, p. 55–56, 100, 219, 465, 467.

[10] *Le Doctrinal*... Troyes, 1604, p. 57–58.



ции; надо заметить, впрочем, что плотские прегрешения вне брака церковь всегда осуждала строго. Однако становление исповеди привело к тому, что духовники стали размышлять (и все настойчивее расспрашивать исповедующихся) о предосудительном поведении в браке. За долгое время среди католических моралистов сложились три подхода к данному предмету: сторонники первого, ригористы, опирались на учение, восходившее к глубокой древности; приверженцев второго отличала все большая снисходительность по отношению к тем, кто состоял в браке; третий же подход, наиболее распространенный, занимал промежуточное между первыми двумя положение [11].

В греко-римском мире первых веков нашей эры многие философские школы, чьи воззрения отчасти совпадали (стоики, пифагорейцы, неоплатоники и др.) противопоставляли плоть и дух, супружество и любовь и утверждали, что «половые органы даны человеку не для наслаждения, но ради сохранения рода» [12]. Таким образом, христианство встраивалось в культуру, которая, с одной стороны, не только принимала, но и весьма высоко ценила наслаждение, с другой же, вступая в противоречие с самой собою, — презирала и отрицала его, проповедуя отказ от сексуальности или, в лучшем случае, непреложный долг воспроизводства. Гностические течения и затем манихейство еще более сурово относились к сфере сексуального — до такой степени, что христианское вероучение, утверждая законность брака, вынуждено было определяться в отношении к ним. При этом оно все же говорило о сеемой «князем мира сего» «похоти плотской». А поскольку она неизбежно присутствует в любом половом акте, ее необходимо оправдать идеей продолжения рода. В трактате «De bono conjugali» [12a] св. Августин выделяет три «блага», доставляемых супружеством: *proles*, *fides*, *sacramentum* [12b]. Первое означает одновременно и рождение детей, и их воспитание (в христианском духе); второе — не только верность одному сексуальному партнеру, но и исполнение супружеского долга во всех его проявлениях; третье (впоследствии это понятие стало переводиться как «таинство») — неразрывность брачных уз [13]. Данный анализ оказал существенное влияние на дальнейшие размышления христианских богословов о браке. Однако они ни словом не упоминали о любви, связующей супругов, и не цитировали отрывок из Послания к ефесянам: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил церковь» (5:25).

На протяжении столетий сторонники ригористического подхода к сексуальности постоянно ссылались на св. Августина, а в случае необходимости шли дальше него. В своей знаменитой «Сумме» Раймунд из Пеньяфорте возвращается к уже ставшему классическим определению трех благ супружества и объявляет, что ими «извиняется грех». Далее он перечисляет четыре воз-

[11] В дальнейшем я опираюсь прежде всего на остающийся лучшим в данной области труд Т. Н. Тентлера (*Sin and Confession*, p. 161–273), а также иа следующие работы: J. T. Noonan, *Contraception et mariage*, Paris, 1969, p. 141–398; J. L. Flandrin, *L'Eglise et le contrôle des naissances*, Paris, 1970, p. 39–61.

[12] Формулировка из трактата неопифагорейца Оцелла Лукана «О природе вселенной» (цит. по: J. L. Flandrin, *L'Eglise*... p. 26).

[12a] «О достоинстве брака».

[12b] Потомство, верность, обязательство (лат.)

[13] *Patr. Lat.*, XI, col. 374–396. J. T. Noonan, *Contraception*... p. 166–172.

можных мотива физической близости между мужем и женой: желание иметь потомство; исполнение одним супругом «долга» перед другим; стремление спастись от невоздержания или избежать блуда; удовлетворение желаний. Две первых причины безгрешны, третья влечет за собой простительное прегрешение, четвертая — смертный грех. Доминиканец Гийом Реннский, дополнивший и прокомментировавший «Сумму» Раймунда из Пеньяфорте («Раймундину») столь основательно, что многие списки этого трактата включают и его глоссы, еще ужесточает вердикт своего предшественника: по его мнению, половой акт между супругами всегда греховен, если совершается не ради деторождения [14]. Однако и это утверждение меркнет перед теорией св. Григория Великого, писавшего архиепископу Кентерберийскому: «Такого рода удовольствие [в освященном законом брачном союзе] не может быть безгрешным. Ведь не от прелюбодейной же связи и не от низкого разврата рожден был тот, кто сказал: «Се бо в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя» (Пс. 50:7)» [15]. Это мнение папы Григория было учтено в «Дополнении», которое в 1444 году прибавил к «Пизанелле» св. Бернардина Сиенского его друг и сотрудник францисканец Николай из Авзимо. Он считал, что сексуальные отношения между супругами лишены греха только в том случае, если к ним не примешивается «никакого упоения сладострастного». А поскольку такого практически не бывает, то, значит, перед нами грех — в лучшем случае простительный [16].

Раймунд из Пеньяфорте, предлагая свой знаменитый перечень четырех побудительных причин полового акта в браке, одновременно цитирует некую языческую поговорку, называющую прелюбодеем всякого мужчину, который сверх меры влюблен в свою жену. К этой же формуле (omnis amator ferventior est adulter) прибегали св. Августин, св. Иероним, Грациан и Петр Ломбардский. Развивая (или еще ужесточая) мысль Раймунда, Гийом Реннский приводит слова некоего Гугуччо, ригориста, жившего в XII веке, и соглашается с ним в том, что если мужчина возбуждает себя (фантазиями, при помощи горячительных напитков или руками), «дабы почаще совокупляться со своей женой» [17], то он совершает смертный грех. Согласно трактату «Directorium ad confitendum» [17a], составленному Антонием из Бутрио, приходящий на исповедь должен был произносить следующие слова: «Я согрешил, когда вступил в брак, ища удовольствия... а не ради продолжения рода или во избежание блуда» [18]. В те же годы Дионисий Картезианец признавал, что половая жизнь в супружестве не обременена грехом лишь тогда, когда имеет целью рождение детей, исполнение супружеских обязанностей или уклонение от разврата. Но, по его мнению, многие люди, состоящие в браке, впадают в смертный грех, непрестанно ища удоволь-

[14] *Raimundina seu summa... de poenitentia et matrimonio cum glosis...* (издание 1603 г., воспроизведенное в 1967 г.). IV, p. 519–520.
[15] *Patr. Lat.*, LXXVII, col. 1196–1197. J. T. Noonan, *Contraception...* p. 193–196. В настоящее время автором данного текста («Responsum beati Gregorii», т. е. «Суждение блаженного Григория») принято считать Нотхельма Кентерберийского.
[16] N. de Osimo, *Supplementum summae pisanellae*, 1489, «Debitum conjugale», 4.
[17] *Raimundina...* p. 519–520.
[17a] «Путь к надлежащему покаянию».
[18] Butrio (Antoine de), *Directorium* ad confitendum, Rome, 1474, «De peccatis contra sacramentum matrimonii».



ствия[19]. В начале XVI века «Confessionale» Годескалька Роземондта включал следующую формулу покаяния: «Я всегда с чрезмерным пылом искал плотского удовольствия и обретал его, нарушая закон. Я слишком мало задумывался о продолжении рода — о сем благе, ради которого прежде всего и установлен брак»[20]. Наиболее же убийственное мнение по этому поводу было высказано Николаем из Авзимо, чей ход размышлений был таким: коль скоро есть лишь три резона, дозволяющие близость между супругами (продолжение рода, долг и уклонение от блуда), «отсюда вытекает, что во всех остальных случаях они предаются разврату, то есть творят смертный грех, ибо нарушают шестую заповедь»[21].

Принимавшие исповедь священники не могли не задаваться вопросом о позволительности разных позиций в половом акте. И лишь одна (мужчина сверху, женщина лежит на спине) была признана «естественной». Однако в какой мере супруги согрешают, выбирая иные положения, хотя их гениталии при этом остаются соединенными? Понятно, что ригористы склонялись к безусловному отрицанию любых отклонений, особенно если физическая близость происходит «на скотский манер». Гийом Реннский, Иоанн Фрибургский, Астезанус, Ги де Монроше, Иоганн Нидер, Годескальк Роземондт и другие считали, что если такая позиция избирается ради большего удовольствия, а не по причине беременности супруги или различных болезней, то это, несомненно, смертный грех[22].

Вполне естественно, что наиболее суровые моралисты одобряли, а подчас и усиливали старые запреты относительно неподобающих для плотской любви времени и места. Так, Нидер указывает, что если половой акт происходит в период, когда подобные вещи строго возбраняются (в дни поста и воздержания, в кануны праздников и т. д.), то перед нами серьезный грех «распущенности». Если же он совершается в освященном пространстве, прегрешение считается простительным, если иного места не имелось; в прочих же случаях такое деяние «сомнительно», то есть более серьезно[23]. Астезанус учит, что следует воздерживаться от сексуальных отношений перед принятием причастия. Такое же мнение находим и в руководстве для исповедников, предположительно приписываемом Жерсону: здесь, кроме того, они возбраняются и накануне праздников[24]. Написанное Николаем из Авзимо «Дополнение» к «Пизанелле» в этом отношении еще более категорично. Здесь сказано: «Нет никакого сомнения, что всякое соитие между мужем и женой, даже совершенное во исполнение долга, служит препятствием к причащению». Более того, пользоваться супружеским правом — смертный грех в том случае, «когда сие делается без должного уважения к времени и правилам, установленным церковью»[25].

[19] Denys le Chartreux, *Speculum conversionis peccatorum*, 1473, X6a.
[20] G. Rosemondt, *Confessionale*, 1518, 5 (6), fol. 94v°.
[21] N. de Osimo, *Supplementum*, «Debitum conjugale», 4.
[22] Cp.: Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 186–204.
[23] J. Nider, *Expositio preceptorum*... 1482, VI, 4 B2a-b. О системе запретов на сексуальные контакты см.: J.-L. Flandrin, *Le Temps d'embrasser*, p. 72–114.
[24] J. Gerson (?), *Le Confessionnal autrement appelé le Directoire des confesseurs*, 1547, 2b–3b.
[25] N. de Osimo, *Supplementum*... «Debitum conjugale», 7.

С высказываниями тех, кто взирал на физическую близость с беспощадной суровостью, небесполезно будет сопоставить мнения других деятелей церкви, которые стремились войти в положение лиц, связанных брачными узами. Дж. Т. Нунэн убедительно показал, что этот сравнительно мягкий подход с годами (правда, не слишком быстро) обретал все большее число сторонников[26]. Интенсивнейшие размышления над смыслом исповеди, вызванные решением Собора 1215 года, привели, в частности, к более трезвой оценке конкретных условий сексуальной жизни в браке. Незадолго до смерти Альберт Великий добавил к своей «Сумме теологии» следующие весьма неожиданные для тогдашней эпохи слова: «Нет греха в супружеских отношениях»[27]. Надо заметить, что эта формулировка неоднозначна, но Альберт Великий уже давно советовал своему ученику Фоме Аквинскому выходить из плена августинианского пессимизма. И действительно, сочинения «доктора ангельского» не вовсе от него свободны. Он считает, что похоть, порожденная первородным грехом, накладывает отпечаток на сексуальность каждого человека, что «союз мужчины и женщины наносит некий ущерб разуму, [который] до такой степени растворяется в пылу наслаждения, что не способен в эти мгновения предаваться деятельности...»[28]. Но при этом св. Фома утверждает, что раз супружеское соитие есть благо, то безгрешно и удовольствие, с ним сопряженное; последнее было бы еще полнее, если бы человек не совершил первородного греха[29]. Итак, наслаждение рассматривается как положительная ценность, хотя и не существующая отдельно от конечной цели брака, которой является деторождение[30]. В том же XIII столетии англичанин Ричард Миддлтон, монах-францисканец, выступал с защитой «умеренного наслаждения», подчеркивая (вопреки св. Августину и «наиболее распространенному мнению»), что «стремиться к удовлетворению похоти и искать умеренного наслаждения — вовсе не одно и то же»[31].

Что же понимается под «умеренным» и потому дозволенным наслаждением? В сочинении «Regulae morales»[31a] Жерсон поясняет, что удовольствие, доставляемое физической близостью, не является чем-то противозаконным, если супруги желают иметь детей, исполнить свой долг друг перед другом или избежать разврата; если же они ищут одного только наслаждения, это либо вовсе не грех, либо лишь незначительное прегрешение — до тех пор, пока они «не преступают пределов брака»[32]. Последняя формулировка, по мнению многих духовников, включает два момента: «Человек не должен быть охвачен столь сильной страстью, которая заставляла бы его искать плотской любви супруга, как и в том случае, если бы их не связывали узы брака; человек во время соития не должен думать ни о ком, кроме своего законного партнера». Св. Антонин Флорентийский придерживается того

[26] Такой вывод можно сделать на основе всего изложенного в книге Дж. Т. Нунэна.
[27] Saint Albert, *Somme théologique* в *Opera*, éd. Borgnet, Paris 1890–1899, XXXIII, 2, 18. J. T. Noonan, *Contraception...* p. 368–369.
[28] Thomas d'Aquin, *Praeclarissima commentario in quatuor libros Sententiarum P. Lombardi*, IV, dist. XXXI, quest. 1, Paris, 1659, II, p. 501.
[29] *Ibid.*, quest. 2 (ответ на 3-е возражение).
[30] J. T. Noonan, *Contraception...* p. 375–377.
[31] *Ibid.*, p. 378.
[31a] «Нравственные правила».
[32] *Gerson*, *Regulae morales* (*Opera omnia*, Anvers, 1706: III, 95B-C).



же взгляда, что и Жерсон[33]. Разделяет его и Анджело из Кьявассо; в главе «Супружеский долг» из составленной им «Суммы» он вопрошает, является ли смертным грехом половой акт, совершенный мужем и женой «ради удовольствия», когда «для того, чтобы заниматься любовью чаще», они подогревают свои желания фантазиями, ласками или горячительными напитками. На это следует отрицательный ответ: подобное представляет собой простительное прегрешение — в том случае, если у супругов нет намерения делать подобные вещи вне брака[34]. В том же духе рассуждает в своей «Сумме» («Сильвестрине») и Сильвестр Приериас: здесь уточняется, что как бы сильно муж и жена ни жаждали наслаждения, в этом нет смертного греха, если желание сосредоточено только на законном партнере[35].

Француз Мартен Ле Местр и шотландец Джон Мейр, парижские ученые-богословы конца XV–начала XVI века, были настолько отважны, что шагнули дальше тех робких новаторских мнений, которые приводились выше. Необходимо вслед за Дж. Т. Нунэном[36] отметить значимость занятой ими позиции, пусть даже в то время она получила лишь ограниченный резонанс. Ле Местр замечает: «Здравый смысл подсказывает нам: позволено мужу соединяться с женою удовольствия ради — так же точно, как не возбраняется мне вкушать мясо барана или ягненка и предпочитать последнее в том случае, если сие больше мне нравится... Аристотель не усматривает в этом ничего дурного, лишь бы не выходить за пределы умеренности»[37]. Дж. Мейр, обвинявший большинство церковных моралистов в излишней строгости, движется в том же направлении, что и Ле Местр. «Что бы о сем ни говорили,— пишет он,— трудно доказать, что человек грешит, соединяясь со своей женой для удовольствия». В совокуплении для удовольствия (в браке, разумеется) греха не больше, чем в том, что вы «съедаете яблоко потому, что оно вкусное и есть его приятно». Более того, совершенно законно, когда супруги ведут половую жизнь из соображений здоровья, как советовал Аристотель[38]. Повторим, что смелые соображения М. Ле Местра и Дж. Мейра привлекли внимание лишь немногих их современников.

Как бы то ни было, священникам, выслушивавшим исповеди, все-таки приходилось принимать решения по поводу конкретных случаев, о которых рассказывали кающиеся. Кроме того, духовники всегда считали, что и муж, и жена обязаны исполнять «супружеский долг». И действительно, апостол Павел в свое время наставлял жителей Коринфа: «Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию...» (1 Кор. 7:3–5). Но до каких пределов простирается законность требований одного супруга и уступок другого? По мнению Жерсона, можно отказаться

[33] Antonin de Florence, *Summula confessionis* (*Confessionale-Defecerunt*), 1499, p. 30.
[34] *Summa angelica*, 1534, «Debitum conjugale», 4.
[35] *Sylvestrina*, «Debitum conjugale», quest. 2, § 4.
[36] J. T. Noonan, *Contraception*... p. 390–398.
[37] M. Le Maistre, *Questiones morales*, 1490, vol. II, «De temperantia», fol. 51v°.
[38] J. Mair, *In quartum Sententiarum*, 1519, 4, 31.

от исполнения супружеского долга по причине существенного недомогания или во избежание выкидыша. Но «не все резоны в равной степени уважительны: неподобающее время и освященное место не освобождают мужа или жену от обязательства заплатить долг супружества»[39]. Автор трактата «Compendium theologiae»[39a], ошибочно приписывавшегося Жерсону, рассуждает сходным образом: супруги не должны искать близости на глазах у посторонних. «Но если один из них знает, что другой находится в опасном состоянии неукротимого желания, то во всякий час, при любых условиях и сколь бы спешными ни были дела, следует отыскать укромный уголок и уплатить долг»[40]. Бертольд Фрибургский также считает, что исполнять супружеские обязанности необходимо даже в освященном месте. Разумеется, одному супругу надо сначала постараться отговорить другого от его намерений, однако если этого сделать не удается, он должен подчиниться. Более того, требовать исполнения супружеского долга в освященном месте во избежание соблазна или ради продолжения рода — это вообще не грех. Но после этого окропленное семенем место придется освятить вновь[41].

Всегда ли греховны сексуальные отношения, представлявшиеся в то время «противоестественными», позиция *a tergo*[41a], в частности? Альберт Великий в свое время писал, что они препятствуют зачатию и открывают дорогу похоти, ведущей к смертному греху — в том случае, если по какой-либо весомой физиологической причине супругам не воспрещено обычное положение. Св. Фома был более осторожен и полагал, что позиция сама по себе не обязательно влечет за собой смертный грех. «Сумма ангельская» еще менее строга. Она, конечно же, советует кающимся не упорствовать в совершении подобных поступков, но в то же время обращает к священникам требование не спешить и не объявлять такое смертным грехом. «Держитесь,— пишет ее автор,— следующего мнения: каким бы образом ни была начата и осуществлена супружеская близость, в ней нет смертного греха, если семя было излито в предназначенное для сего отверстие и таким образом, что женщина может его удержать»[42]. Здесь стоит напомнить, что эта «Сумма» была весьма популярна.

Исповедников мучил еще один вопрос: допустима ли половая жизнь во время менструаций? Согрешает ли мужчина, если, зная об этом, требует от жены исполнения супружеского долга? На сферу сексуального в такие периоды налагался древний запрет, восходящий к Ветхому Завету. Кроме того, согласно научным представлениям Средневековья, месячные не мешали женщине забеременеть, а зачатому таким образом ребенку грозили разнообразные пороки внутриутробного развития. Но хотя Ги де Монроше, Жерсон и Нидер считали половые отношения во время менструаций смертным грехом, подавляющее большинство бого-

[39] Gerson, *Opus tripartitum*, II (ibid, I, p. 444C–445A). Ср. также: *Regulae morales* (ibid, III, p. 106A).
[39a] «Компендиум богословский».
[40] *Compendium theologiae* (ibid, I, p. 292D–293A).
[41] Berthold de Fribourg, *Summa Joannis, deutsch*, 1472, quest. 179.
[41a] Сзади (лат.).
[42] *Summa angelica*, «Debitum conjugale», 25, fol. 191b–192b.



словов усматривали в этом всего лишь простительное прегрешение, хотя и рекомендовали воздерживаться от подобных действий[43]. Педро де ла Палуд, архиепископ-доминиканец, живший в XIV веке, объявлял даже, что они совершенно законны. Однако этих его воззрений никто не разделял. Он был также первым (и долгое время оставался единственным), кто считал допустимым *amplexus reservatus*, то есть половой акт, прерванный до семяизвержения и на этом завершенный[44]. Его одинокое мнение по данному вопросу поразительно для церковного сознания, строго осуждающего любое сексуальное поведение, которое не подчинено цели деторождения. Предприняв беглый обзор попыток «взглянуть на вещи широко», предпринимавшихся в период с XIII до начала XVI века, отметим по крайней мере, что педалирование идеи воспроизводства привело к частичной реабилитации сексуальности, которая из «дозволительной» постепенно стала «похвальной»[45]. Так, в весьма суровой «Сильвестрине» говорится, что сексуальные отношения в браке «заслуживают похвалы» с разных сторон. Исполняя супружеский долг, человек совершает справедливый поступок. Стремясь иметь детей, которые будут воспитаны в духе любви к Господу, он являет доказательство своей набожности. Уберегая супругу от прелюбодеяния, он выказывает милосердие[46]. Такие представления в исследуемое время встречались довольно часто.

И все же авторы «Сумм» и «Руководств к исповеди» в той их части, которая касается сферы сексуального (даже в браке), оставались пессимистами. Тревожный взгляд священников замечал в супружеских отношениях массу лазеек для греха, поскольку они были убеждены, что их современники, состоящие в браке, допускают множество тягчайших прегрешений и творят деяния, «противные естеству». Отражая, по всей видимости, широко распространенное мнение, св. Екатерина при пересказе одного из явленных ей видений ада утверждает, что только те грешники стоят в преисподней особняком, «которые согрешили в браке»[47]. Примерно через полстолетия св. Бернардин Сиенский в посвященной браку проповеди без колебаний провозглашает: «Думаю, что из тысячи семей 999 суть добыча дьявола»[48]. Разумеется, перед нами преувеличение проповедника, который считает своим долгом прибегнуть к наводящей ужас пастырской риторике. Но не только. Здесь ощутима и убежденность деятелей церкви в том, что следует внушить мирянам страх перед неисчислимыми угрозами, которыми брак чреват для нравственности. Св. Екатерина парадоксальным образом ответила своему духовнику, который спрашивал ее, почему же в аду бóльшие муки терпят именно те, кто согрешил в браке: «Потому, что они недостаточно хорошо понимают, что творят, и каются в таких прегрешениях не столь истово, как в других, а значит, чаще в них впадают»[49].

[43] Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 200–211.
[44] Ср.: *Ibid*., p. 209.
[45] Ср.: *Ibid*., p. 205.
[46] *Sylvestrina*, «Debitum conjugale», quest. 12, § 14.
[47] Raymond de Capoue, *Vita de s. Catharina senensi*, 2, 1, 215 в *Acta sanctorum*, Anvers, 1675, 30 avril, p. 906 (§ 215). См. также: J. T. Noonan, *Contraception*... p. 290.
[48] Bernardin de Sienne, *Le Prediche volgari*, Milan, 1936, p. 400. Ср.: J. T. Noonan, *Contraception*... p. 291.
[49] См. прим. 47.

Порождаемое исповедью нагнетание чувства вины в сфере сексуального осуществлялось в исследуемую эпоху сложным образом. Дело в том, что колебания писавших об этом авторов и разногласия между ними не только не упрощают задачу, стоявшую перед исповедником и перед кающимися, но создают неловкую, напряженную атмосферу. Так, «ригористы» предписывают воздерживаться от физической близости перед причащением. Другие же указывают, что это позволительно, если муж и жена имеют в виду исключительно деторождение или исполнение супружеского долга[50]. Подобные расхождения существуют, как мы видели, и по другим вопросам: о супружеских отношениях в освященных местах и в неподобающие периоды, о совокуплении *a tergo*, во время менструаций или беременности. И хотя многие авторы стремятся свести тяжесть этих деяний до уровня простительных прегрешений, сомнения не исчезают до конца ни у тех, кто задает вопросы, ни у тех, кто на них отвечает. Испытание совести в любом случае требует от верующего размышлений о том, не совершал ли он подобных деяний. К мучительным сомнениям, рождающимся из разноречивости оценок, добавляются и другие, возникающие по причине расплывчатости некоторых теорий. Понятие «греховного наслаждения» с трудом поддается определению. Где пролегает граница между стремлением к физической любви во избежание блуда и желанием испытать наслаждение в соитии? К тому же специалисты в области исповеди зачастую усматривают смертный грех в том, что мужчина так пламенно обожает свою жену, что домогался бы ее, даже если бы они не были супругами. Но это как раз случай нереальный. Разве станет будущий грешник, охваченный огнем страсти, предаваться долгим размышлениям на сей счет? Выше уже говорилось, что грехи «противу естества» доставили очень много хлопот моралистам, подчас склонным непомерно расширять эту группу прегрешений. И наконец, во многих руководствах к исповеди кающимся предлагалось вспомнить, не было ли осквернено ими целомудрие «посредством прикосновений, объятий, поцелуев и прочих бесстыдных движений, кои могут оказаться смертными грехами, если не согласуются со святостью брака». Так пишет Дж. Форести в своем «Confessionale seu interrogatorium»[50a], вышедшем в 1497 году в Венеции[51], и подобным вопросом задавался не он один. В сущности, многие моралисты рассуждали об эротической стимуляции, опираясь исключительно на подозрения.

Постоянное ощущение виновности, возникавшее из-за разногласий между учеными или нечеткости предлагавшихся ими формулировок, усугубляется еще и категорическими утверждениями — например, требованием исполнять супружеский долг. Пройдет еще немало времени, прежде чем Доминик де Сото в середине XVI столетия предложит хотя бы немного смягчить это правило

[50] Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 214–215.
[50a] «Конфессионал, или же вопросы для испытания совести».
[51] J. Foresti, *Confessionale seu interrogatorium*, 1497, p. 17b–18a.



в отношении тех родителей, которые не в состоянии прокормить больше детей, чем они уже имеют[52]. До него подобная мотивировка отказа от супружеской близости всегда квалифицировалась как смертный грех. Еще более суровым было отношение к онанизму и мастурбации в любых формах, о чем совершенно четко сказано в трактате, часто приписываемом Жерсону. Духовник, читаем мы в этом прелюбопытном тексте, должен «вполне открыто увещевать кающегося высказать всю правду» о такого рода вещах. Если исповедуется молодой человек, то поначалу с ним надобно говорить «со спокойным выражением лица, дабы показать ему, что то, о чем его спрашивают, не есть непристойность, но нечто такое, относительно чего он может быть спокоен». Если же кающийся все-таки отказывается сознаться, следует отбросить напускную невозмутимость и перейти к расспросам без обиняков. Итак: «[В возрасте десяти или двенадцати лет] не трогал ли и не тер ли ты свой срамной уд, как то обыкновенно делают дети?»[53] Автор не сомневается в том, что такие поступки чреваты вечными муками. Вспомним о наказании, постигшем Содом и Гоморру.

Подобная инквизиторская дотошность и стремление вызнать мельчайшие детали отсутствуют и у Жерсона, и вообще у составителей «Руководств» и «Сумм». Было бы исторически неверно экстраполировать процитированный выше трактат на всю литературу об исповеди. Напротив, нередко авторитетные ученые — тот же Жерсон, св. Антонин, Сильвестр Приериас — советуют исповедникам сочетать осторожность с тщательностью и не переступать в своих расспросах границ разумной скромности. В одном французском руководстве XV века, предназначенном для священников, духовникам рекомендуется вести себя сдержанно, «очи же держать должно потупленными». В противном случае кающийся может оробеть и умолчать о совершенных им «постыдных грехах»[54]. Такая осмотрительность в дальнейшем будет распространяться все шире; к ней, оставаясь, впрочем, ригористом, призывал св. Карло Борромео[55]. Поэтому Т. Н. Тентлер совершенно справедливо указывает, что нельзя видеть в исповеди того времени утрированно реалистичный и грубый допрос. Кающихся никто не принуждал излагать во всех подробностях историю их сексуальной жизни в супружестве[56]; в целом же она интересовала авторов «Сумм» и «Руководств» не более, чем юридические препятствия к заключению брака — степень родства, принесенные обеты и пр. Наконец, хотя вопросы сексуальности и занимают довольно значительное место в трудах, посвященных исповеди, они не являются доминирующими. Св. Антонин уделяет в семь раз больше места заповеди «не укради», чем заповеди «не прелюбодействуй»[57].

Тем не менее в количественном отношении церковные писатели XIII–XVI веков уделяли проблемам пола значительное

[52] D. de Soto, *Commentarium in quartum Sententiarum*, Salamanque, 1574, IV, 32; 1, 1.
[53] Gerson, *De concessione mollitiei*, éd. Glorieux, I, p. 49. Ph. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1973, p. 109–111 (рус. изд.: Ф. Арьес, *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке*, Екатеринбург, 1999).
[54] R. Libeau, *Edition et commentaires du ms. 944 de la B. N.* f° 57v° de ce ms, стихи 4–11.
[55] См.: J. T. Noonan, *Contraception*... p. 478.
[56] Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 223–224.
[57] *Ibid*., p. 223.

внимание (пусть его и не стоит переоценивать). Существовала нравственная цензура, но полного молчания не было — здесь я присоединяюсь (распространяя их на более раннюю эпоху) к выводам М. Фуко. С учетом способов и воззрений, присущих тому времени, церковь была вынуждена создать «науку о сексуальности». И «признание стало... основной матрицей»[58], определявшей становление этой дисциплины. Однако как раз потому, что в ее основе лежали признания исповедующихся, появление этой «науки» представляет собой важный эпизод в формировании всеобщего чувства виновности на заре Нового времени. Не случайно М. Ле Местр писал по поводу распространенного запрета на физическую близость во время беременности следующее: «Я спрашиваю, каким опасностям они [мои противники] подвергают совесть строгих к себе супругов... [Ведь] они обрекают на смертный грех всякого, кто ищет исполнения долга (debitum) — разве только он не полностью уверен, что делает сие во избежание блуда»[59]. Иначе говоря, предполагалось, что верующие непрестанно размышляют над тем, как они пользуются сексуальностью в браке. Не случалось ли им отказываться от исполнения супружеского долга? сверх меры воспламеняться желанием? заниматься любовью в неподобающих местах и в неположенное время, а также в период менструаций? стремиться к наслаждению как таковому? — все эти вопросы неизбежно вставали перед ними. Следовательно, напрашивается двоякий вывод: а) «применение казуистики к сексуальным порывам открывало неисчерпаемые по сравнению с другими смертными грехами возможности для внушения чувства вины»[60]; б) никогда еще культура в целом не была подчинена дознанию, объектом которого являлась сексуальность, и в первую очередь — сексуальность в браке.

Ростовщичество и сребролюбие

Выше говорилось о том, что авторы «Сумм» и «Руководств» XIII–XVI веков были менее озабочены прегрешениями в сексуальной сфере, чем можно было думать *a priori*. Вторая часть «Суммы» св. Антонина, где описаны различные категории грехов, состоит из следующих разделов: сребролюбие (avaritia) — 25 глав; обязательство вернуть взятое — восемь; гордыня — одиннадцать; тщеславие — девять; сладострастие — пятнадцать; чревоугодие — восемь; гнев — восемь; зависть — девять; уныние (acedia) — шестнадцать; ложь и лжесвидетельство — восемь; нарушение обетов — две; неверность — одиннадцать. Таким образом, внимание архиепископа Флоренции явно обращено прежде всего на сребролюбие и возврат взятого: этим грехам отведена четверть всех глав, что составляет 32 процента от общего объема книги (в венецианском издании 1571 года). Это распределение, однако,

[58] M. Foucault, *Histoire de la sexualité*. I: *La volonté de savoir*, Paris, 1976, p. 21, 82–84.
[59] M. Le Maistre, *Questiones morales*, II, «De temperantia», fol. 50r° (цит. по: J. T. Noonan, *Contraception*... p. 394–395).
[60] Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 220.



является вполне классическим; напомним, что оно сохраняется и в «Календаре пастушеском». Впрочем, в названном сборнике, адресованном относительно скромной публике, ростовщичество представляет собой одну из двадцати ветвей «скупости». Зато в тексте, отведенном этому греху св. Антонином, шесть глав, касающихся ростовщичества, занимают 74 страницы (сладострастию же посвящено только 49). В эпоху экономического роста, когда коммерческий капитализм быстро завоевывал позиции[61], христианская культура всерьез ставила перед собой вопрос о позволительности торговых и банковских операций. Следовательно, формирование чувства вины в полной мере коснулось и этой сферы.

Как обычно, оно опиралось на древние и почтенные источники. Ветхий Завет (Исх. 22:25; Лев. 25:35–37; Втор. 23:19–25) запрещал иудеям ссужать деньги в долг под проценты. Однако из книги пророка Иезекииля (22:12) явствует, что ростовщичество было в Иерусалиме обыденным явлением. Философы античности, в особенности Платон и Аристотель, выступали против отдачи денег в рост. Здесь уместно будет напомнить рассуждения Аристотеля, поскольку схоласты впоследствии долго к ним апеллировали. Он полагал, что человек, дающий в долг под проценты, играет наихудшую социальную роль из всех возможных, ибо извлекает выгоду из денег — вещи, которая сама по себе бесплодна. Единственное ее назначение — служить мерой иных вещей («Политика», I, 10). Средневековье будет говорить на том же языке: деньги не рождают денег. Тем не менее, невзирая на строгий вердикт Аристотеля и нападки Аристофана, Плутарха, Плавта, Цицерона, Тацита на ростовщиков, их право на существование всерьез не оспаривали ни греческие, ни римские законы; ограничивался лишь взимаемый процент. С приходом христианства положение вещей изменилось.

Христос учил, что взаймы надо давать, «не ожидая ничего; и будет вам награда великая» (Лук. 6:35). Однако в этих словах не содержалось запрета на процентные ссуды, ставшие предметом беспощадных гонений со стороны отцов церкви — как восточной, так и западной. Климент Александрийский, св. Григорий Назианзин, св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Златоуст, св. Амвросий, св. Августин, св. Иероним — все они открыто говорили о том, что ростовщик жнет там, где не сеял, что ссужать деньги в долг под проценты значит посягать на имущество ближнего, что богатый обязан давать бедному безвозмездно, что ростовщичество в равной мере противно и религии, и естественному закону. И потому оно должно возбраняться прежде всего духовным лицам (начиная с IV столетия такой запрет был официально введен решениями соборов). Однако в гражданском законодательстве недопустимость процентных ссуд (приравненных к ростовщичеству) и для духовных лиц, и для мирян

[61] Общее обозрение данной проблемы см. : J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, 2e éd. 1973, p. 229–282. В дальнейшем изложении мы будем основываться в первую очередь на следующих источниках: *DTC*, XV, 2, art. «Usure» (G. Le Bras), col. 2316–2390; R. de Roover, *L'Evolution de la lettre de change*, Paris, 1953; J. T. Noonan, *Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, 1957; R. de Roover, *La Pensée économique des scolastiques*, Paris-Montréal, 1971. См. также работы: T. P. McLaughlin, «The Teaching of the Canonists on Usury (XII–XIV c.)» в *Mediaeval Studies*, I (1939), p. 81–147, II (1940), p. 1–22; B. Nelson, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherood*, Chicago, 1909; J. Le Goff, «The Usurer and Purgatory» в *The Dawn of Modern Banking*, Univ. of California, 1979, p. 25–52.

была провозглашена лишь при Карле Великом (в «Admonitio generalis»[61a] 789 года). Вслед за этим данный запрет был распространен местными соборами и епископскими статутами. Наконец, в XII веке — и в составленном Грацианом труде «Concordantia discordantium canonum»[61b], и в «Сентенциях» Петра Ломбардского — утверждалось, что ростовщичество начинается там, где заимодавец требует с должника возврата чего-то еще (в деньгах или натурой) помимо взятого в долг, так как подобное воспрещается четвертой заповедью.

Несмотря на многократно высказанное неприятие ростовщичества, его определение остается достаточно расплывчатым, рациональное обоснование запрета на него — нечетким, классификация различных его проявлений — едва намеченной. Однако с умножением числа и разнообразия денежных знаков, с экономическим ростом, взлетом морской и сухопутной торговли, развитием ярмарок в Шампани возникают всё более сложные проблемы: слияние и раздел капиталов, трансферт и обменные операции (в особенности для нужд Святого престола), убытки и риск в коммерческих предприятиях. Более того, и для итальянских торговых городов, и для французских «ломбардцев» (ростовщиков-итальянцев) вполне обычным становится открытие кредита с весьма значительными ставками (порядка тридцати-сорока процентов годовых)[62]. И наконец — это совпадение следует подчеркнуть,— решение об обязательной ежегодной исповеди, принятое в 1215 году, обязывает ученых-моралистов изучать различные аспекты ростовщичества в такой же (или даже большей) мере, как и всё, что относится к сфере сексуального.

В XIII веке специалисты в области исповеди объявляют, что ростовщик незаконно торгует временем, которое в равной степени принадлежит всем существам. Гийом Осерский (†1229), по-видимому, первым выдвинул этот тезис в своей «Summa aurea»[62a]:

> Солнце,— пишет он,— чтобы светить, должно приносить себя в дар; равным образом и земля должна дарить все, что она может произвести, и вода также. Но ничто не отдает себя другим более естественным способом, чем время; всякая вещь обладает временем — хочет она того или нет. И потому когда ростовщик продает то, что непременно принадлежит всем тварям, он всем им наносит ущерб... вот одна из причин, почему церковь преследует ростовщиков. Из этого вытекает, что именно против них направлены слова Господа: «И когда я вновь возьму время, то есть когда время окажется в руце моей, так что ни один ростовщик не сможет им торговать,— тогда я стану судить так, как следует по справедливости»[63].

Впоследствии папа Иннокентий IV вновь прибегнет к этому рассуждению, в наиболее сжатой форме изложенному неким генеральным чтецом ордена францисканцев в начале XIV столетия: ростовщик продает время, которое принадлежит только Богу[64].

Однако наиболее существенный вклад в споры о ростовщичестве, вероятно, внес св. Фома Аквинский. Опираясь на труды

[61a] «Всеобщее наставление».
[61b] «Согласование разногласий в канонах».
[62] G. Fourquin, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1969, p. 260.
[62a] «Золотая сумма».
[63] *Summa aurea*, III, 21, f° 225v°. См. также: J. T. Noonan, *Scholastic Analysis*... p. 43–44; Ж. Ле Гофф, «Средневековье: Время церкви и время купца» в Ж. Ле Гофф, *Другое Средневековье*, Екатеринбург, 2000, с. 45, p. 36–48.
[64] Ж. Ле Гофф, *указ. соч.*



Аристотеля, вновь открытые незадолго до того, «ангельский доктор» объявляет недопустимой любую практику, обязывающую должника к возврату чего бы то ни было сверх полученного займа (mutuum). Всякая процентная ссуда является ростовщичеством и ведет к греху не только кредитора, но и должника[65]. В самом деле, ростовщик продает право пользования вещью, собственность на которую он передал другому лицу. Люди не должны торговать одновременно вином или пшеницей и правом пользования этим вином или зерном, ибо таким образом они дважды продают одно и то же[66]. Более того, деньги, средство обмена и меры, сами по себе бесплодны (отсылка к суждениям Аристотеля); они не должны приносить прибыль[67]. Ростовщик повинен в смертном грехе[68].

Такое неприятие заводит порой очень далеко. Если кто-либо продает нечто по цене, превышающей справедливую, поскольку уверен, что покупатель все равно заплатит, в этом усматривается «явное ростовщичество». Так же квалифицируется и случай, когда покупатель платит меньше настоящей цены потому, что вносит деньги загодя, до получения товара. «Однако же если продавец, желая, чтобы ему заплатили побыстрее, соглашается уступить некую толику от настоящей цены, в этом нет греха ростовщичества»[69]. Св. Фома, как и все его предшественники, не видит разницы между займами для удовлетворения потребностей и займами для развития производства. Среди первых он не рассматривает случаи, когда человек может давать в долг тому, кто богаче его. Аквинат — наследник иудео-христианского моралистического течения, признающего только займы, предоставляемые тем, кто находится в стесненных обстоятельствах: подобные услуги должны быть безвозмездными. Лишь в начале XVI века Жак Лефевр д'Этапль (1455–1537), оказавшийся (особенно в данном отношении) предтечей Кальвина, придумает выражение «общественное хозяйствование», таким образом отделив его от хозяйствования частного, домашнего[70].

С другой стороны, св. Фома (как и Аристотель) исследует лишь деньги как таковые, оставляя в стороне многочисленные возможные способы обращения с ними. Он видит только драгоценный металл и абстрагируется от того, что этот металл дает. И наконец, он ни слова не говорит об обменных операциях, в ту пору как раз приобретавших существенное значение. Поэтому учение св. Фомы о ростовщичестве, будучи весьма суровым, во многих отношениях стеснило торговцев. Однако полного заслона оно не создало, ибо некоторые двери оставались открытыми. «Ангельский доктор», конечно же, мыслит недополученный доход и возмещение убытков, понесенных при предоставлении ссуды, лишь вне всякого заключенного предварительно договора и только по истечении срока кредита[71]. Термины *lucrum cessans* и

[65] *Somme théologique*, IIª–IIªᵉ (вопрос LXXVIII целиком).
[66] *Ibid.*, в особенности art. 1, sol. 5.
[67] *Ibid.*, в особенности art. 1, sol. 3.
[68] *Ibid.*, в особенности art. 1.
[69] *Ibid.*, в особенности art. 2, sol. 7.
[70] J. Lefèvre d'Etaples, *Politicorum Libri octo, Economicorum duo... Economicarum publicarum unus*, Paris, 1506. R. de Roover, *La Pensée économique...* p. 20.
[71] *Somme théologique*, IIª–IIªᵉ, quest. 78, art. 2, sol. 1–4, 6. См. также: *De Malo*, quest. 13, art. 4, sol. 5, 10, 12, 13.

damnum emergens[71a] были уточнены и расширены позже. Ничего не зная о понятии *periculum sortis*[71b], которое будет введено в конце XIV столетия юристом Пабло де Кастро, Аквинат всё же подвергает осуждению только «леонины» — те из коммерческих «обществ», где львиная доля барыша достается одному участнику или небольшой их группе. Ему казалось естественным, что ремесленник, производящий товары, или купец, осуществляющий торговлю с привлечением капиталов другого лица, делятся с этим человеком своими доходами[72]. В итоге образовалась большая лазейка для товариществ на вере и товариществ с полной ответственностью.

С этих пор схоластики, следуя за Фомой Аквинским, будут трудиться над проблемой ростовщичества, то расширяя его границы, то, наоборот, сужая их. Но как бы ни колебались очертания пространства, отведенного этому греху, отныне он полностью определен и сурово бичуется. Св. Фома утверждает, что ростовщичество «оскорбляет естественную справедливость». Гийом Осерский считает его более тяжким грехом, чем убийство, ибо последнее может быть законным, ростовщичество же (как и сладострастие) — никогда. Оно является грехом по самой своей природе (secundum se), будучи всегда «безудержным»: такое определение мы находим в «Сумме» Астезануса. Св. Антонин усматривает в продолжительности коммерческих операций отягчающее обстоятельство. Вьеннский вселенский собор (1311–1312) постановляет: «Если кто-нибудь, впав в заблуждение, упорствует в том, что ростовщичество не является грехом, его должно подвергнуть наказанию как еретика»[73]. Сборники образцовых проповедей (exempla) наперебой твердят об участи ростовщиков, которые уже в земной жизни не расстаются с бесами[74]. Каноническое право отлучает их от церкви и предписывает погребать их останки за пределами христианских кладбищ. Робер де Курсон в написанном в начале XIII века трактате «De usura»[74a] высказывает пожелание, чтобы «вместо постов, раздачи милостыни и иных обычных наказаний» в качестве епитимьи на прихожан налагали «обязанность обличать ростовщиков». Здесь же он старательно перечисляет девять греховных способов соучастия в ростовщичестве: приказ, совет, согласие, похвала, пособничество, связь, умалчивание, равнодушие, терпимость.

В отношении к ростовщичеству, как и к сексуальности, нормой была крайняя нетерпимость[75]. Гийом Реннский, автор глосс к «Сумме» Раймунда из Пеньяфорте, уподобляет ростовщика мельнику, который дает в долг пекарю, дабы заполучить его клиентов, и преподавателю, ссужающему деньгами студентов для того, чтобы они посещали его занятия. Собрание декреталий, изданное при папе Григории IX (1239) и ставшее важнейшей частью канонического права, в разделе «De usuris»[75a] осуждает

[71a] Недополучение прибыли, явственный убыток (лат.).
[71b] Риск, связанный с вложением капитала (лат.).
[72] *Ibid*., quest. 78, art. 2, sol. 5.
[73] *Conciliorum œcumenicorum decreta*, Bologne, 1973, p. 384–385.
[74] См.: J. Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, 1927, p. 246, 251, 288, 311, 382.
[74a] «О ростовщичестве».
[75] Такие ссылки см.: *DTC*. В работах Р. Де Рувера и Дж. Т. Нунэна содержатся более полные указания.
[75a] «О ростовщиках».



комиссионные, взимаемые кредитором, который согласился подвергнуть выданную им ссуду риску, связанному с морскими перевозками. Такого же мнения придерживался и папа Иннокентий IV (†1254) в комментариях к собранию декреталий. Всякий процент (superabundantia), даже продиктованный рискованностью операции, назван ростовщическим. Следовательно, понятие *periculum sortis* отрицается. В «Суммах» Гоффредо да Трани (†1245), Гостиенсиса (Генриха Сузанского; †1271) и Варфоломея Пизанского (†1347) любая обменная операция, проведенная в расчете на получение прибыли из-за колебаний курса, объявлена противозаконной. Так же квалифицируются и займы, продлеваемые от одной ярмарки до другой (de nundinis in nundinas). Астезанус, обширный труд которого датируется 1317 годом, справедливо замечает, что за многими обменными операциями на самом деле стоит предоставление кредита. Поэтому он осуждает те из них, где кредитор получает назад больше, чем давал в долг. «Сумма ангельская», снисходительная к сексуальным отношениям в браке, в области обменных операций исповедует скорее ригористический подход. Ее автор отказывается считать их сделками по купле-продаже денежных знаков и называет не противоречащими закону только те из них, которые заключаются для того, чтобы оказать помощь путешественникам или погасить задолженности за границей. Пандольфо Ручеллаи (†1497), банкир, ставший монахом-доминиканцем и учеником Савонаролы, по собственному профессиональному опыту зная, что за колебаниями курса часто скрывается коммерческая выгода, лишь по необходимости мирился с существованием обменных операций в чистом виде, без которых торговля оказалась бы парализованной. Однако банкирам, помышляющим о спасении души, он советует расстаться с их ремеслом. В XVI веке Франсиско де Витория (†1546), защитник прав коренного населения Латинской Америки и один из создателей международного права, усматривал в договоре обмена операцию (permutatio) законную, но оправданную лишь тогда, когда в ней участвуют удаленные друг от друга пункты. Обмен в пределах одного государства он считал ростовщичеством, поскольку прибыль, им приносимая, связана не с переводом денег, а с отдачей их в долг. Таким образом, он игнорировал разнообразие денежных знаков.

Еще более сурово подходил к вопросу англиканин Томас Уилсон (†1581), называвший ростовщическими все обменные операции, в которых разные деньги имели разную стоимость; он прекрасно понимал, что за биржевым курсом кроются барыши, получаемые маклерами. А Пий V в 1571 году выпустил знаменитый закон об обмене[76], где обменные операции осуждались не только в том случае, если они были фиктивными (к этому мы вернемся чуть ниже), но даже и тогда, когда происходивший реальный

[76] *Bullarium... Rom. Pontificum*, Turin, 1860, VII, p. 1ff. G. Mandich, *Le Pacte de Ricorsa et le marché italien des changes au XVII^e siècle*, Paris, 1953, p. 145–146. J. Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, 2 vol., Paris, 1957–1959: II, p. 867–869. В сжатом изложении эти сведения см.: J. Delumeau, *Rome au XVI^e siècle*, Paris, 1975, p. 210.

обмен прикрывал собой заем; таким образом, в эту категорию попадали депозиты, под которыми в XVI столетии понимались займы, сделанные владетельными особами или частными лицами и скрытые под видом обменных операций, приуроченных к ярмаркам. Папа также вынес решение о том, что даже в случае задержки платежа процент по займу не может быть ни «установленным и определенным», ни «соизмеримым со сроком платежа», но лишь пропорциональным расстоянию от места его внесения. Пий V также обрушивался на тех, «кто скупает наличные деньги, дабы вызвать колебания обменного курса». Итак, все представители ригористического подхода к ростовщичеству, от Григория IX и Иннокентия IV до Пия V, преследовали тех, кто ссужал деньги в долг, и всячески старались вызвать у них чувство вины.

В то же время большая часть богословов пошла по пути примирения с реалиями повседневности, допустив существование ряда операций, без которых была немыслима экономическая жизнь эпохи. Поэтому в беспроцентной ссуде было объявлено законным взыскание (poena), которое кредитор налагал на лицо, медлящее с погашением долга. Важным по-прежнему оставалось запрещение заранее, при заключении договора, оговаривать задержку платежа и взыскание. С другой стороны, введение понятия *periculum sortis* оправдывало морское страхование с премией, выплачиваемой страховщику,— в той форме, которую оно приобрело в конце XIV века и сохранилось до наших дней[77].

После этого пришлось смириться с переводными векселями, бывшими в ходу у жителей Флоренции и Сиены начиная с конца XIII столетия. И францисканец Алессандро Ломбардо (†1314), и неистовый проповедник Джованни да Капистрано (†1456), и приятель Леонардо да Винчи богослов Лука Пачоли, опубликовавший в 1494 году знаменитую «Summa de arithmetica», воздают хвалы *ars campsoria*, науке обмена. Они видят в ней важнейшее условие прочности общества, столь же необходимое для торговли, сколь вода для мореплавания (по словам Луки Пачоли). Что же касается аргументов для оправдания обмена, то здесь моралисты занимают разные позиции. Одни, подобно св. Бернардину Сиенскому, Лоренцо Ридольфи (†1442), а позднее — Витория, Де Сото и Лаинесу, называют обмен *permutatio pecuniae*, то есть переводом денег, имеющих хождение внутри страны, в иностранные. Другие, и в особенности романист Бальдо дельи Убальди (†1400), Каетан, Приериас, а позднее Диана считают его операцией купли-продажи, сравнимой с иными сделками подобного рода. Наконец, третьи — к примеру, св. Антонин, а также Аспилкуэта, доводившийся дядей св. Франциску Ксаверию,— рассматривают его в качестве своеобразного договора, который не был известен римскому праву и нуждается в исследовании. Кроме того, все названные авторы показывают, что финансист, осу-

[77] См. также: F. Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni in Italia (XIV–XVI s.)*, Rome, 1975.



ществляющий обменные операции, имеет право на вознаграждение за свои труды и риск, на который он идет (это мнение особенно поддерживал св. Антонин, который, между прочим, в общих чертах сформулировал теорию стоимости, справедливо привязав ее к понятиям выгоды и дефицита) [78]. Как правило, ученые признавали только перевод денежных единиц одной страны в денежные единицы другой. Но в 1585 году Мигель Паласиос, профессор университета Саламанки, согласился с существованием переводных операций в пределах одного государства. Несколькими годами раньше Аспилкуэта поставил под сомнение теорию бесплодности денег Аристотеля и заметил, что деньги купца приносят плод подобно зерну, брошенному сеятелем в землю.

Поскольку предоставление денег взаймы под проценты попрежнему оставалось под запретом, операции с векселями сплошь и рядом служили его прикрытием; делалось это при помощи уловок, известных под разными названиями: «векселя на Венецию», так называемые «лионские» и «безансонские»[79] векселя, векселя «с возвратом». Векселя «на Венецию», к которым с подозрением относился св. Антонин, работают следующим образом: некто берет во Флоренции в долг сумму во флоринах и обязывается возвратить ее по истечении условленного срока во Флоренции же, но по курсу, который флорины в это время будут иметь в Венеции. Перед нами *mutuum*, то есть ссуда, данная с намерением получить прибыль; следовательно, налицо ростовщичество, «сколько бы ни твердили о векселе», ибо — отягчающее обстоятельство — деньги и не покидали Флоренции. В случае со столь же сомнительным векселем «на Лион» (или «на Безансон») заимодавец во Флоренции одалживает некоему лицу сумму (во флорентийских денежных единицах), эквивалентную ста лионским марковым экю, то есть 104 2/3 флорентийских экю. Должник обязуется возвратить сто марковых экю при открытии ближайшей ярмарки в Лионе. Но этот платеж не состоится. Вексель будет опротестован, и при помощи обратного перевода кредитор получит во Флоренции сто марковых экю, которые составят уже 106 2/3 флорентийских экю. Высокий курс обмена ярмарочных денег в Лионе (или Безансоне) способствовал тому, что обратное движение векселя практически всегда приносило барыш заимодавцу. Вексель «с возвратом» представляет собой усовершенствование только что описанной схемы. Здесь участники операции, избегая опротестования, заботятся о том, чтобы переводные векселя действительно пересылались из города, где они выданы, на ярмарку и обратно; в случае с «лионскими» векселями зачастую обходились без этого. Излишне уточнять, что многих должников весьма подолгу держали «на векселях»: выплатить взятые деньги на первой же ярмарке они не могли, а каждые три месяца их долг увеличивался из-за игры с пересылкой векселей туда и обратно.

[78] См. R. Marcay, *Saint Antonin, archevêque de Florence*, Paris, 1914, p. 366–376.

[79] В конце XVI–начале XVII вв. так называемые «безансонские ярмарки» устраивались уже не в Безансоне, а в Пьяченце.

Не только св. Антонин, но и практически все ученые осуждали перечисленные выше обменные операции, квалифицируемые как «пустые», фиктивные (лишь позже, в XVII веке, весьма снисходительные богословы Тури и Диана заняли иную позицию). В свою очередь, Пий V в законе 1571 года также предает проклятию «пустые обмены», при помощи которых создается видимость продажи векселей для других городов, хотя на самом деле векселя либо не выдаются вовсе, либо, будучи выданными, не пересылаются, либо выдаются и пересылаются, но не для реальной оплаты[80]. Таким образом, поскольку в конце XVI века в католических странах разграничение между займами для удовлетворения потребностей и займами для развития производства не всегда было четким, процентная ссуда — и учет векселей — оставались под запретом, а те, кто осуществлял такие операции, в принципе были повинны в смертном грехе ростовщичества.

И все-таки казуистика в полную силу работала и здесь. Дело в том, что некоторые богословы, отличавшиеся широтой взглядов, по-прежнему признавали законность обменов, в действительности бывших «пустыми», под тем предлогом, что здесь имела место купля-продажа денежных знаков (и в том случае, когда речь шла о ярмарочных деньгах) и договоры заключались «по настоящей цене», то есть по рыночному курсу, а не по заранее оговоренной процентной ставке. Хитроумные уловки банкиров и разногласия между учеными создавали благоприятную почву для существования и умножения операций, которые безусловно противоречили духу и статьям канонического права, касавшимся ростовщичества. По этому поводу доминиканец Де Сото в середине XVI века говорил: «Сей вопрос об обменах, и без того довольно темный сам по себе, все больше и больше запутывается торговцами и противоречивыми мнениями богословов»[81].

Как бы то ни было, церковь допускала существование установленных рент, публичных займов и продажи должностей; к этому она и сама прибегала — как на высотах Святого престола, так и на более скромном уровне духовных лиц и церковных учреждений всех категорий. Установленная рента представляла собой процентную ссуду, законным образом выдаваемую за договор продажи. Кредитор, внося некую общую сумму, «покупал» право «постоянно вплоть до возврата денег» взимать годовую ренту, получаемую с определенных земельных владений, точно описанных должником[82]. Иннокентий IV постановил, что в этом нет ростовщичества, если сумма ренты не превосходит обычного дохода с земель, равных по стоимости занятой сумме. Тем не менее специалисты в области исповеди продолжали размышлять на этот счет. Отсюда позиция, занятая папами Мартином V и Каликстом III, которые в 1425 и 1455 году соответ-

[80] Превосходное изложение этого закона см.: G. Mandich, *Le Pacte de ricorsa...* p. 147, n. 106.
[81] D. de Soto, *De Justitia et jure*, Salamanque, 1563, livre VI, quest. 8, art. 1. R. de Roover, *La Pensée économique...* p. 36.
[82] См. между прочим: G. Fourquin, *Histoire économique...* p. 222–224. P. Goubert, *L'Ancien Régime*, Paris, t. I, 1969, p. 127–128.



ственно объявили, что установленная рента является законной только в том случае, если она действительно получается с недвижимого имущества и не превышает десяти процентов. Пий V, боровшийся с «пустыми» обменами, также попытался ограничить операции с установленной рентой. Он требовал, чтобы цена ее обратного выкупа была равна цене покупки, что не учитывало роста цен и ставило в неблагоприятные условия кредитора. Им также были приняты законы, лишавшие заимодавца всякой возможности давления на недобросовестного должника[83]. Эти многочисленные ограничения были отменены при Григории XIII, преемнике Пия V[84]. В действительности же установленная рента уже в течение нескольких столетий была важнейшей чертой экономической жизни Европы.

Фиктивная операция купли-продажи послужила оправданием и публичных займов, и связанных с ними годовых рент. Начиная с XIV столетия итальянские города (Генуя, Флоренция, Венеция) вынуждены были прибегать к получению займов, возвратить которые они были не в состоянии. Тогда было принято решение компенсировать их, выплачивая кредиторам постоянный годовой процент. С течением времени эта система усовершенствовалась двояким образом: правительства объявляли о свободных общедоступных займах, приносящих годовой доход, и осуществляли их в масштабах, выходивших за рамки того или иного города: таковы папские *monti*, ренты парижской ратуши, испанские *juros* и т. д. Таким образом Святой престол получил с 1526 по 1606 год около 382 тонн чистого серебра, а Испания в период с 1515 по 1600 год — без малого 78 миллионов дукатов[85]. Но еще до того, как подобные займы сделались общим явлением, богословы задавались вопросом об их законности. Св. Бернардин Сиенский считал допустимым, чтобы человек получал небольшой процент с денег, которые он был принужден отдать городским властям. Зато, по его мнению, не следует скупать долговые обязательства *Monte* (папского кредита)[86], дабы посредством этой уловки получать годовое денежное пособие. Когда ему возражали, что таким образом поступают даже монахи, а папы и кардиналы смотрят на это снисходительнее, чем он, великий проповедник-францисканец ответствовал: «С той поры, как между богословами существует расхождение во мнениях, есть и сомнительные случаи, а при сомнении следует воздерживаться: здесь лежит путь к спасению души».

Кроме того, св. Фома учил, что действовать с риском совершить смертный грех — само по себе смертный грех; а именно так и происходит при покупке названных облигаций: ведь законность подобных действий неочевидна. Двадцатью годами позже, столкнувшись с той же проблемой, св. Антонин, монах-доминиканец, склонялся к противоположной точке зрения:

[83] *Bull. rom.*, VII, p. 736–738.
[84] J. Delumeau, *Vie économique*... II, p. 870; *Rome au XVI^e siècle*, p. 210–211; M. Ulloa, *La Hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II*, Madrid, 1977, p. 118–123.
[85] См. названные в предыдущем примечании работы Ж. Делюмо, p. 783–823, 192–198 соответственно. Также см.: J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, p. 263–266.
[86] Bernardin de Sienne, *Opera*, 2 vol., Paris, 1635: I, Sermon de carême n° 41, p. 725–740. R. Marcay, *Saint Antonin*... p. 360–361.

Уверяют, что в сомнительных случаях следует избирать надежнейший путь. Этот принцип справедлив, если мы хотим придать нашим действиям возможно большее совершенство; однако было бы затруднительно применять его в качестве непреложного нравственного правила для разрешения всех сомнений. Тогда всем пришлось бы избрать стезю монашества, ибо это вернее, чем жить в веке сем. [О monti же он писал:] В действительности здесь никаких сомнений нет. С тех пор, как церковь ничего об этом не говорит и многие умники [то есть ученые] считают сие позволительным, люди поступают в согласии с общим мнением, а это законно [87].

Так в рассуждениях о государственном долге стала приобретать свое выражение более общая доктрина пробабилизма, с которой в XVII столетии пришлось бороться Паскалю. Однако именно ее придерживались правительства, прибегавшие (особенно на протяжении XVI века) к государственным займам и злоупотреблявшие ими.

Спор о ломбардах, до известной степени обусловленный дискуссией о государственных займах и сам влиявший на нее, имел свою историю. В XV веке проповедники-францисканцы, и в частности Бернардин де Фельтре, не только ополчились против ростовщичества, но и предложили конкретные меры для облегчения долговой зависимости бедняков. Ими был выдвинут принцип ломбарда, где должны были выдаваться ссуды под залог, вдвое превышающий взятую сумму; невысокая ставка (как правило, пять процентов) покрывала бы расходы на управление. Братья доминиканского и августинского орденов часто и весьма горячо оспаривали взимание такого процента. Один недоброжелательствовавший Бернардину де Фельтре монах-августинец сочинил трактат «De monte impietatis» [88]. Но идея общественного блага одержала верх над этими возражениями, и во второй половине XV века ломбарды в большом количестве стали возникать в Италии, а позднее — и за пределами Апеннинского полуострова. Широкое распространение и легализация этой системы оказались в высшей степени на руку практике государственных займов.

Разновидностью последних была продажа должностей [89]. Правительство той или иной страны, подстегиваемое финансовыми нуждами, создавало и пускало в продажу некое количество должностей (зачастую бесполезных), к которым прилагалась годовая рента — к примеру, десятипроцентная,— обеспечивавшаяся определенным денежным взносом. Ватикан в XV–XVI веках и французская монархия при Старом порядке (ограничимся указанием на два наиболее известных примера) в широких масштабах пользовались этой системой, которая, подобно государственным займам, оттягивала на себя сбережения населения, препятствуя их инвестированию в доходные предприятия, и увеличивала государственный долг. Во всяком случае, под видом операций купли-продажи она скрывала процентный займ, который частные лица предоставляли государству.

[87] Antonin de Florence, *Summa*, II, titre I, ch. XI.
[88] «О кредите бесчестном и безжалостном». См.: M. Mollat, *Les Pauvres au Moyen Age*, Paris, 1978, p. 337–338.
[89] О папских должностях см.: J. Delumeau, *Vie économique*... II, p. 772–782; *Rome au XVI[e] siècle*, p. 189–192.



Однако к понятию купли-продажи добавились еще два теоретических обоснования, разрешавшие взимание процентной ставки, особенно в облигациях *monti*. Это термины *lucrum cessans* и *damnum emergens*. Понятие *lucrum cessans* впервые получило права гражданства в XIII столетии в трудах Гостиенсиса, рассматривавшего случай, когда некто воздерживается от ведения торговли, чтобы ссудить деньгами человека, оказавшегося в бедственном положении[90]. Эту точку зрения в начале следующего столетия поддержал Астезанус, выдвинувший также понятие *damnum emergens*. Однако оба эти термина были отвергнуты в XIV столетии авторитетными богословами, в том числе номиналистом Жаном Буриданом (†1358). Но умножение *monti* заставило св. Бернардина Сиенского и св. Антонина согласиться с применимостью обоих понятий в случае вынужденных займов. Ведь население таким образом лишалось своих денег (damnum emergens) и не могло использовать их в разного рода сделках (lucrum cessans). Практика подстегивала теорию; эти два термина в сочетании с понятием купли-продажи позволили с чистым сердцем признать существование ценных бумаг государственного долга, установленных рент и должностей.

Рассматривая ситуацию конца XVI века, можно констатировать, что в католических странах процентные займы были по-прежнему запрещены (эта ситуация сохранится до 1830 года). Однако понятия *periculum sortis*, *poena*, *lucrum cessans* и *damnum emergens* сняли обвинения с множества операций, в действительности представлявшими собой процентный заем. Кроме того, подобные займы, в обход общепринятой доктрины, чрезвычайно широко функционировали на финансовых рынках, где коронованные особы брали в долг огромные суммы для нужд своей политики. Система переводных векселей позволяла им, как и скромным частным лицам, получать в кредит необходимые средства. В общем и целом можно сказать (учитывая также сложность банковских операций, сбивших с толку не одного ученого), что официальная мораль легче мирилась с «ростовщичеством», нежели с тем, что относилось к сфере сексуального.

Но даже и в этом вопросе пренебрегать механизмами формирования чувства вины значит плохо понимать умонастроения той эпохи. Хотя Кальвин, порывая со схоластической традицией, считает приемлемыми займы для развития производства, в которых «ростовщичества не больше, чем в покупке»[91], он все-таки объявляет, что быть профессиональным заимодавцем «недостойно христианина и человека порядочного»[92]. Лютер же всегда питал сильнейшую враждебность к «ростовщичеству»; он понимал его в чисто средневековом духе и боролся с ним на протяжении всей своей жизни: в воззвании «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520), в трактате 1524 года под заглавием

[90] В сочинении «Commentaria super libres decretalium» (V, «De usuris», 16). См. также: J. T. Noonan, *Scholastic*... p. 118ff. На соображения Дж. Т. Нунэна я опираюсь и в дальнейшем.
[91] *Commentaire sur Moïse*; цит. по: A. Bieler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959, p. 464.
[92] *Commentaire sur Ezéchiel* (цит. по: *Ibid*., p. 468).

«О торговле и ростовщичестве», в «Большом катехизисе» 1529 года, в наставлении «К пастырям о проповеди против ростовщичества» (1540), а также в «Застольных речах». Великий реформатор с горечью замечает, что «это зло [ростовщичество] распространилось невиданно и... подчинило себе все страны»[93]. Он говорит о «разбойниках, воссевших на престолы, разбойниках и бандитах с большой дороги... кои, сидя на троне, почитаются как властители, как почтенные и набожные горожане, но под личиной честности грабят и крадут»[94]. Он объявляет, что не в силах понять, «как можно, имея сто гульденов, заработать в течение года двадцать, и даже, [имея] один — [заработать] еще один, и всё это — не занимаясь земледелием и скотоводством»[95]. Оставаясь верным ригористическому подходу к займам, он утверждает: «Производить с кем бы то ни было обмен, выигрывая на этом,— не милосердие, а воровство. Всякий ростовщик заслуживает виселицы. Ростовщиками я именую тех, кто дает в долг под пять и шесть процентов»[96]. Он ополчается против тех, кто «без зазрения совести продает свои товары в кредит и в рассрочку дороже, чем за наличные деньги»[97]. Он отрицает всякие торговые товарищества. «Всё в них устроено без толку, всё поверхностно,— пишет он,— везде одна страсть к наживе да обман; ни одного не сыщешь такого, с которым можно было бы спокойно иметь дело. Если суждено существовать этим компаниям, надобно, чтобы исчезли справедливость и порядочность. Но если на земле должны быть справедливость и порядочность, компании должны исчезнуть»[98].

Разумеется, в Германии, как и везде, процентные займы попрежнему существовали, но в начале Нового времени деловые люди, видимо, жили не в ладах с совестью. Поэтому купцы-католики в завещаниях отказывали церкви значительные дары, которыми пользовались в особенности нищенствующие ордена, располагавшиеся по большей части в городах и теснейшим образом связанные с нарождавшейся буржуазией. Напомню мнение Фра Санти Ручеллаи, банкира, ставшего доминиканцем. В трактате «De cambi»[98a] он клеймит «пустой» обмен и объявляет ростовщическими «лионские» векселя. По его мнению, менялы рискуют спасением души. Поразительный факт: торговцы из влиятельной испанской колонии Антверпена в 1532 году отправили в Париж своего духовника, который должен был представить различные ситуации, подлежащие открытию на исповеди и касающиеся обменных операций, на рассмотрение ученых Сорбонны. Причем к парижским богословам они обращались уже не в первый раз, поскольку в документах содержится упоминание о какой-то предшествующей консультации[99]. Ответ, привезенный из Парижа, был выдержан в том духе, что выгода, получаемая при обмене, противозаконна, является ростовщической, а фактор времени

[93] M. Luther, *Œuvres*, IV, p. 123 («О торговле и ростовщичестве»).
[94] *Ibid.*, VII, p. 69 («Большой катехизис»).
[95] М. Лютер, «К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства» в *Избранных произведениях*, Спб., 1994, с. 116.
[96] *Propos de table* (éd. G. Brunet), p. 358.
[97] M. Luther, *Œuvres*, IV, p. 135 («О торговле...»).
[98] *Ibid.*, p. 142–144.
[98a] «Об обмене».
[99] J. A. Goris, *Etude sur les colonies marchandes méridionales... à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain, 1925, p. 503–545.



ничего не значит. Одни только материальные расходы, понесенные при обмене, могут быть учтены законным образом. К ответу парижских богословов было приложено «особое» мнение Франсиско де Виториа, еще более суровое и всецело отрицавшее понятие *lucrum cessans*.

Объяснить эту жесткость помогает параллельное чтение фрагмента, посвященного так называемым депозитам — займам, которые предоставлялись частным лицам или коронованным особам в период от одной ярмарки до другой,— в знаменитом «Описании всех Нидерландов» (1567) Лудовико Гвиччардини. Торговцы, пишет он, «дабы прикрыть гнусность совершаемых ими деяний особым термином, теперь говорят о депозитах, когда дают некую сумму денег кому-либо на определенное время, взимая установленный процент — а именно по двенадцати процентов годовых»[100]. Это суждение позволяет предположить, что авторитет схоластической доктрины среди торговцев по-прежнему был очень высок и они стремились успокоить свою совесть, прибегая к уловкам, которые кажутся нам лицемерием. Тотальный запрет «пустых» обменов при Пие V, в 1571 году, особенно сильно ударил по депозитам, или «ярмарочным» векселям. Конечно, в течение некоторого времени, и особенно в Лионе, по-прежнему существовала практика переноса курса депозитов на котировки печатных векселей, где цифры записывались чернилами в последний момент. Однако ей был нанесен чувствительный удар, и банкиры стали все шире использовать векселя «с возвратом» (ricorsa); церковные власти были вконец сбиты с толку их неуловимыми передвижениями между местом выдачи и местом проведения ярмарки. Лицемерие — и в то же время угрызения совести, свидетельствующие о том, сколь важное место занимало в сознании деловых людей учение церкви о грехе ростовщичества.

ЛЕНОСТЬ

По всей вероятности, именно финансово-торговые круги и воздействие экономических и социальных перемен открыли христианам Запада глаза на то, что лень является смертным грехом. Если рассматривать пример Франции, следует отметить, что слова, обозначающие отвращение к каким-либо усилиям, в старофранцузском языке употреблялись сравнительно редко: лексемы *pereise*, *pareise*, *parece* (лень), *parecier* (лениться), безусловно, существовали, но использовались лишь эпизодически. Чаще встречались слова, производные от *oisivete* (праздность) и примыкающие к нему по смыслу[101]. Однако праздность не всегда понималась в отрицательном смысле. Гуманисты еще в XVI столетии противопоставляли понятия *otium*, то есть удаленность от мирской сутолоки, и *negotium*, в данном контексте означавшее лихо-

[100] L. Guichardin, *Description de tous les Pays-Bas*, Anvers, 1567, p. 320.

[101] См. помимо словаря Литтре словари старофранцузского языка, составленные Ф. Годфруа и А. Хатцфельдом.

радочное оживление и погруженность в утомительные и бесплодные занятия. Слово *faineant* (ленивец), зафиксированное в текстах Кальвина и Монтеня, до их времени было достаточно редким[102]. Сказанное дополняют красноречивые результаты подсчетов, проведенных Ж. Ле Гоффом и его учениками на материале составленного в начале XIV века сборника *exempla*. Бесспорными лидерами оказались слова *Demon* (бес; встречается в 77 текстах), *Mulier* (женщина; в 64), *Mors* (смерть; в 49); отметим мимоходом, что эти выкладки хорошо подтверждают значимость страхов, рассмотренных в первом томе нашего труда. Зато слово *Negligencia* (небрежность) употреблено всего шесть раз, *Accidia* (уныние, упадок духа) и *Ocium* (праздность) — по пять, *Pigricia* (вялость) — три и его антоним *Labor* (прилежание) — шесть[103]. Надо полагать, что в данную эпоху труд и лень находились на периферии внимания проповедников. Такого рода упоминания вскользь, почти полное отсутствие этих тем — признак цивилизации, не знавшей одержимости производством.

Однако еще со времен раннехристианского пустынножительства церковь считала уныние тяжким, а чуть позже — и смертным грехом. Это понятие включало в себя духовное оцепенение, отвращение к религиозному подвигу, отчаянную печаль, которая лишает душу и стремления служить Богу, и желания жить. Св. Фома Аквинский предпочитает именовать такое состояние более точно — грустью (tristitia), и характеризует его как «душевную пустоту», глубокую «тоску», вызываемую созерцанием духовного блага и мыслью о тех усилиях, которых требует его достижение; он также пишет о невежестве (сознательном) в религиозной сфере, «посредством коего люди уклоняются от стяжания благ духовных, ибо сие требует труда»[104]. Спустившись в пятый круг ада, Данте, по-видимому, вспомнил о рассуждениях «ангельского доктора». В черных водах Стигийского болота он рядом с гневными видит и *accidiosi* (унылых), чьи сердца при жизни были «полны вялым дымом». Теперь они «скучают, втиснутые в грязь»[105]. Зато в четвертом круге чистилища лихорадочно суетятся души, отныне искупающие «острым пылом» лень, медлительность и холодность, в которых они были повинны при жизни. Таким образом, их мрачность была родственна лени. Однако наказаны они скорее за недостаток рвения и любви, а в особенности за то, что позволили разочарованию одержать над ними верх, как те евреи, которые, перейдя через Красное море, не сразу последовали за Моисеем и погибли в пустыне, или троянцы, остановившиеся на Сицилии — вместо того, чтобы с Энеем добираться до Лация[106]. С ленью в современном ее понимании это разочарование находится в весьма отдаленном родстве. Попутно отметим, что церковь в Средние века и в начале Нового времени усердно боролась с соблазном уныния среди прихожан. Слово

[102] Ср.: J. Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, 3 vol., Paris, 1966: II, p. 258–360. J. Delumeau, *L'Italie de Botticelli à Bonaparte*, Paris, 1974, p. 145.

[103] Я искренне благодарен Жаку Ле Гоффу, ознакомившему меня с результатами изучения «Alphabetum narrationum», составленного доминиканцем Арнольдом Льежским примерно в 1308–1310 гг. Этот сборник состоит из 550 статей (от «abbas» до «zelotypa»), расположенных в алфавитном порядке.

[104] *Somme théologique*, Iª–IIªᵉ, quest. 84, art. 4.

[105] Данте Алигьери, *Божественная комедия*, с. 44. «Ад», песнь 7, ст. 115–124.

[106] *Там же*, с. 241–243. «Чистилище», песнь 18, ст. 103–145.



Desperacio (отчаяние) встречается в одиннадцати текстах из сборника, изученного Жаком Ле Гоффом и его коллегами. В разнообразных «Artes moriendi» (число их начиная с XV века постоянно растет), пристальное внимание уделено борьбе с отчаянием умирающего, который, мысленно перебирая совершенные им грехи, не верит в то, что Господь может его простить. Здесь подобное отчаяние предстает как крайняя степень уныния.

В проповеди приходского священника, последнем из «Кентерберийских рассказов» Чосера, также подчеркивается опасность уныния [107]. Это смертный грех, ибо сказано в Писании: горе тому, кто служит Богу без должного тщания. Священник уточняет: «Человеку невинному надлежит прославлять Господа и поклоняться ему; согрешив, он должен молиться о собственном исправлении; снискав же благодать, он обязан свершать подвиг покаяния». Таким образом, грех, против которого ополчается проповедь,— это лень духовная. Чаще всего от нее рождается отчаяние, но нельзя забывать также и о вялости, сковывающей тело и душу, о небрежности, «кормилице всех зол, матерью коих является невежество», о медлительности (tarditas), отдаляющей человека от Создателя, о тоске, которая ведет к погибели души. Унынию (acedia) противостоит *fortitudo* — добродетель, представляющая собой сплав отваги, мужества и постоянства. Она, в свою очередь, должна произрастать из размышлений о вечных муках и райском блаженстве и веры в благодать Святого Духа.

Жерсон в трактате «О выгодах, кои доставляет знание того, какой грех смертелен и какой — простителен» [108] прибегает к слову «лень», однако использует его в смысле «отвращение к благам духовным» и «ослабление жажды творить дела милосердия». Этот грех является смертным лишь в том случае, когда «человек, им движимый, не исполняет того, что на него возложено», или когда «тоска доходит до такой степени, что вселяет в душу ненависть к жизни и ввергает ее в отчаяние». Итак, Жерсон понимает лень (paresse) как французский эквивалент *acedia*. Об этом говорят примеры, которыми он иллюстрирует свой тезис: если некто, будучи связан обетом или церковным предписанием, позволяет себе пренебрегать чтением положенного молитвенного правила или, произнося слова молитвы, сознательно направляет свои мысли прочь от Бога, то он совершает смертный грех. Это распространяется на всех, кто без «приемлемой причины» пренебрегает посещением мессы по воскресеньям и в дни больших праздников.

Значение, которое придается лени в «Календаре пастушеском» (17 ветвей, 51 ответвление, 153 мелких побега), на первый взгляд может показаться удивительным. Однако при более пристальном рассмотрении мы обнаружим, что ее определение довольно расплывчато и сюда попадают весьма несхожие грехи: «Дурные помыслы. Отвращение ко благу. Невнимание ко злу.

[107] G. Chaucer, *Contes de Canterbury*, Paris, 1908, p. 513–523. Принадлежность этого рассказа Чосеру сомнительна.
[108] J. Gerson, *Œuvres complètes*, éd. Glorieux, VII, n° 328, p. 376–377.

Малодушие. Желание зла. Нарушение обетов. Нераскаянность. Неверность. Невежество. Беспричинная грусть. Трусость. Тщетная надежда. Любопытство. Праздность. Блуждание [ума вдали от правого пути]. Препятствование благу. Рассеянность». Получается, что речь идет о некоем всеобъемлющем грехе, включающем прежде всего то, что имеет отношение к *acedia* — духовную вялость, малодушие и трусость, упорствование в невежестве, разочарование; однако сюда же входят и другие свойства, от уныния, казалось бы, стоящие далеко: желание зла, неверность, любопытство, рассеянность и т. д. Праздность представляет собой лишь одну из семнадцати ветвей этого многоликого греха, и ее описание слабо соответствует тому, чего можно было бы ожидать. Вот каким образом определены три ее ответвления: «а) прекращение добрых деяний, то есть благих помыслов, добрых слов и добрых дел; б) тяга к дурным поступкам, то есть похоть плотская. Похоть очей. И кроме того — жадное и (сладострастное) стремление жить, преисполнясь гордыней; в) непротивление злу: посредством любви ко злу, отвращения к благу, пренебрежения собою»[109]. Очевидно, что в только что приведенном фрагменте скопом осуждаются как грехи недеяния и непротивления соблазнам, так и сознательные шаги в сторону зла. Вдобавок отказ от труда здесь скорее подразумевается, чем выражается явно. Таким образом, данный источник представляет интерес как раз в той мере, в какой позволяет нам судить о трудностях, с которыми сталкивалась церковная риторика, когда пыталась придать точный смысл греху лени.

Между тем еще пословицы еврейского народа, составляющие одну из библейских книг, не оставляли в покое тех, кто любил поспать или подремать, советуя им наблюдать за трудами муравья[110]. Здесь говорилось о том, что «ленивый не жарит своей дичи»[111], что «от всякого труда есть прибыль, а от пустословия только ущерб»[112], что «нерадивая душа будет терпеть голод»[113]. К тому, кто «немного поспит, немного подремлет, немного, сложив руки, полежит», придет, «как прохожий, бедность... и нужда... — как человек вооруженный»[114]. Этим наставлениям была суждена долгая жизнь. Их духом проникнуты поговорки, бытовавшие во Франции в XVI веке и порой едва ли не дословно воспроизводящие речения Соломоновы: «Ленивому никогда из нужды не выбраться», «Ленишься в юности — наплачешься в старости», «Кто на рассвете не встает, тот в нищете всегда живет»[115]. Эти предостережения очевидны, но ничего специфически религиозного в них нет. Церковь же в данной области уделяла внимание унынию и именно на нем сосредотачивала усилия по формированию чувства вины; поэтому ей стоило немалого труда переключиться на отвращение к труду и выстроить гибкую концепцию, куда вписывалась бы и духовная вялость, и отказ от кон-

[109] Цит. по изданию 1493 г., в котором номера страниц отсутствуют.
[110] Прит. 6:6–12.
[111] *Там же*, 12:27.
[112] *Там же*, 14:23.
[113] *Там же*, 19:15.
[114] *Там же*, 24:33–34.
[115] G. Meurier, *Recueil de sentences notables*... Anvers, 1568, n° 2605, 2628, 3218.



кретных действий, которых требует от нас повседневная жизнь. Достичь синтеза позволили три пути, сошедшихся в одной точке.

Первый подчеркивал опасности, которыми безделье чревато для нравственности; эта старинная моральная проблема, затронутая уже в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, легко приобрела христианское измерение, но постепенно свелась к превознесению труда как такового. За точку отсчета здесь — пусть и несколько произвольно — можно принять сочинение «Disciplina degli spirituali»[115a], написанное доминиканским монахом из Пизы Доменико Кавалькой (†1342). В нем автор ополчается против праздности и заклинает всякого человека утомлять свое тело, сего упрямого и непокорного слугу, не оставляя ему ни малейшей возможности заартачиться[116]. К тому же любитель праздности «сам низводит себя до положения еще более презренного, нежели то, в коем пребывают животные, ибо им по крайней мере позволено есть. О людях же апостол Павел говорит, что не имеет права есть тот, кто не работает». Назидание, обращенное к «созерцателям, кои не желают ничего делать и живут лишь доброхотными даяниями»[117], впоследствии прозвучит еще неоднократно: и в эпоху Реформации, и позже, в XVII и XVIII веках. Ему обязан своим происхождением чеканный афоризм: «Если имя тебе человек, иди, трудись и вкушай хлеб усталости твоей»[118].

Теперь обратимся к уже известному нам «Парижскому жителю». Отведенный здесь лени весьма пестрый раздел наряду с небрежностью, «плотскостью» и отчаянием включает злопамятность, «тщеславие сердечное» и высокомерие. Как можно понять, представления автора о четвертом смертном грехе остаются довольно смутными. И все-таки особое внимание он уделяет праздности:

> Сказано в Евангелии, что тело, пребывающее в безделье, есть заклятый враг души; господин же наш Иероним учит: «Всегда будь занят, дабы лукавый не застиг тебя в праздности»... а господин наш св. Августин говорит... что ни один человек, способный трудиться, не должен оставаться без дела[119].

Напомним, что автором этого произведения был зажиточный и суровый буржуа, предназначавший его для своей молодой жены; кроме того, согласно «мужчиноцентрическим» представлениям той эпохи, безделье рассматривалось как опасность, угрожающая нравственности прежде всего женской половины рода человеческого. Это общее место обыграл в проповеди, проникнутой духом женоненавистничества, св. Бернардин Сиенский (мы цитировали ее в первом томе нашего труда). «Пока ты как следует держишь жену в узде, — наставлял великий проповедник, — она не станет сидеть у окна и на ум ей не взбредут разные глупости»[120]. Примерно так же изъясняется в диалогах «Libri della famiglia» (1433–1443) и гуманист Леон-Баттиста Альберти,

[115a] «Правила для лиц духовного звания».
[116] D. Cavalca, *Disciplina degli spirituali*, éd. Bottari, Milan, 1838, p. 128.
[117] *Ibid.*, p. 129.
[118] *Ibid.*, p. 131.
[119] *Ménagier de Paris*, I, p. 39–40.
[120] J. Delumeau, *La Peur en Occident*... p. 315. См. также: Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, 2 vol., Paris, 1924, II, p. 198.

выходец из торгового сословия, ставший известным архитектором. По его мнению, лишь непрерывные занятия могут противостоять непостоянству, легкомыслию и взбалмошности женщин и помешать им проводить время на балконе. Дело в том, что женщины ленивы по природе. А раз так, им следует сражаться с этим пороком; мужчина же должен таким образом построить семейную жизнь, чтобы его супруга могла устоять перед соблазном безделья[121]. Однако лень вредит всем и пагубно сказывается на здоровье. В этом отношении Альберти категоричен: «От праздности вены наполняются лимфой и становятся дряблыми, желудок слабеет, нервы цепенеют, тело делается тяжелым и сонным. К тому же от преизбытка покоя ум заплывает жиром, утрачивает ясность понятий, а добродетели меркнут и вянут»[122].

Второй маршрут, которым церковь пришла к безусловному осуждению лени, проходил через сферу бедности, ужасы которой начиная с XIII столетия будут осознаваться все отчетливее[123]. Нищий, некогда бывший одним из образов Христа, во втором «Романе о Розе» постепенно становится подозрительным существом, внушающим презрение, отвращение и страх. В уста одного из своих героев, юриста, Чосер вкладывает следующее суждение: «Недаром мудрецы нам говорят, / Что смерть куда желанней нищей доли... И правы мудрецы, что человек / Несчастен, если нищим прожил век»[123a]. Жан Дюпен (1302–1374), автор «Романа о Мандеви», наставляет читателей: «[Неимущему] большого труда стоит взобраться на колесо Фортуны и подняться на нем... Ленивца всегда видишь неповоротливым и хмурым... Человек, предающийся праздности, вечно будет в дураках... Если хочешь жить в достатке, ничего [не откладывай] на завтра»[124]. Ему вторит и Альберти: «Даже боги не любят нищих... Лучше умереть, чем жить в нищете».

Однако со временем всё отчетливее становится мысль о том, что бедность не только жалка, но и достойна осуждения. Во втором «Романе о Розе» она теснейшим образом связана с грехом. Здесь утверждается, что порча «пришла в мир в то мгновение, когда на землю обрушилась Бедность вместе со своим отродьем — Воровством»[125]. В этом отношении показателен «Парижский житель». Как мы видели, его автор, затрудняясь дать четкое определение лени, тем не менее осуждает праздность. При этом в свой трактат он включает поэму «Путь Бедности и Богатства», которую сочинил в 1342 году королевский стряпчий Жан Брюйан. Переписывая ее, буржуа признается, что делает это для того, чтобы «прибавить себе прилежания и упорства, кои столь надобны человеку, недавно вступившему в брак»[126].

Таким образом, поэма Брюйана представляет собой значимую веху в обмирщении взглядов на лень и плавной эволюции в сторону осуждения бедности. О самом грехе, рождающем

[121] L. B. Alberti, *I Libri della famiglia*, Turin, 1969, p. 57–58.
[122] *Ibid.*, p. 59.
[123] Об этом см.: M. Mollat, *Les Pauvres au Moyen Age*, p. 266–316.
[123a] Дж. Чосер, *Кентерберийские рассказы* (Библиотека всемирной литературы, серия I, т. 30), М., с. 153 (пер. О. Румера).
[124] J. Dupin, *Le Roman de Mandevie ou les mélancolies sur la condition humaine* (B. N. Rés. Y2761 in 4°), VII, ch. 29 («Des paresseux»).
[125] *Roman de la Rosé*, éd. F. Lecoy, II, v. 9511–1512.
[126] *Ménagier de Paris*, II, p. 3.



столько зол, он говорит так: «Зовут ее миряне ленью, / А клирики — уныньем (accide)»[127]. Это весьма красноречивое свидетельство секуляризации. Сама же Бедность, бесспорно, плачевна: эту госпожу «никто не любит, вам скажу правдиво, / И даже пес бездомный шелудивый, / Поверьте, не охотник до нее». Рука об руку с ней идут «тьмы бед, / Злосчастие, заботы и тревоги». Однако Брюйан считает бедность следствием сознательного выбора. Из его произведения можно сделать вывод, что перед каждым человеком лежат два пути. Правый, путь «прилежания» и «упорства», всякого, кто сумеет на нем удержаться, приведет к богатству. На пути левом, неправедном, людей ожидают «скорбь» и «невзгоды». Там не встретишь «ни покоя, ни любви, / Ни блага, ни надежды, ни свободы - / Лишь тяготы, печали да невзгоды». Имеющий уши да слышит: «Так лучше обрати стопы свои / Ты вспять и обернись направо» (то есть оставь путь, ведущий к нищете). В конце концов оказывается, что бедняки не заслуживают даже сострадания: «Жалеть таких людишек / Не следует ничуть... / Хулят их поделом». Обвинение наконец прозвучало ясно и недвусмысленно; в течение последующих веков безусловному осуждению будут подвергаться сообща «распутники, злодеи, воры... люди никчемные и живущие в нищете». Бродяг, не имеющих ни кола ни двора, станут называть подозрительными личностями; им будет сопутствовать дурная слава. Подобное неприятие было реакцией на рост числа безработных в Европе в начале Нового времени — сюжет, в настоящее время хорошо изученный и не требующий дальнейшего углубления[128].

В основании третьего пути, приведшего к тому, что все аспекты греха лени были определены, лежали размышления о времени, которые восходят, вероятно, к изречению «Нет большей драгоценности, чем время»[129], приписываемому св. Бернару. Развернутое его толкование было дано в XIV веке в «Disciplina degli spirituali» Доменико Кавальки. «Пустой трате времени» и обязанности «следить за временем» автор посвящает две главы. По наблюдению Жака Ле Гоффа[130], Кавалька, изъясняясь языком торговца, соединяет понятия времени и религиозности и уподобляет даром потраченное время зарытому и не принесшему прибыли таланту из евангельской притчи. Господь потребует от нас отчета не только за содеянное зло, но и за добрые дела, которых мы не совершили потому, что дурно распорядились отпущенным нам временем[131]. Автор «Парижского жителя» мыслит в тех же категориях: «В день Судный всякому празднолюбцу придется держать ответ за время, погубленное им по лености»[132]. Переход от таких суждений, всецело выдержанных в религиозной тональности, ко все большей секулярности был постепенным. На рубеже XIV–XV веков владелец одного из списков трактата «Elucidarium»[132a] рассматривает умение рационально пользоваться

[127] *Ibid.*, II, p. 17.
[128] Помимо вышеназванной книги М. Молла и работ, на которые я ссылаюсь в последней главе «Страха на Западе», см. также: *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire* (ouvr. collectif). Cahiers Jussieu n° 5, Paris, 10/18, 1979. Унынию посвящена специальная статья: R. Ricard, «Pour une histoire de l'acédie» в *Nouvelles Etudes religieuses*, 1973.
[129] «Gaufridi declamationes ex s. Bernardi sermonibus» (*Patr. Lat.*, CLXXXIV, col. 465). J. Le Goff, «Le Temps du travail dans la crise du XIVe siècle: du temps médiéval au temps moderne» в *Pour un autre Moyen Age*, p. 77 (рус. изд.: Ж. Ле Гофф, «Рабочее время в период „кризиса" XIV века: от средневекового времени к времени современному» в Ж. Ле Гофф, *Другое Средневековье*, с. 49–57. Екатеринбург, 2000).
[130] Ж. Ле Гофф, *Другое Средневековье*.
[131] D. Cavalca, *Disciplina*... éd. Bottari, p. 132–133.
[132] *Ménagier de Paris*, I, 3.
[132a] «Светильник».

своим временем как отличительную черту поведения добропорядочного и богобоязненного буржуа[133]. Несколькими годами позже автор жизнеописания Джаноццо Манетти будет превозносить чувство времени, присущее этому гуманисту. По его словам, Манетти часто говаривал, что Господь ведет счет времени, которое мы тратим на еду или сон, и в день Страшного суда нам придется отвечать не только за прожитые годы и месяцы, но и за дни, часы и кратчайшие мгновения. И потому Манетти стремился не упустить ни единой секунды из времени, которое было ему даровано[134]. В эпоху, когда появляются первые механические часы с боем, когда ритм деловой жизни растущих городов подчиняется звону курантов, когда деятели Возрождения начиная с Петрарки заново открывают историю, когда, наконец, появляется «Devotio moderna» с рекомендациями о том, как надлежит молиться,— именно тогда деловые люди, служители церкви и писатели вместе (и, вероятно, общими усилиями) постигают ценность каждой минуты и опасность бездумного отношения к времени.

Это открытие (и шаги, ему предшествовавшие) отразилось в «Сумме» св. Антонина. Будучи духовным писателем, он пока мыслит уныние вполне традиционно: как «тоску», «оцепенение», настолько подавляющие душу человека, что она утрачивает стремление ко благу[135]. Не обходит он молчанием и праздность — порок, который ввергает людей в ад и порождает сонмы бедствий[136]. Однако она рассматривается вне всякой связи с каждодневным трудом. Христос, пишет св. Антонин, в продолжение своей земной жизни не знал отдыха. И значит, царствие небесное уготовано «не празднолюбцам и нерадивым, но тем, кто просит о нем в молитвах, ищет его, изучая священные книги и внимая их чтению, торопит его приход добрыми делами». И вслед за св. Бернаром архиепископ Флоренции утверждает, что «всецело предаться Богу не означает впасть в праздность, сиречь в грех, но напротив — избрать наиважнейшее из всех возможных занятий». Он пользуется термином *pigritia*, но подразумевает под ним нежелание как можно скорее принести покаяние, признать свои грехи и творить добро[137]. Таким образом, этот выдающийся проповедник преследует чисто духовные, или, говоря иначе, церковные цели. Рассуждая о лени, он останавливается главным образом на многочисленных «упущениях», коими обременена религиозная жизнь клириков и мирян: прелаты тяготятся учеными занятиями и обязанностями, которые связаны с их саном; монахи пренебрегают чтением молитв в положенные часы; паства работает в праздники, забывает ежегодно исповедоваться и причащаться, не посещает проповедей, пропускает их мимо ушей или же слушает, не пытаясь следовать им на практике[138]. Эти сетования вполне традиционны; однако дальнейшие соображения св. Антонина о великой ценности времени куда более оригинальны и

[133] Ж. Ле Гофф, *Другое Средневековье*. Y. Lefèvre, L'Elucidarium et les Lucidaires, Paris, 1954, p. 279, n. 1.
[134] Ж. Ле Гофф, *Другое Средневековье*. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, XX, p. 582.
[135] Antonin de Florence, *Summa*… II, titre IX «De acidia».
[136] *Ibid.*, ch. 14.
[137] *Ibid.*, ch. 13
[138] *Ibid.*, ch. 3–12.



интересны для нас. Как и св. Бернар, он утверждает: «Нет ничего драгоценнее времени, но в наши дни никому и в голову не приходит дорожить им». И далее так развивает эту мысль:

Не думай, что время, израсходованное на пустяки и безделье, ни на что не годно... Время столь драгоценно, что в самый краткий его миг человек может обрести прощение и вечную жизнь, подобно распятому со Христом разбойнику, которому в единочасье открылись врата рая. Время столь драгоценно, что люди рады бы отдать все сокровища земные за еще одно мгновение жизни, в которое они могли бы покаяться и тем избегнуть мук ада. Только временем мы действительно владеем; об этом-то и говорил Сенека: все прочие блага остаются нам чужды, одно время принадлежит нам[139]

Итак, возникает новая формула — «лишь время находится в наших руках»; раньше, напомним, церковь учила, что временем распоряжается Бог, и потому нельзя было ни торговать им, ни взимать с должников проценты в зависимости от того, на какой срок им предоставлялся кредит. Утверждениям св. Антонина вторят собеседники из «Libri della famiglia» Альберти:

Джанноццо: Человек может назвать своими три вещи, кои природа вручает ему, когда он является в мир, оставляя за ним право распоряжаться ими по собственному усмотрению и обращать их ко злу или к добру. Природа повелела, чтобы они всегда находились рядом с тобою и до последнего дня оставались нераздельны. Первая — сей быстрый ум, посредством которого мы питаем желания и тревожимся... Другая... тело.

Лионардо: Какова же третья?

Джанноццо: О, это вещь бесценная. Мои руки и глаза и то принадлежат мне не в такой степени, как она.

Лионардо: Вот чудеса! Что же это?

Джанноццо: Ты не можешь ни завещать ее, ни уменьшить. Она не может не принадлежать тебе — лишь бы ты сам этого хотел.

Лионардо: Могу ли я передать ее другому?

Джанноццо: Когда ты захочешь, она перестанет быть твоей. Эта вещь — время, дети мои[140].

Настойчивые упоминания о том, сколь драгоценен каждый миг, позволили сделать шаг от времени церковного к светскому, от времени для спасения души к времени, приносящему прибыль и рождающему в людях дух соревнования. Уже в середине XIV века тосканец Паоло да Чертальдо в «Libro di buoni costumi»[140a] — сборнике изречений, в общем вполне средневековом по духу, советовал: «Если будешь небрежен в своих делах, то из этого не получится ничего, кроме бедности... Ничего не откладывай на завтрашний день. Необходимое делай без промедления»[141]. Некий стряпчий писал в 1408 году купцу Датини: «Из памяти у меня не выходят ваши слова: впереди других идет тот, кто лучше умеет распоряжаться временем»[142]. Под пером Альберти эти разрозненные афоризмы слагаются в связное рассуждение:

Джанноццо: Дабы не потерять даже самой малой доли столь драгоценной вещи [как время], я руководствуюсь следующим правилом: никогда не быть праздным, гнать прочь сон, ложиться в постель, лишь изнемогая от усталости. Мне было бы стыдно признать свое поражение, даже

[139] *Ibid*., ch. 14.
[140] L. B. Alberti, *I Libri*... p. 204–205. Ср.: Ж. Ле Гофф, *Другое Средневековье*. p. 56–57.
[140a] «Книга о добрых нравах».
[141] *Послушник и школяр, наставник и магистр: Средневековая педагогика в лицах и текстах*, М., 1996, с. 364. «Книга о добрых нравах» Паоло да Чертальдо была издана во Флоренции в 1945 г.
[142] *Ibid*.

не попытавшись дать отпор, и простереться на ложе... Сна и праздности я избегаю, постоянно занимаясь чем-нибудь. А чтобы одно дело не мешалось с другим... знаете ли, дети мои, как я поступаю? Утром, перед тем, как встать с постели, я мысленно спрашиваю себя: что мне необходимо сегодня исполнить? Исчислив все дела, которые придут мне в голову, я размышляю над ними и каждому отвожу свое время: для одного утро... для другого вечер. Таким образом, все занятия совершаются по порядку и не утомляют меня.

У человека нерадивого время течет [сквозь пальцы]... по мне, лучше недоспать, чем потерять время, столь необходимое для работы. Можно наверстать упущенный сон, еду и прочие подобные вещи... Время же не воротишь[143].

В другом месте Джанноццо изрекает еще следующее:

Тот, кто умеет не тратить время даром, умеет едва ли не всё; должным образом используя время, он добьется всего, чего захочет[144].

Такое время, лишенное сакральности и отторгающее лень во всех ее проявлениях, мыслится в связи с понятиями пользы и выгоды. Знаменитый совет Франклина: «Помни, что время — деньги» — был впервые сформулирован итальянским Возрождением. Здесь уместно будет вернуться к сочинению Альберти, ибо, по его мнению, разумно пользоваться временем и значит богатеть. Он пишет: «Если деньги способны удовлетворить все наши нужды, то чего ради занимать свой ум чем-либо еще помимо приобретения денег?»[145] Примерно столетие спустя Гвиччардини рассуждает в том же духе: «Следует признать несомненным, что человеческая жизнь, сколь бы коротка она ни была, все-таки приносит немало тому, кто умеет обращать время в деньги и не растрачивать его попусту»[146]. Итак, богословы, гуманисты и купцы вместе пришли к тому, что время есть драгоценнейшее достояние человека, и заявили об этом во всеуслышание. Однако именно секуляризованная концепция времени косвенным образом способствовала появлению мысли о том, что лень опасна своим пагубным воздействием на способности человека; миряне подвели церковь к осуждению уже не уныния, а лени — этот грех представлял собой серьезную помеху для общества, которое придавало всё больше значения практическим делам, выгоде и деньгам. Уныние было индивидуальным проступком; лень же быстро становилась социальным бичом.

Красноречивое свидетельство такой эволюции оставил Себастиан Брант. Глава XCVII «Корабля дураков», посвященная «лени и безделью»[147], обыгрывает темы классической морали: праздность — мать всех пороков; лукавый «торопится поставить лень себе на службу и произрастить из нее потребные ему плоды». Однако некоторые пассажи звучат уже более современно: «Ленивец никому не приносит пользы... Блажен земледелец, возделывающий поле свое в поте лица... Господь наказует праздность и благословляет труд». Таким образом, труд приобретает

143 *Ibid.*, p. 215–216.
144 *Ibid.*, p. 261. Сходные фрагменты цитирует А. Тененти (*Il Senso...* p. 44–45).
145 *Ibid.*, p. 299–300.
146 *Ibid.*, p. XII. F. Guicciardini, *Ricordi*, Florence, 1951, p. 157.
147 S. Brant, *La Nef des fous*, p. 378–380.



статус абсолютной ценности. К тому же в начале главы сказано, что сатирические стрелы автора метят прежде всего в лакеев и служанок. Еще более показательна глава LXIII, направленная против «попрошайничества», которое приносит хороший барыш многим, в том числе монашеским орденам и торговцам разного рода реликвиями и дешевым церковным товаром[148]. Брант признает, что нищета подчас заставляет бедняков стоять с протянутой рукой. Однако это лаконичное утверждение теряется рядом с пространным памфлетом, в котором проклятью предаются хитрецы, прикидывающиеся калеками, шулера, бездельники и прочие «шатающиеся по ярмаркам негодяи, по которым виселица плачет». Некоторые обобщения автора внушают тревогу, как, например, следующее: «Ко всякому попрошайке прибивается потаскуха, которая лжет и надувает людей». В сущности, за безоговорочным осуждением лени у Бранта скрывается бессознательный страх перед бедняками, который в начале Нового времени испытывали люди состоятельные и солидные:

Их [нищих], увы, много и становится все больше... Многие, пробавляясь этим ремеслом, играют, распутничают и живут на широкую ногу, ибо оно надежно и не страшится недостатка заказчиков... Никто не запрещает просить милостыню по дорогам; никому и в голову не приходит отобрать у нищего его посох.

Несмотря на появление этой сатиры и подобных ей сочинений, для того, чтобы лень сделалась объектом всеобщего порицания и чрезвычайно существенной частью дискурса, направленного на формирование чувства вины, потребовалось время. Композиция Иеронима Босха «Семь смертных грехов» (музей Прадо) бичует еще ацедию, а не лень. Символом этого греха служит задремавший у камина монах; другой персонаж тщетно пытается вручить ему четки. Лютер ополчается против праздности, но имеет в виду прежде всего безделье, коему предаются в обителях. Поэтому он воздает хвалу ремеслам и скромному повседневному труду мирян: негоже, бросив свое дело, «ускользнуть в монастырь». Бога «ты не задобришь тем, что станешь аскетом, монахом, монахиней, священником. Все это угодно ему гораздо меньше, чем самое непритязательное земное ремесло»[149]. Однако великий реформатор, исполнясь духом Священного Писания, яростно отвергает всякую холодность и осторожность[150] и потому чаще всего отождествляет лень с унынием — смесью гордыни и духовной апатии. В «Большом катехизисе» он рассуждает об этом в очень традиционных выражениях и, подобно св. Антонину, клеймит равнодушие к проповедям:

Достойны порицания те слабые души,— пишет он,— кои по услышании одной или двух проповедей утомляются и пресыщаются, словно они уже и сами теперь всё знают и не нуждаются в наставниках. Здесь-то и лежит грех, называемый acidia, сиречь лень или пресыщенность, который до сих пор считался смертным. Посредством сей гнусной и губительной язвы диавол

[148] *Ibid.*, p. 226–231.
[149] M. Luther, *Œuvres*, VI, p. 220 («Комментарий на псалом 117»). См. также: III, p. 63.
[150] *Ibid.*, VI, p. 211 («Комментарий на псалом 117»).

прельщает и уловляет в свои сети многочисленные души, желая захватить нас врасплох и вновь под покровом тайны похитить у нас слово Божие[151].

Равным образом и иезуит Петр Канизий, активный деятель Контрреформации в Германии XVI столетия, продолжает числить уныние среди неискупимых грехов. Можно ли утверждать, что Монтень в двух главах «Опытов», посвященных соответственно «праздности» и «безделью»[152], напротив, ополчается против лени? Конечно, он стремится использовать часы досуга для того, чтобы внести порядок и дисциплину в свои мысли — иначе из них могли бы появиться на свет «химеры» и «фантастические чудовища»[153]. Он превозносит энергию императоров, умевших «умирать стоя», и восхищается теми, кто «занимал всегда и душу и тело делами прекрасными, великими и добродетельными»[154]. Однако его, по всей видимости, мало заботит рациональное распределение времени; не боится он и потери малейшего мгновения. Утверждая, что беспечность — это недостаток, он тем не менее признается, что склонен к ней «по своему нраву»[155].

Этот соблазн был неизвестен Кальвину, в чьем наследии различные суждения о лени и вынесенные ей приговоры оказались суммированы. Размышляя в «Наставлении в христианской вере» о «тщетной самоуверенности и гордыне»[156], он имеет в виду уныние. Эти грехи препятствуют смирению перед Богом и поклонению Ему; они ведут к забвению Его милостей. Но о времени Кальвин говорит языком Возрождения:

Подобно тому, как мастера, зная, что солнце недолго будет на небе, и опасаясь, как бы ночной сумрак не захватил их в самом начале работы, должны трудиться и быть расторопными, так и мы, видя, как мало времени отпущено нам, постыдимся предаваться праздности[157].

С другой стороны, труд — это «закон природы»; он не зависит даже от первородного греха:

Господь, конечно же, мог бы даровать нам пищу, не требуя от нас ничего взамен, но Ему угодно подвергнуть нас испытанию; Он хочет, чтобы мы сами заботились о себе и трудились, чтобы каждый в соответствии со своим призванием и положением старался бы совершить то, что ему представляется необходимым... Богу... не угодно, чтобы мы отдыхали, пребывали в покое и не ведали ни обработки земли, ни иных занятий[158].

Он не желает, чтобы мы уподобились бревнам и оставались тяжелыми на подъем и праздными[159].

«Богу не угодно, чтобы мы отдыхали» — этот устрашающий афоризм проливает свет на всю культуру в целом и позволяет понять суровость приговора, который она отныне выносит лени.

Питер Брейгель Старший, работая в 1556–1557 годах над серией гравюр под названием «Семь смертных грехов» (хранятся в библиотеке Альберта I, Брюссель), изобличает не уныние, а лень, доводящую человека до нищеты. Подпись под гравюрой гласит: «Лень. У лентяев, бездельников и прочих нерадивых и беспечных людей в карманах вечно свищет ветер; денег же там

[151] M. Luther, *Œuvres*, VII, p. 49 («Большой катехизис»).
[152] *Опыты*, кн. I, гл. VIII; кн. II, гл. XXI.
[153] Монтень, т. I-II, с. 33.
[154] *Там же*, с. 602, 604.
[155] *Там же*, с. 320.
[156] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 237.
[157] J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament* (Jean, ch. IX, 4); цит. по: A. Bieler, *La Pensée...* p. 407.
[158] J. Calvin, *Sermon sur le Deutéronome* (*Calvini Opera*, Brunswick, 1863–1900, t. XXVIII, p. 379–380); цит. по: R. Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne, 1977, p. 269.
[159] J. Calvin, *28e sermon sur Isaïe* (*Supplementa calviniana*, II, p. 262); цит. по: *Ibid.*, p. 273.



не сыскать». Как видим, речь больше не идет о равнодушии к вере и неприлежании в молитве. Внимание обращено на иное: «Вместо того, чтобы трудиться, люди бьют баклуши». «Ленивицы не готовят еду, не прядут, не шьют». Один персонаж ищет блох в шерсти собаки; другие глазеют на пролетающих журавлей, и т. д.[160] Более поздняя версия «Теории премудрости» (1604) говорит о лени в тех же выражениях, что и Кальвин. В этом сочинении она понимается широко: и как «оцепенение, делающее нас вялыми и медлительными в работе», и как «презрение и отвращение к вещам духовным».

Под пером анонимного автора, который переработал старый вариант «Теории» и выпустил получившийся текст в свет, высказывания св. Фомы Аквинского, св. Антонина и Альберти оказались (по-видимому, непреднамеренно) сопоexpositions. Он, разумеется, подвергает осуждению и тех, кто, принявшись за какое-нибудь благое дело, не доводит его до конца, и тех, кто враждебно относится к людям добродетельным, и тех, кто «беспечно слушает или сочиняет пустые россказни, тешащие праздный ум». Однако настойчивее всего он подчеркивает ценность времени и безусловную необходимость всегда быть деятельным:

> Того, кто ищет [праздности], следует признать непроходимым глупцом, и удел его — убожество и нищета... Иов говорит, что человек создан для труда, как птица для полета. Поскольку жизнь наша очень коротка и стоит дорого, ни единого ее мгновения не следует тратить впустую. Господь уготовил ленивцам суровые наказания; сии нерадивые слуги будут ввержены во мрак... Подобно не приносящим плода деревьям они будут срублены и преданы огню... Праздность делает людей ни к чему не годными: из-за нее они повсюду видят лишь тернии да трудности. Дело, которое для человека проворного легче легкого, на ленивца давит, как свинец. Леность отбирает или, скорее, ворует у нас драгоценнейшую вещь — время.

Исходя из этого, автор советует:

> На каждый занимающийся день ты должен смотреть так, как если бы он был последним отпущенным тебе днем: надобно как следует соразмерять и распределять время на сон, еду и все обязанности и труды наступившего дня[161].

Доминантой этого сочинения остается стремление к умерщвлению плоти и подготовка к переходу в мир иной. Однако стоит автору заговорить о необходимости с максимальной полнотой использовать время и избегать безделья, как его наставления выходят за эти узкие рамки. Он, сам того не желая, покидает сферу благочестия и говорит о бедности и убожестве как закономерных следствиях беспечности. Достаточно сравнить этот поздний вариант «Теории премудрости» с изданием 1478 года, хранящимся в Парижской Национальной библиотеке; здесь речь идет только о духовной лености, а рядом помещена притча, ставящая под сомнение ценность труда. В басне (exemplum) рассказывается о двух ремесленниках. Один работает не покладая рук, но никак не

[160] J. Lavalleye, *Lucas van Leyden. Pieter Brueghel l'ancien. Gravures*, Arts et Métiers graphiques, Paris, 1966, partie 2, pl. 42.
[161] *Doctrinal de sapience*, 1604, p. 66–69.

выбьется из нужды. Его «куманек» не может даже равняться с ним в мастерстве, но живет в достатке. Почему? Потому что прилежно посещает церковь. Он советует приятелю следовать его примеру: «Знай, что церковь — единственное мое сокровище; если ты будешь ходить туда часто, то станешь богат, как и я». «И так,— заключает рассказчик,— [другой], сделавшись усердным прихожанином и внимая проповедям, разбогател»[162]. Из издания 1604 года эта притча исчезла.

За изъятием этого текста и суровым тоном позднего варианта «Теории премудрости» («Удел того, кто ищет [праздности],— убожество и нищета») открывается широкая социальная панорама. В то время, когда Европу наводняют нищие и бродяги, между нехваткой рабочих мест и бездельем ставится знак равенства. Лень угрожает сложившемуся порядку вещей, лентяи превращаются в людей опасных. Осторожность велит запирать неимущих и бездомных в «работные дома» или в больницы — вместе с потерявшими рассудок.

Грех в изобразительном искусстве

Итак, выход буржуазии на историческую сцену и экономическая ситуация, выталкивавшая на дороги многочисленных нищих, привели к осознанию того, что лень — порок очень опасный. Однако в более широком контексте это открытие оказывалось лишь одним из аспектов масштабного формирования чувства вины, которое происходило в рассмотренный период. По его завершении церкви удалось превратить систему смертных грехов в категорию коллективного мышления. В кортеже Карла VII в день его торжественного въезда в Париж 13 ноября 1437 года находились Добродетели и Пороки: «Далее ехали верхами семь смертных грехов и семь добродетелей, причем все они были облачены в приличествующую им одежду. За ними следовали господа члены парламента и члены комиссии прошений, а за ними — председатели»[163]. В «Моралите о грешном человеке» (оно было разыграно в Туре, напечатано Вераром в 1481 году и неоднократно переиздавалось) и в «Моралите о праведнике и человеке суетном» (также напечатанном Вераром в 1508 году) перед зрителями представала битва Добродетелей и Пороков, о которой идет речь и в прелестной небольшой поэме «Замок тяжких трудов», принадлежащей перу Гренгора (†1538)[164]. Здесь Рассудок обнадеживает исполненного тревоги новобрачного, говоря ему: у тебя нет иных врагов, кроме твоих грехов. Сражайся же с семью смертными грехами, не страшась их копий и щитов.

В XIV–XVI веках тема смертных грехов сделалась достоянием изобразительного искусства. Ранее психомахия (борение пороков и добродетелей в душе человека) была излюбленным сю-

[162] Genève, 1478, f° XLIV v°.
[163] E. de Monstrelet, *Chronique*, 1866, V, p. 302.
[164] См. сведения, систематизированные в книге: E. Male, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, p. 336–337.



жетом скульптурных композиций, украшавших порталы церквей. Однако это было до того, как в коллективное сознание проникли соображения ученых о семи тягчайших грехах. Аллегории смертных грехов, которые Джотто поместил в аркадах часовни ди Арена в Падуе, а Лоренцетти — в Сиене, для своего времени (первой половины XIV века) были едва ли не откровением. Зато в следующем столетии изображения смертных грехов появляются даже на фасадах домов зажиточных горожан в Тьере, Орлеане, Ле-Блане, Паленсии (Агилар-де-Кампо)[165].

Одним из наиболее распространенных способов репрезентации пороков (или грехов) было древо зла, концепция которого, уточненная Гуго Сен-Викторским[166], восходит к св. Григорию. В ее основании лежит почерпнутая из книги Екклезиаста (10:6–18) мысль о том, что матерью всех пороков является гордыня. Грехи, подобно ветвям, несущим листья и плоды зла, отходят от основного ствола. Художники часто изображали ветви клонящимися долу, тогда как у древ добра они тянутся вверх. Со временем, естественно, сложилось несколько изводов этого сюжета. Иногда гордыня гнездится у корней дерева, а на вершине его восседает, скрестив руки на груди, ликующий Дьявол. Иногда, как на английских стенных росписях XIV века[167], корнями дерева становятся Левиафан и его присные. Каждая ветвь заканчивается головой дракона, из пасти которого выскакивает человечек, олицетворяющий порок. Гордыня оседлала последнюю ветвь. Еще один вариант, представленный на французской миниатюре XIV столетия из книги «Verger de soulas»[167a]: грехи выходят из драконьих хвостов и образуют корни дерева, на верхушку которого вознеслась царица зла (superbia)[168].

Другой тип преемственной связи между грехами опирается на мнение св. Иоанна Лествичника, полагавшего, что они соединены меж собою подобно звеньям цепи. По наблюдениям Мирей Венсан-Касси, во французской настенной живописи XV века грешники неизменно изображаются прикованными (за шею или за пояс) в затылок друг другу к огромной цепи, которую волокут бесы. Они тащат несчастных в ад. По причине, до сих пор остающейся не вполне ясной, эти росписи сосредоточены в Альпах и на юге, в департаменте Лот. Как правило, изображение восседающих на конях пороков занимало всю боковую стену церкви или часовни; на противоположной стене обычно помещалась группа добродетелей. Однако в Виньо (Верхние Альпы) фреска с изображением грехов находилась на наружной стене — так, чтобы на нее как можно чаще обращались глаза прихожан, идущих в церковь и возвращающихся в деревню. Дидактические намерения тех, кто заказывал эти живописные композиции, очевидны.

Образ круга также выражал неразрывную связь грехов между собой. Начиная с XII века он используется в иллюстрациях к спискам

[165] В своих выводах касательно данного вопроса я опирался на доклад «Представления о смертных грехах в искусстве позднего Средневековья» («Le système des péchés capitaux dans l'art de la fin du Moyen Age»), сделанный на заседании моего семинара Мирей Венсан-Касси, которой я приношу живейшую благодарность. Дома в Орлеане и Ле Блане не сохранились.
[166] *De Fructibus carnis et spiritus* (*Patr. Lat.*, CLXXVI, col. 999).
[167] J. Wall, *Medieval Wall Painting*. Londres, 1920, p. 193. E. W. Tristram, *English Wall Painting of the Fourteenth Century*, Londres, 1955, p. 102.
[167a] «Вертоград утешения».
[168] B. N., Paris, Ms. fr. 9220; Bibl. Sainte-Geneviève, Ms. 2200.

сочинения Гуго Сен-Викторского «De... septenariis»[169] и в украшениях бронзовых сосудов для евхаристии, где названия грехов расположены вокруг плоского дна[170]. Равным образом и в розах витражей соборов Богоматери в Париже и Осере сцены психомахий находятся внутри круга, над которым возвышается Господь. Со временем этот сюжет развивается. В одной иллюстрированной рукописи «О граде Божием» (XV век) есть миниатюра, где представлен город, окруженный кольцом стен и разделенный лучами улиц на семь частей; в каждой из них изображены по два чем-то занятых человека, которые символизируют один из смертных грехов и противостоящую ему добродетель[171]. В двух английских фресках использован тот же образ: здесь из сердцевины ада выходят семь спиц, дробящих пространство на семь сегментов, отведенных для семи смертных грехов[172]. На отпечатанной в Аугсбурге в 1477 году гравюре изображена нория (водоподъемная машина, устроенная как бесконечная цепь с прикрепленными к ней черпаками), где черпаками служат грехи. Вращаясь, она ввергает грешников в адское озеро, кишащее чудищами и бесами[173]. На другой немецкой гравюре, датируемой 1490 годом, Бог находится в центре колеса. Вокруг располагаются концентрические окружности с названиями пороков и добродетелей[174]. Своего рода синтез перечисленных сюжетов осуществил Иероним Босх в композиции «Семь смертных грехов» (Прадо). Око Всевышнего, в зрачке которого изображен воскресший Христос, наблюдает за кругом, разделенным на семь сегментов, где каждый из смертных грехов передан выразительной сценкой и снабжен подписью.

Христианские моралисты — как художники, так и специалисты в области исповеди — быстро уловили связь между семью тягчайшими грехами и зверем Апокалипсиса. На одном из горельефов Солемского аббатства, относящемся к XV веку, гордыня вытягивает увенчанную семью головами чудовищную шею. Брат Лаврентий, автор «Суммы королевской», считал семь голов зверя точным изображением семи грехов. Мы не без основания можем предположить, что люди XV–XVI столетий, разглядывая иллюстрации к Апокалипсису (к примеру, выполненные Дюрером), проводили некую параллель между семью головами зверя и семью грехами, которые были описаны учеными[175]. Развивая эту тему, художники перешли от библейского существа к человеческому телу. Многочисленные образчики английских стенных росписей XIV–XV веков изображают великана, на туловище которого сидят семь драконов, покрытых чешуей; у каждого из пасти выходит человечек, олицетворяющий один из смертных грехов[176]. Наконец — следующий шаг — гранитный барельеф XVI века в Сен-Лери (департамент Морбиан) представляет человека, подвергшегося нападению семи животных; каждое из них терзает ту часть тела, которая и совершает тот или иной грех:

[169] «О семерицах». *Patr. Lat.*, CLXXV, col. 405ff.
[170] Привожу библиографические указания вслед за М. Венсан-Касси: A. Kisa, «Die gravierten Metalschüsseln des XII und XIII Jahrhunderts» в *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1905, p. 374. E. Schwedeler-Meyer, «Die Darstellung von Tugenden und Lastern auf einem gravierten Bronzebecken des XII Jahrhunderts» в *Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace*, vol. 18, 1896, p. 203–221.
[171] Bibl. Sainte-Geneviève, Ms. 246.
[172] В Ингейтстоуне (Эссекс) — J. Wall, *Medieval*... p. 195, fig. 85; в Херстборн-Тарранте (Хэмпшир) — E. W. Tristran, *English*... p. 183.
[173] W. L. Schreiber, *Handbuch der Holz und Metallschnitte des XV Jahrhunderts*, Leipzig, 1862.
[174] См.: J. Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique*, p. 252.
[175] См. также: Fr. van der Meer, *L'Apocalypse dans l'art*, Paris-Anvers, 1978.
[176] J. Wall, *Medieval*... p. 196ff.



гордыня вцепилась в голову, зависть — в правое плечо, сладострастие — в детородный орган (несчастный изображен нагим[177], поскольку нагота напоминает о первородном грехе).

Итак, перед нами новая изобразительная система, соотносящая грехи с животными. Ей предшествовала определенная литературная традиция. Уже отцы-пустынники (а затем — Петр Дамиани, Рабан Мавр, Гонорий Отенский, Винцент из Бове) уподобляли грехи зверям. Это сравнение встречается и в сборнике «Hortus deliciarum»[177a], составленном Херрадой Ландсбергской (†1195), настоятельницей обители св. Одиллии, для вверенных ей монахинь, и в трактате «Dieta salutis»[177b], авторство которого ошибочно приписывалось св. Бонавентуре[178]. Однако хотя «дифференцированное приложение символических животных к различным грехам прослеживается достаточно рано, систематическое оформление оно стало приобретать лишь начиная с XIII века»[179], а наиболее активно происходило в XIV веке — то есть в тот момент, когда церковь перешла к массированным наступательным действиям с целью нагнетания чувства вины у христиан.

Если в декоре соборов в Шартре, Париже и Амьене животные лишь эпизодически появляются в композициях, изображающих грехи (трусость в ужасе бежит от зайца, под гордыней оступается лошадь и т. д.), то по прошествии столетия система символов, связанных с образами животных, приобретает строгие очертания. В одной рукописи Национальной библиотеки (ок. 1390), изученной Э. Малем, связь между грехом, социальным статусом и образом того или иного животного выступает четко; пороки здесь изображены едущими верхом на разных зверях — этот способ их олицетворения вскоре станет классическим[180]:

> Гордыня — король, восседающий на льве и держащий на руке орла;
> Зависть — монах с ястребом, едущий верхом на собаке;
> Гнев — женщина с петухом, верхом на диком кабане;
> Лень — виллан с филином, верхом на осле;
> Сребролюбие — купец с совой, верхом на кроте или барсуке;
> Чревоугодие — юноша с коршуном, верхом на волке;
> Сладострастие — дама верхом на козе, держащая на руке голубку[181].

Конечно же, существовали и иные символы: павлин — гордыня; козел — сладострастие; обезьяна или жаба — сребролюбие; змея или борзая собака — зависть. Для нас важно то, что образы животных, соотнесенные с теми или иными смертными грехами, с этих пор получили широкое распространение и легко прочитывались. Э. Маль указывает, что они нередко встречаются в сельских церквах[182]; из этого можно заключить, что они стали излюбленным орудием моральной педагогики, обращенной к крестьянам. Однако этот тип образности пересекал социальные барьеры и границы государств. Доказательством тому может служить поэма «Lumen animae»[182a], написанная около 1330 года

[177] См.: V. H. Debidour, Le Bestiaire sculpté, Paris-Grenoble, 1961, pl. 448, p. 324.
[177a] «Сад наслаждений».
[177b] «Воздержание спасительное».
[178] *Opera omnia*, éd. Quaracchi, X, p. 24ff.
[179] V. H. Debidour, *Le Bestiaire sculpté*, p. 323.
[180] E. Male, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, p. 331. B. N. Ms. 400.
[181] *Ibid.*, p. 329–332.
[182] *Ibid.*, p. 333.
[182a] «Свет душевный».

венским монахом Матиасом Фаринатором; это психомахия, где пороки и добродетели олицетворены вооруженными всадниками, оседлавшими различных животных. Так, зависть едет верхом на одногорбом верблюде (он, как известно, способен двигаться быстро); на щите у нее красуется лев, на шлеме — павлин, на кольчуге — орел. Популярность «Света душевного» несколько упала с появлением «Книги семи смертных грехов и семи добродетелей», напечатанной в 1474 году в Аугсбурге; однако в конце XV–начале XVI века он по-прежнему вдохновлял немецких и фламандских граверов и гобеленных дел мастеров.

Пренебрежительное отношение к животным, соотнесенным описанным выше образом со смертными грехами, заслуживает более подробного рассмотрения. Оно, безусловно, смыкается с одним из важнейших утверждений Библии, которая, ставя Адама в центр тварного мира, утверждает, что только он был создан по образу и подобию Божию. Отсюда необходимость подчеркнуть несходство между ним и прочими живыми существами. По этой причине св. Бернар с подозрением относился к христианскому искусству, где анималистические образы занимали чересчур большое место и сверх меры вдохновляли художников. Опираясь на это неприятие, религиозные мыслители XIV–XV столетий пришли к выводу, что человек, согрешив, умаляется до уровня животного: такая символика выражала всю меру его падения. Эти воззрения расходились с иконографической традицией, которая, особенно в первые века христианства, стремилась присовокупить фауну и флору к евангельскому посланию в рамках некоего вновь обретенного рая. Проиллюстрирую свою мысль двумя примерами, которые, как мне представляется, красноречивее других. Мозаика церкви в Табга близ Тивериадского озера (IV век) изображает сцену умножения хлебов и рыб, однако здесь же, среди побегов и цветов лотоса, навеянных египетским искусством, представлены утки, цапли и павлины. А большая мозаичная композиция V века, служившая полом армянской часовни в Иерусалиме, строится только на анималистических и растительных мотивах, передающих атмосферу покоя и счастья. Впоследствии одним из прекраснейших выражений такого согласия между человеком и природой станет знаменитый «Гимн Солнцу» св. Франциска Ассизского.

Однако в эпоху формирования чувства вины у европейского человека XIV–XVI веков деятели, вдохновлявшие церковное искусство, напротив, сосредотачивали внимание на пропасти, отделяющей человека от животных — к примеру, от обезьяны, представляющей собой карикатуру на него. Литература зачастую шла той же дорогой. Королевский стряпчий, автор «Романа о Фовеле» («Roman de Fauvel»; начало XIV века), изображает заглавного героя как некое символическое животное (вроде осла или



лошади), в имени которого сосредоточены все человеческие грехи: лесть (Flatterie), сребролюбие (Avarice), тщеславие (Vanite), низость (Vilenite), зависть (Envie) и трусость (Lachete). Ибо кем бы ни был человек — папой, королем, дворянином, священником, буржуа или вилланом — нет у него стремления сильнейшего, чем «подтереть Фовелю зад». Так вся предшествующая система образов переосмысляется или, точнее, выворачивается наизнанку: павлин, некогда бывший символом вечной жизни, отныне отождествляется с Гордыней.

Поскольку идея смертного греха владела всеми умами, художники изображали его на тысячу разных ладов. Некоторые из них обращались к истории. В частности, гобеленных дел мастера, ориентировавшиеся на просвещенную публику, отдавали предпочтение персонажам древней истории (Тарквинию, Олоферну, Иуде, Нерону, Магомету), избирая их в качестве эмблем того или иного греха. Судя по всему, мысль о возможности таких сближений возникла в Италии, где она разрабатывалась во многих рукописях XIV века[183]. Однако она быстро проникла за Альпы: не позднее 1396 года бургундский герцог Филипп Храбрый приобрел сотканный в Аррасе гобелен, на котором добродетели и пороки представлены в образах императоров, королей и других знаменитых людей. Позднее, в 1488 году, в «Часослове по римскому образцу» Симон Востр изображает победу добродетелей над их наиболее прославленными врагами: Вера торжествует над Магометом, Надежда — над Иудой, Правосудие — над Нероном. На большом фламандском гобелене, который украшает королевскую резиденцию в Гранхе[184], восседающее на троне Правосудие окружено великими людьми, почитавшими его при жизни; в глубине же теснятся преступники и бунтари древности, на которых обрушилось возмездие небес.

Кроме того, поскольку на женщину церковь взирала в то время недоброжелательно и осуждающе, изобразительное искусство «не преминуло накрепко связать ее с представлением о грехе»[185]. «Владычица пороков», вознесшаяся на вершину древа зла,— это, по всей видимости, гордыня (superbia), но в то же время и просто женщина. Странник (то есть каждый из нас), герой поэмы Гийома де Дигюльвиля «Паломничество жизни человеческой», встречает на своем пути столько же женщин, сколько и грехов. Французские гравюры XVI столетия, упомянутые в предыдущем томе[186] и посвященные неискупимым грехам, эмблемой пяти или шести из них делают женщин. Еще более сильное впечатление производят выразительные богемские и немецкие картинки — настоящие диаграммы, где представлена Женщина-порок. Благодаря художественным находкам, которые без труда прочитывались современниками, в этом образе оказались совмещены все смертные грехи: голова женщины убрана павлиньими

[183] *Ibid.*, p. 335.
[184] Ранее находился в Королевском дворце в Мадриде.
[185] E. Male, *Ibid.*, p. 336–337.
[186] J. Delumeau, *La Peur*... I, p. 341.

перьями, символизирующими гордыню; вместо одной ноги у нее змея (зависть), жалящая другую ногу — вернее, птичью лапу (acedia). В одной руке она сжимает лук (гнев), в другой — рог изобилия (сребролюбие), и т. д. Женщина-порок — это синоптическая таблица, свод всех грехов[187].

По справедливому замечанию Э. Маля, во Франции XV века (как, впрочем, и в другие периоды) искусство чаще обращалось к изображению грехов, нежели добродетелей, ибо церковь прежде всего стремилась наставлять своих чад в добре, внушая им отвращение ко злу[188]. Живопись, скульптура, витражи, гобелены, миниатюры в рукописях и иллюстрации в печатных книгах с неослабевающим упорством воплощали основную мысль бесчисленных сочинений вроде «Зерцала грешной души», «Истребления пороков», «Премудрости для простецов» и подобных им «Искусств управлять телом и душою»:

Сия гнусная стая должна внушать ужас всякому человеку, как бы совершенен он ни был... ибо семь смертных грехов [отметим, кстати, смешение наименований «неискупимый» и «смертный»] подобны семи головам гидры, кои немедля отрастают вновь, сколько ни отсекай их...[189]

Тому же учит и резной декор великолепной деревянной сени над амвоном часовни Святого Фиакра в окрестностях Фауэта (департамент Морбиан): со стороны хора на нем изображен человек, символизирующий одновременно гордыню и воровство (он срывает плоды с чужого дерева); другой в приступе рвоты извергает лисицу: это чревоугодие, от которого рождается пьянство; третий, играющий на бретонской волынке, олицетворяет лень, и т. д. Тему неискупимых грехов разрабатывают и многие другие произведения искусства исследуемой эпохи. Назовем лишь скульптурную группу работы Петера Делла в Нюрнберге, находящийся в Сарагосе фламандский гобелен и, конечно же, живописную композицию Иеронима Босха «Семь смертных грехов». В центре художник поместил Всевидящее око, под которым располагается грозная надпись *Cave, Cave, Dominus videt*[189a]. Кольцо, окружающее центр, разделено на семь сегментов, каждый из которых повествует об одном из грехов. Так, Гнев передает следующая выразительная сценка: женщина силится удержать замахнувшегося ножом мужчину; рядом валяется опрокинутый им в бешенстве стол. Босх не только оставил несколько вариантов этого произведения, но и вернулся к теме неискупимых грехов и воздаяния за них в композициях «Страшный суд», хранящихся в музеях Брюгге и Вены. Правая створка «Сада земных наслаждений» (Прадо) также повествует о мучениях, претерпеваемых каждой разновидностью грешников, причем понятно, что этот сад, своего рода нудистский рай в огромном луна-парке,— символ не земного Эдема, а скорее лежащего во грехе мира[190]. Не исключено даже, что семь соблазнителей, окружающих отшельника

[187] Об этом также см. в упомянутой выше статье М. Венсан-Касси.
[188] E. Male, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, p. 328.
[189] *Le Doctrinal de sapience*... 1604, p. 46–48.
[189a] Будь наготове, будь наготове: Господь взирает на тебя (лат.).
[190] R. H. Marijnissen et coll. *Jérôme Bosch*, Bruxelles, 1972, p. 126, 150–152. См. также: Ch. de Tolnay, *Hieronymus Bosch*, Londres, 1966, p. 58–69.



на картине «Искушение св. Антония» (Лиссабон, Национальный музей старого искусства), также являются символами тягчайших грехов. Еще одно знаменитое произведение Босха, «Воз сена», обличает слепую привязанность к земной жизни и ее утехам, заставляющую людей забывать о единственной подлинной драгоценности — спасении души. Во всяком случае, в старонидерландском языке слово *Hooi* (сено) имело переносный смысл и означало тщету всего сущего. Работа представляет собой триптих; подписью к ней могли бы стать слова: «Зарождение, расцвет и наказание зла». Левая створка напоминает о грехе прародителей, на правой изображена преисподняя, куда черти влекут воз сена, а с ним — и всех тех, кто, движимый алчностью, старается урвать с него клок побольше. Двое влюбленных, восседающих на вершине громадного стога, увлечены греховными желаниями; их слух ласкает бесовская музыка, и потому они не внемлют увещеваниям ангела-хранителя, который в отчаянии обращает взор ко Христу. Вокруг воза с сеном, символизирующего гибельное золото, толкаются или дерутся папа, император, монахи, голодранцы и представители всех социальных групп. Итак, основная идея триптиха — осуждение сладострастия и алчности.

Питер Брейгель Старший, которого во многих отношениях можно назвать последователем Босха, в свою очередь посвятил тягчайшим грехам серию эстампов [191]. В семи гравюрах, развивающих эту тему, воскресают чудовищные существа и адские видения Босха, характерная для него смесь пронзительного реализма и жуткой фантастики. Женщина, олицетворяющая чревоугодие, жадно пьет, а дикий кабан, на которого опираются ее ноги, и собака дерутся из-за репы. В Саду любви (иначе говоря, в замкнутом пространстве сладострастия) чудище с рыбьей головой держит в объятьях нагую женщину, и т. д.

Порой художники обращались к более подробному изображению какого-либо из смертных грехов. Я имею в виду сюжет о Вавилонской башне, блестяще разработанный Брейгелем в картине, находящейся в Музее истории искусств в Вене; однако стоит заметить, что эта тема нашла отражение не только в живописи, но и в миниатюрах [192]. Понятно, что она привлекала мастеров Возрождения, ибо давала возможность воспроизвести на холсте архитектуру столь любимого ими Колизея и в то же время передать технические идеи современной им эпохи, прежде всего подъемные краны, которые каждый мог видеть в Брюгге и Антверпене. Однако это не единственная возможная трактовка данного сюжета; существует и иная. В XV и XVI веках люди смотрели на Вавилонскую башню как на символ гордыни, понесшей двойное наказание: разрушение верхних этажей, едва не касавшихся неба, и смешение языков, которое означало, что закосневшие в грехе люди не могут понять друг друга.

[191] J. Lavalleye, *Lucas van Leyden*… pl. 41–47.

[192] Среди прочего назову картину Тобиаса Верхеехта (1561–1631), где огромная Вавилонская башня изображена на фоне зловещего грозового неба (Королевский музей изящных искусств, Антверпен), и хранящуюся в Лондоне миниатюру 1433 г. (см.: Fr. Cali, *L'Ordre flamboyant*, Grenoble, 1967, p. 87).

В начале Нового времени человек Запада ни на миг не расставался с мыслью о грехе и наказании за него. Даже Фра Беато Анджелико, чье творчество отличается мягкостью и просветленностью, изображал ад (фреска «Страшный суд» в монастыре Святого Марка во Флоренции). Многие художники размышляли о грядущем великом возмездии, о решении участи каждого и рисовали бесов, старающихся склонить чашу весов на свою сторону[193]. Но на один грех, который по странному стечению обстоятельств не вошел в официально принятый перечень семи тягчайших грехов, люди той эпохи взирали с новым страхом и по-новому его переживали. Речь идет о грехе злобы — особенно когда она выражается в жестокости. Чрезвычайно показателен в этом отношении огромный корпус произведений искусства XIV–XVI веков, касающихся не только распятия, которое претерпел Спаситель, но и его скорбного Страстного пути. Ни раньше, ни впоследствии художники не вкладывали столько тщания, подчас чрезмерного, в изображение исполненных ненависти мучителей: они поносят Христа, увенчанного терновым венцом, предают его неистовому бичеванию, вновь осыпают его ударами, когда по дороге на Голгофу он в изнеможении падает с ног. «Человек, удрученный скорбями» — «Благочестивый Христос» из собора в Перпиньяне, Изенгеймский Христос на кресте, так называемый «Христос, страдающий зубной болью» из собора Вены — во всех этих изображениях Спаситель представал излюбленной жертвой людской злобы, находящей удовольствие в его мучениях. Стремясь к вящей дидактичности, Гоосен ван дер Вейден в исполненном им в 1507 году триптихе (Антверпен, Музей изящных искусств) в центре композиции помещает распятие, а за ним — своего рода сводную таблицу орудий, которыми истязали Христа, и перенесенных им злодеяний и предательств. Искусство того времени уделяет немало внимания и тому, как изощренная жестокость палачей обрушивается на проповедников новой веры. Их мученичество вдохновляло художников в той же степени, что и Страсти Господни.

В музеях Барселоны, Антверпена, Варшавы и других городов мне неоднократно доводилось ставить своего рода эксперимент (в Италии или на образцах итальянского искусства он, правда, оказывался менее убедительным): по мере того, как я переходил из зала в зал, двигаясь от раннего Средневековья к XIV–XVI векам, перед моими глазами представали всё более многочисленные сцены пыток. В эту эпоху людей режут на куски, истязают калеными щипцами, сжигают заживо, сдирают с них кожу. Таким образом общество неустанно изображало и обличало (но при этом, вероятно, и смаковало) жестокость, которая в период между разгулом отрядов наемников и окончанием религиозных войн, судя по всему, приобрела небывалый размах. Как

[193] К примеру, в зале 32 Музея древнего исскусства в Барселоне. О жестокости см. последний раздел гл. 5 настоящего труда.



уже отмечалось[194], «Золотая легенда», многочисленнейшие списки (а затем и печатные экземпляры) которой часто украшались миниатюрами или иллюстрациями, представляет собой настоящий «учебник пыток». И в самом деле: св. Бонифацию втыкают под ногти иголки, св. Квентину вколачивают в голову гвозди, св. Витала живым закапывают в землю, св. Власию раздирают тело остриями бороны, св. Евфимию стискивают между мельничных жерновов, св. Ипполиту скручивают руки и ноги за спиной и привязывают его к хвосту лошади, св. Себастьяна расстреливают из лука, выпуская в него столько стрел, что под конец он становится похож на ежа, св. Христофора заставляют сесть на раскаленное докрасна железное кресло. Ярким примером таких сцен может служить многочастная композиция, находящаяся в лондонском Музее Виктории и Альберта. Немецкий художник, живший в Валенсии, выполнил эту работу в начале XV века по заказу некоего братства благочестивых мирян. С ошеломительным богатством деталей он изобразил все пытки, которым подвергся великомученик Георгий. Трудно понять, как мог он пережить такие истязания: прежде чем обезглавить, его терзали на колесах, утыканных остриями, опускали в кипящее масло, сдирали с него кожу на столе. Палачи начали даже распиливать свою жертву, словно забитого на бойне быка.

Всё происходит так, как будто в этой области факты застали врасплох процесс концептуального осмысления: жестокость цивилизации обнаружилась раньше, чем моралисты успели включить злобу — грех, между прочим, не менее тяжкий, чем те, что признавались неискупимыми,— в свои интеллектуальные построения. О злобе судили скорее посредством зрительных образов, нежели в теории, и эти размышления мы справедливо можем считать неоднозначными. Отсутствие в перечне смертных грехов злобной жестокости, которая вовсе не обязательно является выражением гнева, служит дополнительным доводом в пользу того, что стратегия, ориентированная на формирование чувства вины, сложилась в монастырской среде. Со стороны монахов подобное упущение естественно и даже похвально. Их могли обуревать гордыня, зависть, ревность, гнев, уныние, они боролись с искушениями сладострастия и чревоугодия, однако жестокими их вообразить трудно. И потому они забыли включить злобу в перечень наиглавнейших прегрешений.

Итак, христиан того времени, живших в мире, который не знал плавного перехода от белого к черному, непрерывно и на разные лады — как словом, так и языком изобразительного искусства — призывали немедля сойти с гибельного пути и вернуться в гавань спасения. Алтарные створки, расписанные немецким мастером конца XV века (ранее находились в Гданьске, ныне — в Варшавском национальном музее),— наглядный

194 Fr. Cali, *L'Ordre flamboyant*, p. 104–105.

[195] *Le Doctrinal*... 1604, p. 45.

пример такого рода настойчивой дидактики, трактующей традиционный сюжет десяти заповедей. В каждом из фрагментов этой композиции, разделенном в свою очередь на две части, благонравное поведение последовательно противопоставляется греховному. Так, в одном случае художник подчеркнул контраст между мирными, проникнутыми духом единения прихожанами, внимающими проповеднику, и бездельниками, прожигающими жизнь в кабаках и в обществе развратных женщин. Опираясь на бесчисленные рассуждения о неискупимых грехах, с которыми церковь тогда обращалась к своим чадам, нетрудно представить себе, о чем говорилось в тогдашних проповедях. Они могла звучать, например, следующим образом (этот пассаж взят из «Теории премудрости»):

> Знайте же... что по многим причинам надобно без промедления вступать в бой с семью тягчайшими грехами и уничтожать их, ибо когда будут отсечены сии семь голов, то и остальные грехи погибнут и станут прахом. Так семь бесов, изгнанных Христом из тела Марии Магдалины, своим бегством рассеяли и обратили в бегство всё адское воинство. Уподоблю их еще семи врагам народа Израилева, кои должны быть повержены, дабы открылся путь в обетованную землю, сиречь на небеса[195].

С началом XVI столетия католическая церковь сочла, что процесс отождествления различных форм греха с многообразными уловками лукавого завершен. Была в деталях разработана обязательная для каждого христианина практика испытания совести. Тщательно выверенные моральные построения, на которые она опиралась, будут пересмотрены лишь в середине XX века. При помощи проповеди и катехизации церковь будет внедрять их в сознание всё более широких слоев населения. В XVI–XIX веках развернется беспрецедентный по силе и масштабам процесс нагнетания чувства вины, немалую лепту в который внесла и предшествующая эпоха.

Глава VIII Первородный грех

ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ КАК ЦЕНТР КУЛЬТУРЫ

В предшествующих главах мы так или иначе касались первородного греха — основополагающей идеи, на которую нас беспрестанно наталкивал материал. Теперь настало время подробно исследовать то поистине колоссальное влияние, которое она оказывала на сознание наших предков.

На вопрос о том, почему Бог попускает смерть невинных, Бартоломео Спина, духовник Святого Дворца, в 1523 году отвечал так: «Сие справедливо. Хотя они не совершали грехов и, значит, умирают не из-за них, однако в первородном грехе они все-таки повинны»[1]. Следуя этой логике, можно прийти к выводу о том, что животные не страдают, ибо они не грешили. Такой точки зрения как раз и придерживался Мальбранш, которому учение о первородном грехе служило подтверждением теории животных-машин, сформулированной Декартом. Если бы, писал он, животные обладали чувствительностью к боли, то «получилось бы, что под властью бесконечно справедливого и всемогущего Бога невинные создания страждут, стало быть, претерпевают наказание за какой-то грех». Мальбранш рассуждал следующим образом: животные не прикасались к «запретному стогу» и, соответственно, хотя и кричат, но боли при этом не испытывают[2]. С таким силлогизмом не поспоришь!

Лютер называет «блудницей диавола» человеческую способность мыслить, ибо грех Адама наложил на нее клеймо проклятия. Ликосфен приходит к выводу о том, что соблазнение Евы Сатаной в образе змея было первым «чудовищным» историческим событием. Джон Донн утверждает, что человек хуже жабы и паука, так как «в потаенном углу» своей души прячет следствие изначального греха — яд, отравляющий все его поступки. Поэт-пуританин Джордж Визер (†1667) понимает риторику как уступку (вынужденную) бренности и испорченности людей: человек не нуждался бы в ней, если бы не совершал первородного греха. Риторика взывает к чувствам, которые с момента падения прародителей заняли место разума[3]. Луи Тронсон (†1700), глава

[1] B. Spina, *Quaestio de strigibus et lamiis*, Venise, 1523, p. 9. Это произведение неоднократно перепечатывалось вместе с «Молотом ведьм» — см., например, издание лионского печатника Буржа, выпустившего эти два сочинения под одной обложкой в 1669 г.
[2] Malebranche, *Recherche de la vérité*, 2 vol., в *Œuvres complètes*, Paris, 1963, II, p. 104, 142–157.
[3] См. также: A. Rannou, *George Wither critique et témoin de son temps*. Thèse d'Etat, Paris-IV, 1981, ms. dact., p. 485.

конгрегации св. Сульпиция, учил своих студентов: «[нижнее белье] нам всегда надлежит надевать не иначе, как с чувством глубокого раскаяния, ибо покровы сии суть непреходящие знаки нашего преступления. Будучи невинен, человек вовсе не нуждался в том, чтобы прятать свою наготу: одеждой ему служило некое сияние славы Божьей, окружавшей его даже снаружи»[4].

Симон Вигор, французский проповедник XVI века, питавший исступленную ненависть к протестантизму, обвинял Адама в ереси: «Когда [Ева] подала его [запретный плод] мужу, Адам допустил, чтобы женщина обвела его вокруг пальца, и вкусил от плода: и потому первым совершенным грехом стала ересь (как о том говорил Тертуллиан), ибо человек предпочел поверить жене своей и лукавому, обманывавшим его, нежели Богу, который открыл ему истину»[5]. Сторонник Реформации Жак Баснаж в своем труде, опубликованном в 1699 году, также объявил Адама «первым в истории еретиком»: «ему бы надлежало обеспечить преемственность веры... Но несмотря на то, что в земном раю он обладал чистотой света и был достаточно свят для того, чтобы избрать правый путь, он все же изменил вере, которая была ему вручена»[6]. Столь же красноречивы и три следующих отрывка, специально подобранных таким образом, чтобы они сильно разнились как по времени создания, так и по взглядам их авторов. Первый, принадлежащий перу св. Хильдегарды Бингенской (†1179), которая помимо прочего написала еще и медицинский трактат «Causae et curae»[6a], рассказывает о возникновении меланхолии:

Стоило Адаму ослушаться слова Всевышнего — и в тот самый миг меланхолия сгустилась в его крови подобно тому, как исчезает прозрачность воздуха, когда гаснет свет и от еще тлеющего трута поднимается зловонный дымок. Это и случилось с Адамом, ибо по мере того, как в нем угасал свет, в крови его сгущалась меланхолия и грудь его переполнялась печалью и безнадежностью. И в самом деле, когда свершалось падение Адамово, диавол вдохнул в него меланхолию, под воздействием которой человек становится холодным и вялым и утрачивает веру[7].

Следуя логике этого рассуждения, Роберт Бёртон (XVII век) начинает свою «Анатомию меланхолии» размышлением о первородном грехе, превратившем человека, «чудо природы», в жалкое создание, угнетаемое болезнями, горестями, страхом и смертью: «Heu tristis et lacrymosa commutatio!»[8]

А мессир Робер Манте де Сальмоне в 1649 году находит следующее объяснение происходившим в этом столетии (в первую очередь в Англии) мятежам и восстаниям:

Непослушание первого человека принесло в мир хаос и смерть... Все создания тотчас обратились против него и не признавали его власти. И тут же он познал еще опаснейшее возмущение внутри самого себя: члены, составлявшие тело его и ради его пользы предавшие забвению свои раздоры, возгорелись прежней взаимной ненавистью и враждовали друг с другом до

[4] L. Tronson, *Œuvres complètes*, éd. Migne, 2 vol. Paris, 1857: I, p. 44–45 (Manuel du séminariste, IV — «Du lever»).
[5] S. Vigor, *Sermons catholiques sur les dimanches et fêtes*, 1597, p. 28. Вигор был архиепископом Нарбоннским и королевским проповедником. Данная проповедь, произнесенная в 3-е воскресенье по Пасхе, датируется приблизительно 1597 г.; Вигор упоминает пассаж из трактата Тертуллиана «Против Маркиона» (*Contra Marcionem*, 1. II).
[6] J. Basnage, *Histoire de l'Eglise*, 2 vol., Amsterdam, 1699: I, ch. I («Dessein de cet ouvrage»).
[6a] «Недуги и их лечение».
[7] Hildegarde (de Bingen), *Causae et curae*, Leipzig, 1903, p. 143. (цит. по: J. Starobinski, *Histoire... de la mélancolie*, p. 35).
[8] Увы, сколь прискорбная и слезная перемена (лат.). R. Burton, *Anatomy of Melancholy*... I, p. 130–131.



тех пор, пока прекрасное здание его тела не рассыпалось в прах. По причине сего внутреннего неповиновения люди стали словно волки, пожирающие друг друга...[9]

Проповедь, сочиненная св. Венсаном де Полем и его сотрудниками для сельских миссионеров, выдержана примерно в том же духе; в ней поставлен следующий неожиданный вопрос: если бы первый человек не утратил невинности, то все ли его потомки отличались бы равной степенью благородства? Один из возможных ответов: среди них были бы высшие и низшие, но первые не обращались бы со вторыми «деспотически» и не смотрели бы на них как на слуг. «Лишь по причине своего греха человек принял на себя сие звание [слуги]. Значит, если бы человек не согрешил вовсе, вы не имели бы власти над ним... И далее: если вы помыкаете таким слугою, то право на это даровано вам грехом». Проповедь заключается обращением к господам: «Ваши слуги — люди, как и вы, а вы — такие же грешники, как и они»[10].

В отличие от ислама, макабром не увлекавшегося, христианская культура сделала непослушание прародителей центром своих размышлений и считала его катастрофой, ознаменовавшей начало человеческой истории[11]. Богословие древних иудеев не было всецело сосредоточено на грехопадении, хотя рассказ о нем содержится в первой книге Ветхого Завета (Быт. 3:1–24). Лишь на заре христианства в ряде неканонических иудейских текстов Адам был назван виновником бед, постигших род людской, однако и здесь не было четко сформулировано, каким образом праотец передал греховное состояние потомкам. В Евангелиях и Никейском символе веры о первородном грехе нет ни слова. Христос говорит о «грехе мира», об Адаме же не упоминает вовсе. Зато св. Павел в знаменитой пятой главе Послания к римлянам (стихи 12–21) подчеркивает роль Адама: через него в мир вошла не только смерть, но и грех. Однако апостол язычников прежде всего стремится показать, что благодать одерживает победу над грехом и Христос Искупитель смывает проклятие, тяготеющее над человечеством. Его слова исполнены надежды: благодаря крестной жертве «сделаются праведными многие».

Впоследствии, вплоть до последней четверти II века, в писаниях мужей апостольских и апологетов христианства вопрос о первородном грехе освещался слабо. «Их мысли не заняты исключительно историей грехопадения,— пишет по этому поводу о. Ронде.— Учение об искуплении зиждется отнюдь не только на понимании преступления Адама как первичной катастрофы»[12]. «Первородный грех,— продолжает исследователь,— пока является лишь „общим местом" христианской веры. Всем известен рассказ книги Бытия: Адам и Ева согрешили; однако церковь еще не судила *ex professo*[12a] о том, какова была природа этого греха и его точные последствия, как именно прегрешения каждого

[9] R. Mentet de Salmonet, *Histoire des troubles en Grande-Bretagne*, Paris, 1661. B. N. fol. N. C. 292 (цит. по: R. Mousnier, *Fureurs paysannes*, Paris, 1967, p. 307–308).

[10] *Sermons de saint Vincent-de-Paul, de ses coopérateurs et successeurs immédiats pour les missions des campagnes*, éd. par l'abbé Jeanmaire, Paris, 2 vol., 1859: II, p. 86–87 (в дальнейшем это издание обозначается сокращенно — Jeanmaire, с указанием тома и страницы).

[11] Литература о первородном грехе огромна. Я опирался в особенности на следующие работы: N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and Original Sin*, 1929. J. B. Kors, *La Justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Paris, 1930. A. Gaudel, art. «Péché originel» в «Dictionnaire de Théologie catholique», t. XII, 1933. A. M. Dubarle, *Le Péché originel dans l'Ecriture*, Paris, 1958; Idem, «Le peché originel: recherches récentes et orientations nouvelles» в *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. LIII, 1969, p. 81–114. *Théologie du péché* (ouvr. collectif), Paris, 1960. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 2 vol., Paris, 1960: I, *L'Homme faillible*; II, *La Symbolique du mal*, 1963. P. Schoonenberg, *L'Homme et le péché*, Tours, 1967. H. Rondet, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris, 1967. P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Paris, 1968. P. Guilly, *La Culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux, 1975.

усугубляют жалкое состояние, в которое ввергнут род людской»[13]. Зато в конце II и на протяжении III века Ириней, Тертуллиан и Ориген — каждый на свой лад — рассуждали о преступлении Адама, а в богословии св. Августина оно станет важнейшим пунктом. Епископ Гиппонский, которому, вероятно, и принадлежит выражение «первородный грех», систематизировал учение о падении прародителей и привнес в него драматические ноты. Сформулированные им в борьбе с Пелагием и его сторонниками положения отныне будут играть решающую роль в истории западного христианства и в повседневной жизни верующих; что же касается восточной церкви, то она традиционно не рассматривала грех «в качестве главнейшей и основополагающей категории на пути спасения души»[14].

Концепция греха, которую выработал св. Августин («антигностицизм, сделавшийся квазигностицизмом»[15]), в общих чертах такова: не ведая лукавства и обмана, Адам и Ева умели управлять всеми стремлениями своих тел, и в том числе желанием физической близости (это утверждение восходит к идеалу стоиков — мудрецу, повелевающему собственными страстями). Если бы земной рай не исчез, первые люди произвели бы на свет детей «без тени сладострастия, или, по крайней мере, сладострастие подчинялось бы воле и размерялось бы ею»[16]. По природе своей Адам и Ева были смертны, но смерть не преступала границ земного рая. Животные уходили умирать за его пределы[17], а наши прародители избегали кончины, ибо вкушали плоды с древа жизни[18]. Радость их была неизменна и ясна. Они наслаждались присутствием Бога. Они были добры. В их сердцах жили горячее милосердие, искренняя вера, неомраченная совесть[19]. Но после ослушания все переменилось. Из вечности Адам и Ева рухнули во время, где все ветшает и истлевает; вместо изобилия их уделом стала нищета, вместо прочности и надежности — шаткость[20]. Они не только подпали под власть страдания и смерти, но и утратили дарованную им в качестве особой благодати способность подчинять страсти воле. Животные стали питать к человеку вражду, а некоторые даже готовы были растерзать его; сам же человек превратился во вместилище противоречивых побуждений. Отныне он «нецелен, раздроблен, чужд самому себе»[21].

Невежество и похоть явились в мир тотчас по совершении рокового проступка. Похоть выражалась прежде всего в кипении плотских желаний, которое разум уже не в силах был усмирить; даже законный брак здесь оказывался всего лишь попыткой вместить непристойную стихию в границы приличий[22]. Невежество и похоть эти перешли к нам по наследству, но в то же время мы в них повинны. Дело в том, что в момент грехопадения Адам, первый и единственный человек, одновременно заключал в себе и грядущие поколения. Все мы в тот миг были воплощены

Укажу также на голландский катехизис (*Une Introduction à la foi catholique*, Idoc-France, 1968, p. 337–348) и отрывок из фундаментального труда: Th. Rey-Mermet, *Croire*, 3 vol., Limoges, 1976–1979: I, p. 150–158.
[12] H. Rondet, *Le Péché originel*... p. 47.
[12a] На правах единственного знатока (лат.).
[13] *Ibid.*, p. 86–87.
[14] Формулировка предложена о. Пойе в статье «Грех» (*Encyclopaedia Universalis*, XII, p. 663).
[15] P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 267.
[16] *Patr. Lat.*, XLIV, *Contra Julianum*, livre 3, ch. 5, col. 757.
[17] *Patr. Lat.*, XLV, *Opus imperfectum contra Julianum*, livre 3, ch. 147, col. 1307.
[18] *Patr. Lat.*, XLIV, *De correptione et gratia*, ch. XII, n. 34, col. 936–937.
[19] *Cité de Dieu*, livre XIV, ch. 10, 26 (éd. Combes, t. XXXV, p. 399–401, 457–459).
[20] *Patr. Lat.*, XXXIV, *De Vera religione*, livre I, ch. 20, col. 139. О понимании времени, в котором мы обречены жить, как «скрытой раны», см.: H. I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, 1950, p. 47, 54.
[21] H. Rondet, *Le Péché originel*... p. 141.
[22] *Patr. Lat.*, XLIV, *Contra Julianum*, livre 4, ch. 21, n. 42, col. 723. См. также: *Ibid.*, *De Nuptiis et concupiscentia*, livre I, ch. 25, n. 38, col. 429–430.



в нем. Единством рода людского в Адаме объясняется то, что первый грех — это и наш грех[23]. Отсюда св. Августин делает вывод о том, что греховное человечество отныне представляет собой «бездну погибели»[24] и само по себе не способно ни к чему истинно доброму. Крещение — вот необходимое условие возрождения, которое позволяет избежать «мук вечной смерти» и смывает чувство вины, хотя даже оно не в силах освободить человека от похоти и невежества, царящих в мире со времен падения прародителей. Детей, оставшихся некрещеными, «ждет осуждение вместе с теми, кто не верит и потому будет предан проклятию»[25]. Необходимость крестить детей для св. Августина — еще один повод, чтобы уточнить: «Благодать дарована не всем людям; те, на кого она излилась, сподобились ее не потому, что дела их достойны и похвальны, а помыслы устремлены ко благу; сие легко понять, взглянув на детей»[26].

Карфагенский собор 418 года, осудивший ересь Пелагия и его последователей, принял положения, выдвинутые св. Августином; при этом особенно оговаривалось следующее:

Если бы кто-либо стал утверждать... что в царствии небесном или где бы то ни было еще существует некое промежуточное место, где умершие без крещения дети пребывают в блаженстве... тот да будет анафема. Ибо сказано Господом: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»; *так какой же христианин усомнится, что будет вместе* с бесами тот, кто не удостоился быть сонаследником Иисуса Христа? Те, кому не найдется места по правую Его руку, неизбежно окажутся по левую[27].

Итак, некрещеным детям отказано в вечном блаженстве, но этот конкретный вопрос — лишь один из признаков того, насколько трагичным было в исследуемую эпоху восприятие прародительского греха: он столь ужасен, что весь род людской, согрешивший в лице Адама, мог быть ввергнут в адское пламя разгневанным Творцом. Но искупительная жертва Христа избавляет избранных от этой ужасной участи.

Влияние изложенной концепции первородного греха было столь велико, что с того момента, как она была сформулирована, любой западный богослов в своих суждениях о данном предмете исходил из нее, вне зависимости от того, смягчал он точку зрения св. Августина (как св. Фома Аквинский, Эразм или Молина) или же, напротив, еще ужесточал ее (такой подход особенно характерен для Лютера). Однако для нас, в рамках данного исследования по истории общественного сознания, важнее то, что августинианский пессимизм приобрел максимальное число сторонников и отчетливее всего выразился в XV–XVII веках, то есть в тот период, которому в этой книге уделено преимущественное внимание. Эта же эпоха отмечена и диаметрально противоположной реакцией на учение св. Августина — речь идет о молинизме, который вполне естественно стал излюбленной мишенью для

[23] *Patr. Lat.*, XLIV, *De Nuptiis...* livre 2, ch. 5, n. 15, col. 444–445. *Ibid.*, *De Peccatorum meritis et remissione*, livre 3, ch. 7, n. 13, col. 193.
[24] *Patr. Lat.*, XLIV, *Contra Julianum*, livre 3, ch. 18, n. 35, col. 720–721; livre 5, ch. 14, col. 812–813.
[25] Saint Augustin, *Lettre* 217, 5 (цит по: H. I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1965).
[26] *Ibid.*
[27] Канон 3 Карфагенского собора (в некоторых списках), H. Denzinger et Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1922, p. 47, n. 3.

нападок тогдашних «антипелагианцев» и дополнительной пищей для свойственной им меланхолии. Не будет преувеличением утверждать, что спор о первородном грехе и других связанных с ним проблемах (о благодати, о том, наделен ли человек свободной волей или пребывает в рабском состоянии, о предопределении) стал одним из краеугольных камней западной цивилизации; в сущности, он затрагивал всех — от виднейших богословов до безвестных крестьян, ибо последние были вовлечены в вихрь религиозных войн. Касался он и американских индейцев: колонизаторы торопились их окрестить, дабы после смерти они избежали адских мук, которые были уготованы их предкам.

Нам, по всей вероятности, трудно сегодня вообразить, какое место занимал вопрос о первородном грехе в умах людей той эпохи, стоявших на самых разных ступенях социальной лестницы. Вне всякого сомнения, он значил для них значительно больше, чем для нас — понятие «классовой борьбы», которое для немалой части населения осталось умозрительным. Нельзя не считаться с тем, что в начале Нового времени первородный грех и его следствия находились на первом плане европейской реальности, в ту пору возмущаемой многочисленными бурями. Реформация — это прежде всего постулат об оправдании верой, необходимом падшему человеку. Лютер, отвечая трактатом «О рабстве воли» на сочинение Эразма Роттердамского «О свободе воли», адресовал своему противнику следующий неожиданный комплимент: «Ты не досаждаешь мне не имеющими к этому делу отношения вопросами о папстве, чистилище, об индульгенциях и тому подобных пустяках... Ты один-единственный увидел суть дела и схватил за горло — я тебе за это от души благодарен!»[28] Так же смотрел на проблему и Беллармино: «Весь раздор между католиками и лютеранами сводится к вопросу о том, является ли первородным грехом тленность природы и в особенности похоть как таковая, присутствующая и в тех, кто принял крещение, и в праведниках»[29].

Лютер и Беллармино были правы. Конфликт между католиками и протестантами, конечно, разрастался, захватывая все новые проблемы: экклезиологию, церковное предание, таинства, реальность присутствия Бога в евхаристии, посты и т. д. Но важнейшим действительно был тот вопрос, который доктору Лютеру с самого начала представлялся основным. И потому в «Аугсбургском исповедании» (1530) он, провозгласив, что верует в Святую Троицу, далее излагает свою концепцию первородного греха (выдержанную всецело в августинианском духе)[30]. Тридентский собор, созванный в декабре 1545 года, ответил Лютеру уже в июне 1546 и затем — в январе 1547 года, в обоих случаях подчеркнув значение усилий, которые человек прилагает к спасению своей души. В высшей степени показательно, что съехавшееся на собор

[28] М. Лютер, *О рабстве воли*, с. 381.
[29] R. Bellarmin, *De Amissione gratiae et statu peccati*, livre V, ch. 5: éd. Vivès, 12 vol., Paris, 1870–1874: V, p. 401.
[30] Текст «Аугсбургского исповедания» см.: G. Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, Paris, 1962, p. 141; P. Jundt, *La Confession d'Augsbourg*, Paris-Genève, 1979.



духовенство перешло к рассуждениям о таинствах, лишь оговорив этот момент[31].

Можно было бы думать, что различные точки зрения на тяжесть и последствия первоначального греха были прояснены и уточнены, когда западное христианство раскололось на два враждебных лагеря. Однако это не так. Неиссякаемый интерес к этой проблеме был столь велик и порождал такое количество все новых и новых вопросов, что и внутри каждой из образовавшихся после раскола церквей возникали прения на сей счет. Католики распались на янсенистов и молинистов, протестанты — на арминиан и гомаристов. В каждой из сформулированных этими течениями доктрин речь шла не только о том, в какой мере первородный грех повлиял на природу человека, но и о тайнах предопределения; гомаристы, к примеру, утверждали, что спасение одних и осуждение других было предопределено еще до грехопадения. Пройдет не так много времени, и Вольтер обрушится с яростной критикой на христианство в целом и на тогдашнее учение о первородном грехе в частности[32].

Между тем это учение насаждалось в умах верующих при помощи как словесности, так и изобразительного искусства. Тема грехопадения очень рано нашла воплощение в живописи[33]. Искушение прародителей и их преступление запечатлены уже в росписи катакомб св. Януария в Неаполе (II век), затем на фресках дома собраний в Дура-Европос. В Средние века этот сюжет встречается в настенной живописи аббатства Сен-Савен, в резьбе капителей в монастырях Клюни и Сен-Бенуа-сюр-Луар, в мозаиках собора в Монреале (Сицилия), на фасадах церкви Нотр-Дам-ла-Гранд в Пуатье, Страсбургского собора и многих других культовых сооружений. Однако наиболее часто сцена соблазнения прародителей привлекала внимание художников в XV–XVII веках; это объясняется, с одной стороны, тем, что произведений искусства вообще становилось всё больше, с другой — тем, что эпизод грехопадения неотступно занимал умы как клириков, так и прихожан. Одно только перечисление имен известных мастеров, обращавшихся к истории рокового ослушания, заняло бы немало места: это целая плеяда художников, от Гиберти до Рубенса, от Хуго ван дер Гуса до Тициана, включая Риццо, Дюрера, Лукаса Кранаха Старшего, Рафаэля и Микеланджело. Лука Лейденский посвятил первородному греху серию из одиннадцати гравюр[34]. А наряду с этими великими произведениями сколько было создано витражей и алтарных створок, в многоцветном катехизисе которых непременно отводилось место и грехопадению!

Ряд вех позволяет представить, как распространялось учение о преступлении первых людей. «Действо об Адаме» (XII век) — одно из первых драматических сочинений, разыгранных вне церковных стен. Однако вплоть до XV столетия авторами текстов,

[31] Заседание V: «Решение о первородном грехе» (17 июня 1546 г.); заседание VI: «Решение об оправдании» (13 января 1547 г.). Ср.: éd. G. Alberico, *Conciliorum… decreta*, p. 665–667, 671–681.

[32] См. его статью «Первородный грех» в «Dictionnaire philosophique».

[33] L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1956, II, 1, p. 77–93. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bâle-Vienne, 1968, t. I, p. 42–70.

[34] Ср.: J. Lavalleye, *Lucas Van Leyden…*

исследующих Адамов грех, были преимущественно богословы, писавшие для узкого круга духовных лиц. Положение изменилось, когда было изобретено книгопечатание и широкую популярность приобрели мистерии. Отныне всё больше людей размышляет о грехопадении и создает произведения, находящие отклик у современников. Первый день «Страстей» Арнуля Гребана (1452) охватывает человеческую историю от сотворения мира до убийства Авеля и смерти Адама; затем зрители видят, как в лимбе Адам взывает к небесам о ниспослании людям Искупителя, а бесы в аду шумно радуются гибели рода человеческого. Наконец, Бог решает, что искупительная жертва будет принесена. В мистерии «Ветхий Завет», напечатанной около 1500 года, Ева умирает на глазах у зрителей, произнося исполненные горечи последние слова:

Увы! Детей я оставляю
Окованных моим грехом.
Адам пал низко; я при том
Была посредницей, заставив
Его вкусить запретный плод.
Так змей прегнусный и лукавый
Поссорил с Богом весь мой род[35].

В связи с этим нельзя не упомянуть еще раз анонимную поэму «Вкушение райского яблока» (около 1470 года): в ней отчетливо прослеживается связь между макабром и драматизацией учения о первородном грехе (смерть обрела всю полноту власти над миром потому, что Адам и Ева съели яблоко). Это сочинение вызвало к жизни целый комплекс произведений изобразительного искусства, подготовивших появление «Образов смерти» Гольбейна[36].

Среди образованных людей интерес к теме первородного греха достигает апогея в конце XVI и в течение XVII века. Возникает цепочка связанных друг с другом литературных текстов, повествующих о славе первого человека и о пришедшем ей на смену прозябании[37]. Это «Вторая неделя» Дю Бартаса (1584), вызвавшая множество подражаний в Англии, «Adamus exul»[37a] Гуго Гроция (1601), «Adamo» плодовитого драматурга Джамбаттисты Андреини (1613), одноименная поэма в прозе Франческо Лоредано, основателя известнейшей из венецианских академий, драма в прозе «La Scena tragica d'Adamo e Eva»[37b] Троило Ланчетты (1644), трагедия Серафино делла Саландры «Adamo caduto»[37c] (1647), «Mundorum explicatio»[37d] (1661) — пространная история о происхождении мира, сочиненная Самуилом Пордаге, еще один «Изгнанный Адам» (1664), на этот раз принадлежащий перу выдающегося нидерландского драматурга Йоста ван ден Вондела, и, наконец, «Потерянный рай» Джона Мильтона (первое полное издание — 1674 год), впитавший традиции немалого числа более ранних произведений. В религиозных раз-

[35] Об этой мистерии, в действительности представляющей собой синтез нескольких мистерий, см.: L. Petit de Julleville, *Les Mystères*, 2 vol., Paris, 1880: II, p. 352–378.
[36] E. Male, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age…* p. 379–380.
[37] E. Duncan, *Milton's Earthly Paradise: a historical Study of Eden*, Minneapolis, 1972, p. 100.
[37a] «Изгнанный Адам».
[37b] «Печальное действо об Адаме и Еве».
[37c] «Падший Адам».
[37d] «Объяснение миров».



мышлениях Паскаля за точку отсчета принимается первородный грех, «безумие в глазах людских... Но это безумие мудрее всей мудрости человеческой... А без этого что мы можем сказать о природе человека? Вся его участь зависит от этой неуловимой точки»[38]. Предшествовавшие «Мыслям» «Письма к провинциалу» (1656–1657) по сути представляли собой подчас ироничный, а подчас исполненный страсти трактат о «достаточной» благодати, которой с момента преступления Адама перестало хватать. Вслед за св. Августином Паскаль утверждал, что вытекающее из грехопадения незнание зла не является оправданием зла, а излишняя широта взглядов, свойственная иезуитам и другим казуистам, подобна «подкладыванию подушек под локти закоренелых грешников», каковыми являемся все мы со времен изгнания из земного рая. На долю «Писем к провинциалу» выпал значительный читательский успех: с 1657 по 1700 год они были одиннадцать раз изданы по-французски[39], переведены на английский в 1657 году и на латынь один в 1658 году (этот перевод, в течение XVII столетия выходивший еще четыре раза, выполнил Вендрок, он же Николь).

Паскаль рассуждал о благодати — по крайней мере в первых «Письмах к провинциалу» — языком комедии. Этим бесспорным новшеством и можно отчасти объяснить их быстрое распространение в рукописных копиях. Однако подобный успех был вызван еще и тем, что тематика произведения живо интересовала публику. Событием стало уже пронизанное духом суровости «Частое причащение» Антуана Арно (1643 год, 490 страниц инкварто), который опирался на те же представления о природе человека, что и автор «Писем к провинциалу». Это был дебют писателя, которого современники называли «богословом гражданской войны», «живым силлогизмом, облаченным в доспехи и готовым к обороне»[40]; названное сочинение в 1643–1648 годах издавалось шесть раз, а за период с 1656 по 1703 год — еще четырежды. Таким образом, целая культура постоянно находилась лицом к лицу с первородным грехом. Ребенок, открывая катехизис (или слушая объяснения наставника), на первых же страницах находил следующее: «Вопрос: В чем же было сие непослушание [Адама]? — Ответ: В том, что он съел плод, который Господь запретил ему.— Вопрос: Велик ли был этот грех Адама? — Ответ: Да, велик, ибо он навлек на всех людей Божье проклятие»[41]. В рождественских песнопениях также рассказывалась история грехопадения, и порой не без юмора. В ноэлях, написанных Лукой Ле Муанем, кюре из Пуату (сборник впервые увидел свет в 1521 году), преступление первого человека изображалось так:

Не имел Адам ножа,
Зубы в яблоко вонзил
И кусочек откусил[42].

[38] Б. Паскаль, *Мысли*, М., 1995, с. 271.
[39] Изначально «Письма к провинциалу» печатались отдельными выпусками. По окончании публикации автор объединил их в книгу, многократно переиздававшуюся.
[40] Эти выражения почерпнуты из статьи Ж. Каррейра об Арно, помещенной в *Dictionnaire de spiritualité*, I, p. 882.
[41] См.: *Catéchisme du diocèse de Bayeux*, 1700, p. XXVII, XXVIII (урок 3).
[42] J. Benesse et M. Darrieu, «Noëls français du XVIe siècle» в *La Mort des pays de Cocagne* (sous la dir. de J. Delumeau), p. 62–63 (Lucas Le Moigne, *Noël n° 6*).

И попробовав сего
Яблока прегорького,
Он никак не мог его
Дальше протолкнуть.
В глотке плод запретный встал
И навеки там застрял[43].

Преступил запрет Адам
Женщине в угоду,
А увидев, что свершил,
Голову повесил.
Стал он гаже старика
Ни на что не годного.
Наготу свою узрев,
Листиком прикрыл свой срам[44].

Белармино полагал, что до первородного греха человек был нагим по своей природе. После грехопадения он ощутил себя голым.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗЛА И ЗЕМНОЙ РАЙ

Свобода выражений и простота педагогических приемов, свойственная ноэлям кюре Ле Муаня, не должны скрывать от нас серьезность проповедуемого им учения.

Может ли человек не размышлять над вопросом о происхождении зла? В системах взглядов, отличных от христианства (например, в философских учениях или религиозных мифах), ответственность человека за появление на земле зла уменьшена, а подчас и вовсе сведена на нет: либо благому богу противостоит темное начало; либо работу, которую боги делают сообща, портит бог-одиночка; либо злые духи научили людей извращенному искусству цивилизации; либо души впали в грех еще до начала их земного существования и потому не случайно «ввергнуты» в преходящие тела, которые служат им наказанием. Немецкие идеалисты назовут зло ступенью в диалектическом развитии добра. Согласно иудео-христианским представлениям, существеннее всего то, что человек согрешил, сознательно предпочтя зло добру (хотя наущение змия-искусителя при этом не сбрасывается со счетов); важна и неразрывная связь между Адамом и его детьми. Кант, находивший в человеке «коренное зло» — естественную склонность к пороку[45], в известном смысле оставался верен точке зрения христианства. Однако кенигсбергский философ отказывался видеть корни этого зла в давно совершившемся событии. По его мнению, библейские слова о первородном грехе не следует толковать в историческом смысле. Каждый из нас — Адам. Напротив, Фрейд, старательно очищавший свою теорию от всякой трансцендентальности, всё же опирался на диахроническую составляющую и выводил чувство вины из сильнейшего травматического впечатления — нарушения табу, связанного с неприкосновенностью вождя первобытного племени[46]. И пото-

[43] *Ibid.*, Noël n° 5.
[44] *Ibid.*
[45] В особенности в работе «Религия в пределах только разума» (см.: И. Кант, *Собр. соч.*, в 8 т., М., 1994: т. 6, с. 18 и далее).
[46] З. Фрейд, «Тотем и табу» в З. Фрейд, *«Я» и «Оно»: Труды разных лет*, кн. 1, Тбилиси, 1991, с. 262–266.



му Т. Рейк совершенно справедливо замечал, что «христианство и психоанализ, объясняя мир, исходят из одного и того же допущения, а именно из того, что коллективное чувство вины коренится в некоем доисторическом событии»[47]; следует, однако, помнить, что Фрейд впоследствии добавил к своей концепции еще один, отличный от наследственного греха, элемент — «инстинкт смерти», перекликающийся с кантовским «коренным злом».

При попытке вычленить основные черты традиционного христианского учения о наследственном грехе в глаза бросаются следующие четыре момента: 1) признание того, что вся история человечества пронизана злом, которое принимало разнообразнейшие формы; 2) колоссальные усилия, приложенные богословами для того, чтобы снять с Бога ответственность за появление зла, всецело переложив ее на человека. Св. Бонавентура писал об этом так:

> Если бы Бог изначально вверг сотворенных им людей в бездну горестей, в этом не было бы ни милосердия, ни справедливости... если бы Бог исполнил нас скорбями или если бы они обрушились на нас по Его произволению, то Провидение обходилось бы с нами немилосердно и несправедливо. А коль скоро Господь благ и справедлив, то нынешнее состояние человека есть следствие некоего наказания[48];

3) постулат о том, что человек подвластен смерти из-за прегрешения прародителей; 4) обетование об Искупителе, которому надлежит спасти людей. Именно «благая весть» Нового Завета отличает христианство от ряда африканских мифов, которые весьма сходным образом излагают историю о том, как, создав мир, Бог затем «удалился» от своих детей. Руандийский вариант одного из подобных мифов звучит так:

> Некогда, давным-давно, Бог жил среди людей и беседовал с ними. Однако, пригрозив им бесчисленными бедами, он запретил им даже думать о том, чтобы лицезреть его.
>
> В обязанности одной девушки входило каждый вечер приносить воду и хворост ко входу в большой круглый шалаш, где жил Бог, скрытый от любопытных глаз. Но как-то раз, набрав в калебас воду из источника, эта девушка загорелась страстным желанием: она решила подстеречь своего божественного Отца и потихоньку взглянуть на него. Она присела на корточки за оградой, надеясь увидеть хотя бы его руку. В это мгновение Бог протянул за калебасом руку; на запястье у него были браслеты из желтой меди. И девушка увидала его руку — божественную, пышно убранную. Как забилось ее сердце при виде такого великолепия!
>
> Но ослушание девушки стало известно Богу. На следующий вечер он повелел людям запереться в хижинах и горько упрекал их. В наказание он решил навсегда удалиться от них; отныне они должны были жить сами по себе. Он исчез за озером, и с тех пор никто более не слышал его голоса. Вместе с богом исчезли счастье и мир; плоды, дичь и прочая пища, ранее имевшаяся в изобилии, сделались редки. А вскоре в мир пришла смерть и другие бедствия[49].

Трудно не заметить многочисленных совпадений между этим рассказом и пассажем из книги Бытия: в обоих подчеркнуто любопытство женщины, неизбежная связь людей между собой,

[47] Th. Reik, *Mythe et culpabilité. Crime et châtiment de l'humanité*, Paris, 1979, p. 166.
[48] Saint Bonaventure, *Breviloquium* (латинский текст в редакции Караччи и французский перевод см. в издании, подготовленном учеными-францисканцами: Paris, 1967, III, p. 75).
[49] Цит. по: P. de Meester, *Où va l'Eglise d'Afrique*, Paris, 1980, p. 83–84. Не исключено, что этот миф сложился под влиянием христианства, однако мотив искупительной жертвы в нем отсутствует.

наказание, выражающееся в удалении Бога от человека, исчезновение земного рая и вторжение смерти.

Однако от наиболее проницательных читателей Библии не укрылся мистический характер греха и вины, передающихся из поколения в поколение. Робер Меленский, богослов XII столетия, задаваясь вопросом об участи некрещеных младенцев, утверждал: «Да не отважится никто вопрошать, каким образом первородный грех ведет к тому, что и детская душа должна держать ответ перед Богом», а в другом месте прибавлял: «Следует согласиться с Гуго [Сен-Викторским] в том, что Божественная справедливость столь же безупречна, сколь и непознаваема»[50]. Паскаль, не колеблясь, писал: «...ничто нас не ранит так больно, как это учение... Запутанный узел нашей судьбы берет свои начала и концы в этой бездне»[51]. Св. Венсан де Поль в беседе с миссионерами признавался: «О господа и братья мои, несомненно, в ниспосылаемых нам тяготах и страданиях есть нечто великое, недоступное нашему разумению»[52].

Особенно много внимания проблеме зла, неразрешимой для тех, кто верует в единого и благого Бога, уделил Бейль[53]. Ведь если Бог «заранее знал о том, что Адам согрешит, но не предпринял надежнейших мер для того, чтобы отвратить свое создание от этого, значит, он недостаточно любил людей... Если же он сделал всё возможное для того, чтобы помешать падению человека, и тем не менее не сумел его предотвратить, то он не столь всемогущ, как мы привыкли думать»[54]. Ж.-П. Жоссюа замечает, что Бейль остался христианином, и указывает на его последние слова: «Я умираю христианским философом, абсолютно убежденным в благости и милосердии Бога»[55]. При этом он не пытался закрыть глаза на то, что человеческий разум не в силах понять смысл происхождения зла. Наш рассудок должен смириться перед этой тайной, обнажающей «перед человеком его ограниченность и бессилие и в то же время возвещающей ему о необходимости иного откровения»[56]. В сущности, выстраивая эту фидеистическую концепцию, Бейль не так уж сильно удаляется от Паскаля и Боссюэ. Однако он в большей степени подчеркивает непостижимость зла и несчастий, тогда как «Мысли» Паскаля и «Проповеди» Боссюэ позволяют думать, что решение этой проблемы существует.

С точки зрения Паскаля, вера дает нам две истины, «равно непреходящие. Одна — что человек в первозданном состоянии или в состоянии благодати вознесен над всею природою, словно уподоблен Богу и сопричастен божескому естеству. Другая — что в состоянии испорченности и греха человек отпал от этого состояния и стал подобен животным»[57]. Боссюэ же едва ли не с торжеством объявляет следующее: «Мы разъяснили загадку. Великое в человеке — это след его первоначального состояния...

[50] R. Martin, «Les idées de Robert de Melin sur le péché originel» в *Revues des Sciences philosophiques et théologiques*, IX, 1920, p. 115.
[51] Паскаль, *Мысли*, с. 111.
[52] Vincent de Paul, *Entretiens spirituels aux missionnaires*, Paris, 1960, p. 129.
[53] Бейлю посвящена блистательная работа: E. Labrousse, *Pierre Bayle*, I: *Du pays de Foix à la cité d'Erasme*, II: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1964 (см. в особенности: t. II, p. 346–387). Укажем также на труды: J.-P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, 1977; Idem, *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris, 1979.
[54] *Réponses aux questions d'un provincial*, partie 2, ch. 81 (цит. по: J.-P. Jossua, *Discours*... p. 18).
[55] J.-P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession*... p. 167. E. Labrousse, *Pierre Bayle*, I, p. 269.
[56] Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Diogene», Rem. N.; art. «Manichéens», Rem. D.
[57] Паскаль, *Мысли*, с. 111.



однако развращенная воля привела его к уничтожению»[58]. Надо полагать, что Бейль с меньшей уверенностью возложил бы на человека всю ответственность за зло и несчастья, от которых изнемогает мир. Разным христианским богословам (от томистов до социниан) он ставил в вину стремление разрешить тайну, превосходящую человеческое разумение. Первородный грех — не единственный ключ к ней. «То, каким образом зло проникло в мир, власть над которым принадлежит существу бесконечно благому, бесконечно святому и бесконечно могущественному, не только необъяснимо, но и вовсе непостижимо»[59]. Нельзя обелить Бога, приписав всю вину Адаму: «Позволить нечто означает допустить, чтобы оно совершалось определенным образом, хотя бы и имелась возможность этому воспрепятствовать»[60]. Жан Набер, наш осторожный современник, охотно соглашается с Бейлем: необходимо «отказаться от размышлений о том, почему существует зло и как оно может присутствовать во вселенной, чье возникновение мы связываем с силой, устрояющей ее на началах порядка и блага»[61].

Однако для огромного большинства европейцев, живших в XVI, XVII и даже XVIII столетиях, тайны зла на самом деле не существовало. Они, подобно Боссюэ, полагали, что эта загадка разрешена. Церковь проясняет «тупиковый вопрос человеческой философии»[62], точно указывая «мгновение, в которое человек лишился справедливости»[63]. В масштабах целой культуры первородный грех превратился в своего рода *deus ex machina*, в последний и неоспоримый довод, к которому прибегали всякий раз, когда требовалось объяснить любое нестроение или беспорядок, существующий во вселенной. Использование такой логики — исторический факт первостепенного значения, на что справедливо указывает современный теолог Мартеле:

> ...начиная со св. Августина на Западе была принята концепция, основанная одновременно на библейской истории грехопадения и на словах апостола Павла в Послании к римлянам. Она долгое время успокаивала и смиряла умы и сердца. Суть ее в следующем: человек согрешил, поэтому он страдает и умирает. Первоначально всё было иначе и не должно было измениться. Впав в грех, Адам нарушил равновесие в природе: он отнял у нее прежнюю гармонию, в которой были немыслимы страдание и смерть[64].

С огромной поэтической силой этот общепринятый в исследуемую эпоху взгляд выразил Мильтон. Он изображает, как после грехопадения Смерть с наслажденьем вдыхает «смрад смертельных изменений на земле»[65]. Солнце получает приказ «так ходить, светя, / Чтоб на земле чередовались жар / Несносный и подобный же мороз; / Зима седая с севера на зов / Должна являться, / С Юга — летний зной / Солнцестоянья»[66]. Ангелы определяют, когда «сонму звезд / Недвижных» надлежит «струить / Влиянье пагубное», а ветрам «реветь, вздымая берега, / Моря и

[58] Bossuet, *Sermon sur la profession de Mme de la Vallière* в *Œuvres complètes*, Rennes, 1863, III, p. 85.
[59] *Réponses aux questions d'un provincial*, partie 2, § CXLIX (цит. по: E. Labrousse, *Pierre Bayle*, II, p. 386).
[60] *Ibid.*, p. 654b (цит. по: E. Labrousse, II, p. 369).
[61] J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, rééd. de 1970, p. 56–57. См. также: M. Adam, *Le Sentiment du péché* (thèse, Paris, 1967), p. 127.
[62] A. de Montazet, *Instruction pastorale... sur les sources de l'incrédulité et les fondements de la religion*, 1776, p. 136. B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois*, Paris, 1956, p. 136. Монтазе, архиепископ Лионский, благожелательно относился к янсенизму.
[63] J. J. du Guet, *Explication du livre de la Genèse*, 1732, I, p. 382. B. Groethuysen, *Ibid.* Дю Гуэт был другом Антуана Арно.
[64] G. Martelet, *Vivre aujourd'hui la foi de toujours: relecture du credo*, Paris, 1977, p. 19.
[65] Дж. Мильтон, *Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец*, М., 1976, с. 292 (пер. А. Штейнберга под редакцией С. Шервинского).
[66] *Там же*, с. 305.

воздух»[67]. Адам в отчаянии призывает смерть. Он жалуется и стенает: «Что может от меня / Родиться, кроме с ног до головы / Растленных поколений? /...корень зла / И порчи — лишь во мне»[68].

Вне всякого сомнения, историк ментальностей должен постараться понять, каким образом западноевропейская культура могла усвоить ту — восходящую прежде всего к св. Августину — концепцию, к которой в «Потерянном рае» обращается Мильтон, в этом отношении солидарный со множеством своих современников и предшественников. Прежде всего, в XVI-XVII веках в Европе практически никому не было известно, что слово «адам» в Библии гораздо чаще является собирательным существительным, нежели именем собственным. Мало кто прислушивался к совету Ришара Симона, который писал: «Поскольку большинство слов, и в особенности в древнееврейском языке, имеет несколько смыслов, необходимо знать все эти разнообразные значения и только потом выбирать то, которое наилучшим образом подходит к данному случаю»[69]. Один и тот же корень в древнееврейском языке может обозначать как целое (человек вообще), так и часть (Адам), почему и возможны разночтения и противоречия. Так, во французской Иерусалимской Библии два стиха из одной главы книги Бытия переведены по-разному: «Человек познал Еву, жену свою» (Быт. 4:1) и «Адам познал жену свою» (Быт. 4:25). На самом же деле во всей Библии слово «адам» 539 раз употреблено в значении «человек вообще» (а еще точнее — «земное, смертное существо») и менее десятка — как имя собственное. «Христос никогда не говорит ни об Адаме, ни о его грехе»[70].

Идея о том, что прегрешение первого человека имело космические масштабы, прижилась так легко еще и благодаря тому, что, согласно общепринятым представлениям той эпохи, человеческая история вмещалась в границы небольшого временного отрезка (шесть-семь тысяч лет), близившегося к завершению. Никому и в голову не приходило, какую лепту в изучение человека и Земли могут внести геология и палеонтология. Для нас само собой разумеется, что «свыше 99 процентов истории рода людского приходится на доисторический период», тогда как наши предки об этом и не подозревали[71].

Впрочем, следует заметить, что св. Ириней интуитивно ощущал если не то, что становление вселенной — процесс чрезвычайно длительный (для него возраст мира не превышал нескольких тысячелетий), то, во всяком случае, созидательную ценность времени. Адам и Ева были подобны детям: «Господь с самого начала... мог даровать человеку совершенство, но человек не был способен принять этот дар, ибо он был всего-навсего ребенком»[72]. В свете такой концепции грехопадение прародителей лишено гло-

[67] *Там же.*
[68] *Там же*, с. 310.
[69] R. Simon, *Histoire critique du vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p. 376.
[70] Th. Rey-Mermet, *Croire*, I, p. 156. На два значения слова «адам» мне указал Жан Делоффр.
[71] Th. Reik, *Mythe et culpabilité*, p. 144.
[72] Saint Irénée, *Adversus haereses*, IV, 38, 1. Данный фрагмент см. также: H. Rondet, *Le Péché originel*, p. 52.



бальности, неизбежной в том случае, если мы представляем себе Адама и Еву взрослыми людьми в сиянии славы, настоящими земными богами. «Адам,— пишет св. Ириней,— ослушался Бога по оплошности, не имея никакого злого умысла»[73]. Для епископа Лионского «история человечества представляет собой не мучительное восхождение из бездны, в которую вверг людей грех, но предрешенное свыше движение к полному надежд будущему»[74]. Именно поэтому такой интерес к этому учению проявляют в наши дни все те, кто стремится связать в единое целое научный эволюционизм и христианское откровение[75]. Но, с одной стороны, идеи св. Иринея практически утратили влияние под натиском августинианского пессимизма, а с другой — интеллектуальная революция, постепенно отменявшая представления о краткости человеческой истории, произошла не вдруг. Доказательством тому может служить враждебность, с которой была встречена в XVII веке гипотеза о преадамитах. Выдвинул ее гугенот Исаак де ла Пейрер (1594–1676). Будучи твердо убежден в том, что библейские сказания противоречат историческим сведениям о древних народах Востока, а также Америки (!), Ла Пейрер предложил смелую теорию: Адам был не первым человеком на земле, но лишь прародителем богоизбранного народа; Библия повествует не об истории человечества в целом, а только об истории евреев; еще до Адама на земле жили преадамиты. Его книга «Preadamitae...» (1655) была с восторгом встречена вольнодумцами, но у благонамеренных католиков и протестантов она вызвала одинаково исступленную ярость. Автор был арестован в Бельгии по приказу архиепископа Мехелена, а сочинению Парижский парламент вынес обвинительный приговор. Ла Пейрер отрекся не только от своих идей, но и от протестантизма[76].

Еще одной важной характеристикой интеллектуальной атмосферы, царившей в предындустриальной Европе, является всеобщая вера в земной рай (этот момент тесно связан с рассмотренным выше). Паскаль, впрочем, советовал рассуждать о нем с большой осторожностью: «Мы не можем представить себе,— писал он,— ни Адама в славе, ни природы его греха, ни передачи нам этого греха. Это всё такие вещи, которые произошли при состоянии природы, совершенно отличном от нашего, и которые превосходят наши нынешние способности понимания»[77]. Однако Мильтон, современник Паскаля, упоенно изображал «Адама в славе». Слепой поэт компенсировал утраченное зрение, описывая земной рай столь яркими красками и с таким пьянящим восторгом, что четвертая книга его поэмы по праву считается лучшей. Мильтон разворачивает перед читателями серию сцен: вот Сатана приближается к пределам Рая. Увидев великолепную природу, животных, питающих друг к другу братские чувства, мужчину и женщину — прекрасных, невинных и нагих — он

[73] *Ibid.*, IV, 40, 3.
[74] H. Rondet, *Le Péché originel*, p. 49.
[75] Среди литературы о св. Иринее укажем на обширное исследование: H. Lassiat, *Création, liberté, incorruptibilité. Insertion du thème anthropologique de la jeune tradition romaine dans l'œuvre d'Irénée de Lyon* (1972, 2 vol.: II, p. 487–538).
[76] H. Rondet, *Le Péché originel*, p. 259–261. *DTC*, VIII, col. 2615–2616, art. «La Peyrère»; XII, col. 2793–2796, art. «Préadamites». Haag, *La France protestante*, VI, p. 305–307, art. «La Peyrère»; R. Pintard, *Le Libertinage erudit*, Paris, 1943, p. 362.
[77] Паскаль, *Мысли*, с. 197.

почти сожалеет о своем падении. Цветы сплетаются в «тысячекрасочный ковер»; легкий ветерок благоухает весной; из сапфирно-синего источника выбегают ручьи, журчащие «по восточным жемчугам». Змей замечает Адама и Еву: «Такой пригожей пары, с тех времен / До наших дней,— Любовь не сочетала». Поблизости «лев играл, / Выказывая ловкость, и в когтях / Козленка нянчил. Прыгали вокруг / Медведи, барсы, тигры, леопарды, супругов теша»[78]. Преодолев сотни лет, возникшая под пером Мильтона идиллия сомкнулась с пространными рассуждениями св. Августина о райском саде[79].

Вера в «почти волшебное»[80] состояние человечества на заре его истории пустила в европейской культуре глубокие корни. Однако раннехристианские авторы отрицали ключевые для античной поэзии представления о золотом веке и островах блаженных. Лишь во II столетии, начиная со св. Юстина, эти мифы, понятые как языческая версия христианских представлений о рае, стали использоваться в комментариях к первой книге Ветхого Завета[81]. На Востоке «Шестоднев» св. Василия Великого (†379) и вдохновленные этим произведением анонимные проповеди в немалой степени способствовали широкому распространению народного образа земного рая, расположенного на высокой горе: климат здесь всегда мягок, растения круглый год цветут и приносят плоды, животные кротки и послушны, а реки текут молоком и медом. Адам и Ева, окруженные таким великолепием, жили словно ангелы, прекрасные, бессмертные и бесстрастные. Завершающие штрихи в эту картину внес св. Иоанн Дамаскин (†749), утверждавший, что рай земной располагался на востоке, на высочайшей горе, и был со всех сторон окружен дивным светом. В «Комментариях к раю», которые составил в IX веке сирийский ученый Моисей бар Кефа, епископ Мосульский, перечисленные черты нашли еще более яркое воплощение. Его сочинение — своеобразный синтез всех ранее появившихся текстов, повествующих об Эдеме.

Из писателей западной церкви теме рая наибольшее внимание уделяли св. Амвросий и св. Августин. Переплетая образы золотого века с библейским повествованием, они изображали природу, которая изливает на людей свои щедрые дары, и саму чету прародителей — ангелоподобных, бессмертных, не ведающих забот и живущих в постоянном общении с Богом. Этой традиции следовали те поэты и мыслители христианского Запада, которые в V–VII веках затрагивали сюжет о земном рае: среди первых следует назвать Пруденция, св. Илария Арльского, Авита, среди вторых — св. Исидора Севильского и Беду Достопочтенного. Исидор Севильский писал, что «Сад наслаждений», ныне запретный для людей, располагается в Азии; он окружен острыми, словно лезвия мечей, языками пламени, достающими до не-

[78] Мильтон, *Потерянный рай...* с. 116–118.

[79] О славе, в которой Адам пребывал до падения, св. Августин писал, в частности, в следующих сочинениях: *De Genesi ad litteram*, VI, XXIV–XXVII, 35–38 (*Patr. Lat.*, XXXIV, col. 353–355), IX, X–XI, 18–19 (*Ibid.*, col. 399–400); XI, I, 3 (*Ibid.*, col. 430); *De Nuptiis et concupiscentia*, II, XIII, 26; XIV, 29 (*Patr. Lat.*, XLIV, col. 451, 453, 458, 467–469); *De Peccatorum meritis et remissione*, I, XVI, 21 (*Ibid.*, col. 120–121); *Contra Julianum*, IV, V, 35 (*Ibid.*, col. 756–757); *Opus imperfectum*, V, 16–17 (*Patr. Lat.*, XLV, col. 1449–1451); *De Peccato originali*, XXXV, 40 (*Patr. Lat.*, XLIV, col. 405); *De Civitate Dei*, XIV, XXIII–XXIV, 1 (*Patr. Lat.*, XLI, col. 430–432).

[80] Эта формулировка предложена о. Дюбарлем в статье «Первородный грех» (*Encyclopaedia Universalis*, XII, p. 667).

[81] В своих рассуждениях о земном рае я во многом опирался на работу: J. E. Duncan, *Milton's Earthly Paradise*, p. 25–100).



бес. Беда Достопочтенный считал, что четыре реки, протекающие в земном раю и упомянутые в книге Бытия, за его пределами прячутся под землю, а затем вновь выходят на поверхность, становясь Тигром, Евфратом, Гангом и Нилом. Вообще, мнение о том, что земной рай по-прежнему существует, хотя никому и не ведомо, где он находится, примерно с этого времени распространяется весьма широко. Жуанвиль, излагая историю Седьмого крестового похода, не сомневается в происхождении Нила:

Теперь самое время рассказать о реке, которая пересекает Египет и берет свое начало в раю... Там, где воды Нила достигают Египта, люди, привычные к такому труду, вечером забрасывают в реку свои сети, а на утренней заре находят в них весьма дорогие вещи, как то: имбирь, ревень, древесину алоэ и корицу; всё это они приносят в города. Говорят, что пряности эти берутся из земного рая: ветер сбрасывает их в реку, подобно хворосту в обычных лесах[82].

Упрочению «исторического» и «реалистического» образа рая во многом способствовал и Фома Аквинский, чьи сочинения начиная с XVI века пользовались непререкаемым авторитетом. Он также верил в то, что рай, бесконечно далекий от нас, существует до сих пор:

Слова Писания о рае [земном], — утверждал он, — выглядят как отрывок из исторического сочинения. А все сведения, излагаемые в Библии подобным образом, следует принимать за фундамент истинной истории и уже на нем строить различные ученые толкования. Следовательно, рай, как о том писал Исидор, — это «находящееся на Востоке место, название коего в переводе с греческого на латинский звучит как hortus [сад]». Совершенно справедливо считается, что он лежит на Востоке. И в самом деле, рай должен помещаться в наиблагороднейшем из всех возможных мест. Принимая за истину, что Восток — это правая сторона небес, а всё находящееся справа безусловно выше и лучше того, что находится слева, уместно предположить, что рай земной был создан Богом на Востоке[83].

Далее св. Фома прибавляет:

Судя по словам св. Августина, место сие пребывает в таком удалении, что совершенно недоступно для людей... реки, истоки которых известны, на время теряются где-то, а затем вновь появляются на свет Божий... Действительно, кто не знает, что подобное происходит с некоторыми реками?[84]

Вслед за этим Аквинат задается вопросом о том, не на экваторе ли следует искать земной рай, и делает следующий осторожный вывод:

Как бы то ни было, надо думать, что рай должен помещаться в местности с весьма мягким климатом: или поблизости от экватора, или где-то еще[85].

На некоторых средневековых картах земной рай помещен на одной из горных вершин Азербайджана. Одни географы (!) были убеждены, что для того, чтобы его пересечь, требуется не менее сорока дней; другие же считали, что он имеет всего лишь несколько миль в диаметре. Джон Мандевиль (†1372) в книге о путешествии, которое он якобы совершил в Азию, посвящает раю целую главу. Он признается, что сам, конечно, там не бывал: эта счастливая

[82] Joinville, *Histoire de Saint Louis* в *Historiens et chroniqueurs du Moyen Age*, Paris, 1952, p. 247–248 (цит. по: J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, p. 177).
[83] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, quest. 102, art. 1, réponse (11, p. 271).
[84] *Ibid.*
[85] *Ibid.*, art. 2, p. 281.

обитель недоступна для смертных. Но именно в ней берут свое начало Ганг, Нил, Тигр и Евфрат[86]. Сочинение Мандевиля на исходе Средневековья пользовалось неслыханной популярностью. До наших дней дошло 300 списков с него на десяти языках. Легенда о королевстве пресвитера Иоанна, получившая широкое распространение в Европе начиная с XII века, также стимулировала размышления о том, где же находится земной рай: иногда его помещали за этой чудесной страной, в которой правит набожный и щедрый государь.

В то же время в культурном обиходе вновь появились античные мифы о золотом веке и саде Гесперид: они обыгрываются, к примеру, и в первой, и во второй частях «Романа о Розе». В «Божественной комедии» («Чистилище», песнь XXVIII) хорошо видно, как эти мифы в очередной раз переплетаются с христианскими образами земного рая:

Те, что в стихах когда-то воспевали
Былых людей и золотой их век,
Быть может, здесь в парнасских снах витали.
Здесь был невинен первый человек,
Здесь вечный май, в плодах, как поздним летом,
И нектар — это воды здешних рек[87].

Отметим еще одно значимое сближение. На празднествах по случаю торжественного въезда Генриха VI в Лондон после коронации были представлены живые картины, изображавшие земной рай, из которого вытекали четыре реки, упомянутые в книге Бытия. Они на время уходили под землю, а когда снова появлялись на поверхности, вода в них превращалась в вино. К Вакху присоединялись пророк Илия и патриарх Енох, желавшие государю долгого и благополучного царствования[88]. Интерес к золотому веку, не угасший и в последующую эпоху, важен для интерпретации многих образов, в том числе знаменитого сада Армиды из «Освобожденного Иерусалима» Тассо и Аркадии, где происходит действие драмы Гварини «Pastor fido»[88a] (1580–1583).

Кроме того, можно предположить, что за чудесными образами Востока, которые складывались у европейцев, за их стремлением отыскать за морем драгоценные пряности и диковинные плоды, за попытками открыть Эльдорадо скрывалось более или менее осознанное желание обрести земной рай или, по крайней мере, то немногое, что от него уцелело[89]. Великие географические открытия неразрывно связаны с мечтой о затерянном рае и с воображаемой географией, наносящей на карты недосягаемо далекие страны, где люди, не впавшие в первородный грех, по-прежнему живут в золотом веке. На протяжении некоторого времени, особенно в XVI столетии, действительность подкрепляла эти иллюзии.

В одной из предшествующих глав[90] мы отмечали, что вера в золотой век сильнее всего проявилась в эпоху Возрождения.

[86] *Mandeville's Travels...* éd. p. Hamelius, 2 vol., Londres, 1919–1923: I, p. 200–204.
[87] Данте Алигьери, *Божественная комедия*, с. 288. «Чистилище», песнь 28, ст. 139–144.
[88] J. Lydgate, *The Minor Poems*, partie 2, Londres, 1934, CXCII, p. 641–643.
[88a] «Верный пастух».
[89] Ср.: B. Penrose, *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420–1620*, Harvard Univ. Press, 1952, p. 10–12.
[90] См. выше, с. 162–164.



Памятники этой веры — утопическая литература, описания (подчас похожие скорее на мифы, чем на ученые сочинения) роскошной, безмятежной Америки и ее счастливых обитателей, упоминания об источнике вечной молодости и стране Кокань, а также бесчисленные произведения изобразительного искусства, запечатлевшие счастливых прародителей и благословенную землю. Босх, Дюрер, Микеланджело, Брейгели Старший и Младший — крупнейшие фигуры среди сонма художников, которые воплотили неискоренимую мечту о безгрешных людях и саде Гесперид.

Начиная с конца XV и до середины XVII века о земном рае писали едва ли не все. За этот сюжет брались католики, англикане, лютеране, кальвинисты; среди них были комментаторы Священного Писания, богословы, историки, географы, путешественники, моралисты, политики, мистики, поэты и др. Показательно, что «История мира» Уолтера Рэли начинается рассказом о жизни только что сотворенного человека и исследованием о местонахождении рая. Между тем это произведение, хотя и осталось неоконченным, было весьма популярно в Англии и оказало немалое влияние на поэзию Мильтона. Многочисленные примечания к книге Бытия, появившиеся в эпоху Реформации, усиливали коллективную веру в идиллию, бывшую до грехопадения уделом прародителей. На Британских островах в период с 1527 по 1633 год вышло 35 латинских комментариев к первой книге Ветхого Завета и шесть английских; как правило, это были многостраничные фолианты[91]. Кроме того, ученые Ренессанса широко популяризируют сочинения св. Августина и св. Амвросия, обращаются к написанному св. Василием Великим и Иоанном Дамаскином, переводят с сирийского на латынь «Комментарии к раю» Моисея бар Кефы (в течение XVII века они переиздаются трижды)[92]. В эту эпоху создаются произведения, специально посвященные земному раю: «Synopsis paradisi»[92a] (1593) востоковеда Джона Хопкинсона, считавшего, что Эдем находился в Армении; «Treatise of Paradise»[92b] (1617) — труд англиканского священника Джона Сэлкеда, который описывал расположение и природу Эдема и даже красоту змея-искусителя; «Historia sacra paradisi terrestris»[92c] (1651) сицилианского иезуита Агостино Инвегеса. В последнем сочинении, наиболее полном из всех подобных, рассматриваются вопросы о том, где находился чудесный сад, как он выглядел, чем занимались Адам и Ева и т. п.[93]

Многократно усиленная вера в райскую идиллию, противостоявшая мрачной европейской действительности той эпохи, придавала истории о первоначальном грехе всё большую правдивость. Здесь немаловажно будет отметить безусловно существовавшую связь между религиозным пессимизмом, которым было отмечено начало Нового времени, и очередным всплеском внимания к христианизированному образу золотого века. Эти два момента вза-

[91] A. Williams, *The Common Expositor: an account of the Commentaries on Genesis 1527–1633*, Chapel Hill, 1948, p. 3–19. J. E. Duncan, *Milton's...* p. 91
[92] J. E. Duncan, *Milton's...* p. 50.
[92a] «Синопсис райский».
[92b] «Трактат о рае».
[92c] «Священная история земного рая».
[93] *Ibid.*, p. 95–96.

имно усиливали друг друга. Рассматривая эпоху в целом (и даже выходя за пределы Ренессанса), можно сказать, что чем более черными красками рисовалось грехопадение, тем более лучезарным становился предшествовавший ему идеал. Как доказательство (и одновременно как крайний случай) упомяну духовидицу Антуанетту Буриньон (1616–1680), которой в девятнадцать лет было ниспослано явление св. Августина: она узрела двуполого Адама — такого, каким он был до рокового падения[94]. Неизъяснимый ужас перед сексуальностью легко объясняет, почему эта женщина, испытывавшая психологический дискомфорт сначала в рамках католичества, а впоследствии — и протестантизма, наделила первого человека столь удивительной анатомией:

[Его тело] было чище и прозрачнее хрусталя; отличаясь, так сказать, необычайной легкостью, оно словно парило; в нем и сквозь него можно было видеть сосуды и целые потоки света, который через все поры проникал в это тело и свободно выходил наружу; иные сосуды содержали в себе жидкости всех родов и цветов, необычайно яркие и прозрачные: не только воду, молоко, но также огонь, воздух и прочее. Все движения его находились между собою в изумительном согласии: всё повиновалось ему, ничто не смело противиться и досаждать. Ростом он был выше нынешних мужчин; волосы у него были короткие, вьющиеся и черные, верхняя губа покрыта легким пушком; а вместо частей скотских, о коих говорить не принято, он имел такие органы, которые будут у всех нас в жизни вечной, но рассказывать ли мне об этом, я не знаю. В сей области тела располагался некий вырост наподобие носа, из коего исходили волшебнейшие ароматы; отсюда же должны были появляться и люди, чьи начала были заключены в нем, ибо в животе у него находился сосуд, где зарождались крохотные яйца, а другой сосуд был полон жидкости, их оплодотворявшей. И когда сей человек возгорался любовью к Богу своему и желал, чтобы рядом с ним были и другие существа, которые могли бы восхвалять, любить сие неизреченное величие и поклоняться ему, то воспламененная любовью к Богу жидкость изливалась на одно или несколько яиц, доставляя неописуемое наслаждение, и это оплодотворенное яйцо через некоторое время выходило по названному пути наружу, а вскоре из него являлся на свет совершенный человек[95].

Это поразительное описание служит хотя и утрированной до карикатурности, но весьма выразительной иллюстрацией тех мнений, которых придерживались последователи св. Августина (и прежде всего Байюс и Янсений). Они так подчеркивали печальные последствия первородного греха именно потому, что в высшей степени оптимистически представляли себе участь мыслящего существа, вышедшего из рук Творца. Выражаясь в терминах томизма, можно сказать, что они сверхъестественное превращали в естественное. Андре Шансон в 1972 году озаглавил одну из своих статей так: «Мы утратили первородный грех»[96]. Более точным было бы другое название: «Мы утратили земной рай», ведь некогда мечта о нем была основным вопросом веры. На вопрос: «Где Бог поместил сотворенного им человека?» все

[94] Об Антуанетте Буриньон см.: L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*, Paris, 1969, p. 640–718.
[95] P. Poiret, *Vie continuée de Mlle Bourignon* в *Œuvres de Mlle Bourignon*… 19 vol., Amsterdam, 1679–1686: II, p. 315–316. Этот отрывок был приведен Бейлем в его «Словаре» (примечание к статье «Адам»): *Dictionnaire historique et critique*, 1820, t. I, p. 203.
[96] *Le Figaro*, 15 mars 1972.



катехизисы единогласно отвечали: «В раю земном, обители наслаждений»[97]. Однако в современных учебниках и музеях на смену вдохновлявшим стольких художников лучезарным образам Адама и Евы, нежащихся на лоне щедрой и доброжелательной природы, пришли научные реконструкции доисторических людей и той среды, в которой они обитали. Неандертальский человек — это существо ростом чуть более полутора метров; голова его велика, лоб имеет уплощенную форму, лицо напоминает морду животного, нос сильно выдается вперед, глазные впадины большие и круглые, надбровные дуги мощные, нижняя челюсть массивная, но подбородка практически нет, затылок очень выпуклый, ноги короткие, туловище тяжеловесное. При помощи наложения рисунков на фотографии художники воссоздают жизнь, которую вели в пещерах наши предки: перед нами их еда, орудия, одежда, шитая из шкур животных, и пр. Всё это в одночасье разрушило образ рая. Адам и Ева исчезли, причем следы их затерялись уже к XVIII веку. Именно поэтому христианство в наши дни вынуждено размышлять о грехопадении, не опираясь на представления о безмятежном уголке и золотом веке, окончательно превратившиеся в миф. Тейяр де Шарден шестьдесят лет назад заметил, что попытки традиционного изображения земного рая наталкиваются на немалые трудности:

Тому, чтобы у нас сохранилось прежнее представление о первородном грехе, препятствует немаловажное и... двойственное обстоятельство. Его можно описать так: «Чем смелее мы, опираясь на науку, воскрешаем прошлое, тем меньше в нем остается места и для Адама, и для земного рая».

Сегодня земной рай уже нельзя вообразить в виде охраняемого заповедника площадью в несколько гектаров. Ныне нам ясно, что во Вселенной все слишком крепко связано друг с другом — в физическом, химическом, зоологическом и прочих смыслах. И потому *полное* отсутствие смерти, горя, зла в отдельно взятом (пусть даже самом малом) уголке земли немыслимо: нельзя абстрагироваться от *общего состояния* мира. Земной рай можно представить, лишь приняв его за *иной способ существования* Вселенной (что согласуется с традиционным христианским учением, которое рассматривало Эдем как «мир иной»). Меж тем на всем пространстве истории, открывающемся нашему взору, мы не видим ничего похожего на это чудесное состояние. Ни малейшего обломка от руин золотого века на горизонте, ни малейшего шрама, который свидетельствовал бы о нашем исторжении из лучшего мира. Оглядываясь назад, мы, насколько хватает глаз, видим мир *лежащим* в первородном грехе — его угнетает телесное Зло, пропитывает Зло духовное; вслед за самым слабым проявлением стихийности грех очевидным образом заявляет о собственном могуществе.

В сущности, невозможность включить в нашу научную перспективу Адама и земной рай, представляемые буквально, столь велика, что, мне кажется, сегодня едва ли кто-нибудь способен *одновременно* держать перед глазами Мир, исследуемый геологически, — предмет научных штудий, и Мир, о котором обычно повествует Священная история. Сохранить оба эти представления можно, лишь постоянно переходя от одного к другому, а их соединение выглядит и звучит фальшиво. Пытаясь связать их в цельную картину, мы неизбежно поддаемся зрительной аберрации[98].

[97] Так следует из «Малого катехизиса» диоцеза Байё (*Petit Catéchisme* du diocèse de Bayeux, 1700 p. XXIX).

[98] P. Teilhard de Chardin, *Œuvres*, t. X: *Comment je crois*, Paris, 1969, p. 62–63 (эссе написано незадолго до Пасхи 1922 г.).

АВТОРИТЕТ АВГУСТИНА НА СТРАЖЕ ЧУВСТВА ВИНЫ

Наши предки верили в земной рай. Однако им в меньшей степени, нежели нам, было свойственно понятие смягчающих обстоятельств или, точнее, смягченного чувства вины. Казуисты, чересчур безжалостно высмеянные Паскалем, конечно, много сделали для кристаллизации и распространения этого чувства. Зато августинианская концепция первородного греха всячески тормозила его формулирование и развитие. В самом деле, св. Августин без обиняков утверждал, что все мы согрешили в Адаме, поскольку «все мы составляли сего единственного человека»[99]. Здесь и коренится наше несчастье: мы рождаемся на свет, уже обремененные грехом, а в дальнейшем похоть, которую впустило в мир грехопадение, толкает нас на всё новые прегрешения. Поэтому автор трактата «О подражании Христу», убежденный последователь св. Августина, обращаясь к Богу, сетует:

И даже если бы я смог пролить море слез, то всё равно не был бы достоин Твоего утешения. Я достоин лишь бичевания и наказания, ибо я часто и тяжко оскорблял Тебя и повинен во многих других прегрешениях. Если все их сосчитать, недостоин я и самого малого утешения... Не припомню за собой никаких добрых дел; знаю только, что всегда был склонен к пороку и лени и не торопился исправляться... Что заслужил я за свои грехи, кроме преисподней и огня вечного?[100]

Лютера также не оставляло чувство вины. Он так говарит с Богом:

Взгляни, я грешен пред Тобою настолько, что грехом объята и моя природа, и всё мое существо от рождения, самое зачатие и тем более мои слова, поступки, помыслы и всё течение моей жизни[101].

Человек, конечно, может уповать на то, что Всевышний помилует его, но оправдания ему всё равно нет. Буцер, опираясь на мнение св. Бернара, утверждал: «Если мы взглянем на всю нашу справедливость (то есть на совершенные нами добрые дела) при свете истины, она покажется нам грязной, словно белье недужной женщины»[102]. Для августинианцев практически ничего не значит концепция морали как совокупности намерений, которую разрабатывал Абеляр. И потому Паскаль писал, что «наши грехи... ужасны»[103]. О том же говорит у него и Христос в отрывке «Таинство Иисуса»: «Если бы ты знал свои грехи, ты ужаснулся бы»[104]. Это язык янсенистов — но не только их. В проповеди, сочиненной св. Венсаном де Полем (или его сотрудниками), читатель встречает следующие леденящие душу слова: «Ежели христианин преступает заповеди Господни, пусть не рассчитывает на оправдание»[105].

Даже неведение попадает в число тяжких грехов. Проповедники XVII столетия непрерывно обличали «преступное незнание». Впрочем, зачастую они были так привержены этой теме

[99] *Cité de Dieu*, XIII, ch. 14 (éd. Combes, t. 35, p. 285).
[100] Фома Кемпийский, «О подражании Христу» в *Богословие в культуре Средневековья*, Киев, 1992, с. 343–344.
[101] Luther, *Œuvres*, I, p. 52 («Семь покаянных псалмов»).
[102] Bucer, *Résumé sommaire*... p. 45.
[103] Паскаль, *Мысли*, с. 270.
[104] *Там же*, с. 333.
[105] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 389.



потому, что стремились подтолкнуть христиан к регулярному посещению духовных бесед в миссиях. В одной из проповедей, которые брали с собой в миссионерские поездки лазаристы, приведен суровый разговор Христа с предстоящей Его суду грешной душой:

Пребывая в неведении, я ничего не знала о зле; так почему же, Господи, ты не простишь мне, как простил св. Павлу? — Незнание твое преступно, ведь ты имела перед глазами свет, и имела его в избытке, но не желала, чтобы проповедники просвещали тебя. О тебе сказано: «Не хочет он вразумиться» (Пс. 36:4). Это неведение нарочитое и, следовательно, заслуживающее наказания[106].

Здесь, как видим, изобличается преступное неведение, однако на этом проповедники не останавливались. Св. Августин недвусмысленно писал, что неведение, родившееся вместе с похотью от Адамова греха, также является грехом. Поэтому Паскаль в четвертом «Письме к провинциалу» столь насмешливо обращается к Иезуиту: «Отец мой, не сопротивляйтесь более авторитету князя богословов, разрешившего сей вопрос в первой книге своих „Retractationes"[107], а именно в главе XV: „Те, кто грешит по неведению, совершают свои поступки, отдавая себе отчет в желании их совершить, пусть даже грешат они, того не желая"»[108]. Паскаль и св. Августин соглашаются с тем, что среди грехов, содеянных по неведению, есть более или менее тяжкие, однако само неведение не становится от этого более простительным. Епископ Гиппонский писал:

Незнание никого не избавляет от адского пламени, хотя бы даже оно объяснялось тем, что человек никогда не слыхивал о том, во что ему следовало бы веровать; возможно, впрочем, что в этом случае он будет гореть в менее жестоком огне[109].

Св. Венсан де Поль время от времени задавал себе вопрос о том, насколько правомерен подобный ригоризм. В одной из бесед 1656 года, касавшейся «необходимости просвещать бедных», он напоминает священникам созданной им конгрегации о том, что св. Августин, св. Фома и св. Афанасий утверждали: «Тот, кто не сумеет внятно изложить основные тезисы учения о Троице и Боговоплощении, не спасется»[110]. Однако вслед за этим он прибавляет: «Мне хорошо известно, что другие ученые богословы не столь взыскательны и держатся противоположного мнения, считая, что было бы весьма жестоко осуждать бедного, но прожившего добродетельную жизнь человека лишь за то, что не нашлось никого, кто смог бы открыть ему сии таинства». Если в спорных случаях, заключает св. Венсан, «мы станем просвещать таковых бедняков — кем бы они ни были — сие зачтется нам за дело подлинного милосердия»[111]. Таким образом, здесь он приоткрывает людям невежественным дверь, ведущую к спасению, которую, впрочем, через два года сам же и захлопнет:

Для вас не новость,— обращается он к миссионерам,— что несчастные простолюдины прозябают в неописуемой темноте; знаете вы и другое: нет

[106] *Ibid.*, I, p. 214.
[107] *Retractationum libri duo*, livre I, ch. XV, 3 (*Patr. Lat.*, XXXII, col. 609). Ср. также: *Patr. Lat.*, XLIV: *Contra Julianum*, livre IV, ch. 6, n. 49, col. 850–851. Важные соображения о преступности «религиозного невежества» см.: Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, 1970, p. 265–268.
[108] Pascal, *Provinciales*, Paris, 1950, p. 471–472.
[109] Saint Augustin, *De Gratia et libero arbitrio*, ch. 3, 5 (*Patr. Lat.*, XLIV, col. 885). Ph. Sellier, *Pascal*... p. 267.
[110] A. Dodin, *Entretiens spirituels (de saint Vincent-de-Paul) aux missionnaires*, Paris, 1960, p. 347.
[111] *Ibid.*

спасения тому, кто не знаком с важнейшими истинами христианства, поскольку св. Августин, св. Фома и другие считали, что человек, который понятия не имеет об Отце, Сыне и Святом Духе, о Боговоплощении и иных вещах, не может спастись[112].

Итак, Венсан де Поль разделял мнение огромного большинства церковных деятелей его времени, неоднократно высказывавшихся на сей счет. В 1571 году св. Александр Саули в синодальных статутах Алерии (Корсика) объявлял, что «нельзя достичь спасения, не зная необходимых для сего вещей... а именно молитв «Отче наш», «Ave Maria», Символа веры, а также десяти заповедей, семи таинств и др.»[113]. Написанная архидиаконом Эврё Анри-Мари Будоном небольшая книжечка «Священная наука катехизиса» (первое издание было выпущено около 1675 года) пользовалась широкой популярностью. В ней категорически утверждалось: «Сколь бы богобоязненным ни был человек и сколько бы он ни ходил в церковь, он никогда не станет угоден Богу и не обретет спасение, если не разбирается как следует в главнейших истинах нашей святой религии»[114].

Таким образом, многочисленные последователи св. Августина внесли внушительный вклад в распространение чувства вины, связанного с религиозным невежеством. Это обстоятельство проливает свет на другой факт, пожалуй, более значительный и масштабный. Речь идет о том, что в общественном сознании было довольно слабо укоренено представление о смягчающих обстоятельствах. Дополнительные доказательства можно обнаружить, изучая отправление правосудия в исследуемую эпоху — к примеру, казни животных, повинных в смерти человека. Во всяком случае, разграничение между проступком и чувством вины, изученное в наши дни Жаном Набером[115] и Полем Рикёром, тогда практически отсутствовало. По этому поводу Рикёр писал: «Состояние греховности несводимо к понятию личной вины в том виде, как оно формулировалось в античном законодательстве, выдвинувшем его в качестве основополагающего момента для наложения наказаний органами правосудия»[116]. По мнению философа, грех мыслился как уравнивающее начало, вина же, напротив,— как индивидуализирующее: всякий человек целиком погряз в грехе (аксиома протестантизма), но вина его может быть более или менее значительной.

Нельзя ли предположить, что граница между грехом и виной была бы проведена раньше и решительнее, если бы авторитет св. Августина в западном христианстве не был бы столь неоспорим и широко распространен? Постановка такого вопроса представляется вполне оправданной. Во всяком случае, невозможно понять господствующую культуру Запада в начале Нового времени, пренебрегая тем пиететом, который она испытывала перед Августином. В связи с этой попыткой проникнуть внутрь некоей

[112] *Ibid.*, p. 496–497.
[113] Цит. по: M. Venard, «Le Catéchisme au temps des Réformes» в *Les Quatre fleuves*, Paris, 1980, n° 11, p. 43.
[114] *Ibid.*, p. 45. H. M. Boudon, *La Science sacrée du catéchisme*, 1749, p. 29. О нем см.: J.-Cl. Dhotel, *Les Origines du catéchisme moderne*, Paris, 1967, 1820, p. 156–159.
[115] J. Nabert, *Essai sur le mal*, p. 70–72.
[116] P. Ricœur, *Le Conflit*... p. 278.



сферы общественного сознания позволю себе два замечания. Во-первых, сущность учения св. Августина никогда не сводилась к августинианству, если под последним понимать антипелагианские воззрения на благодать и оправдание. Епископ Гиппонский оставил нам колоссальное наследие. Он коснулся едва ли не всех важнейших вопросов догматики, морали, аскезы и мистики. Он направил нашу цивилизацию к познанию духовной жизни, к погружению в нее. Вплоть до появления «Опытов» Монтеня «Исповедь» была самым живым примером личностного свидетельства во всей западной литературе. Трактат «О граде Божием» остается для всякого христианина наиболее значительной попыткой постичь метафизический смысл истории. В течение многих столетий европейская мысль шла вперед, находясь в непрерывном диалоге с занимавшими Августина глобальными вопросами о сути познания, любви и мудрости, памяти и бытия. Пережив на протяжении своей истории несколько витков обновления и возрождения, христианство всякий раз обращалось к наследию св. Августина как к неиссякаемому источнику.

Во-вторых, авторитет епископа Гиппонского в области умозрительного богословия стал на Западе непререкаем уже на излете античности, хотя наиболее сильным и глубоким влияние его учения было в XV–XVIII веках. На Востоке традиция святоотеческих писаний благополучно сохранилась и в византийскую эпоху, тогда как распад Римской империи лишил св. Августина непосредственных продолжателей, что еще повысило статус величайшего из учителей латинской церкви [117], которому католическое богословие обязано своей независимостью. Одна из фресок Латеранского дворца, датируемая первой половиной VI века и являющаяся наиболее древним из сохранившихся изображений святого, снабжена следующей выразительной подписью: «Разные отцы церкви писали о разном; он единственный сказал по-латыни обо всем, громовым голосом рассуждая о тайном и непостижимом» [118].

Итак, в западном христианстве св. Августин неизменно пребывал на недосягаемой высоте. Исидор Севильский считал его первым среди всех отцов церкви, как греческих, так и латинских. Св. Цезарий Арльский (†543) и св. Григорий Великий (†604) называли себя — возможно, чересчур предаваясь самоумалению — продолжателями и перелагателями трудов епископа Гиппонского. Беда Достопочтенный (†735) отводил Августину место непосредственно после апостолов, называя его «величайшим просветителем церкви» (maximus post apostolos ecclesiarum instructor) [119]. Это определение заимствовал у Беды Готшалк (сын саксонского графа, обращенного в христианство Карлом Великим), также видевший в великом богослове «post apostolos omnium ecclesiarum magister» [120]. Всеобъемлющим гением Августина вдохновлялись и духовные советники Каролингов, и, в XII столетии,

[117] См. по этому поводу глубокие замечания в работе: H. I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955, p. 149–180.
[118] Цит. по: *Ibid.*, p. 154.
[119] *Patr. Lat.*, CLXXXII, col. 405: *Epist. ad Bernardum abbatem в Opera s. Bernardi* (epist. CCXXI, n° 13).
[120] Цит. по: H. I. Marrou, *Saint Augustin…* p. 154. Gottschalk, *Œuvres théologiques et grammaticales*, Louvain, 1945, p. 327.

гуманисты-платоники Шартрской школы. В эпоху Средневековья многочисленные капитулы каноников устраивали свою монашескую жизнь согласно уставу, сочинение которого приписывалось Августину, и ставили себе целью изучение его доктрины. Св. Доминик также подчинил созданный им орден этому своду правил — *regula sancti Augustini*. Таким образом, вплоть до появления св. Фомы Аквинского можно с полным правом говорить о «едва ли не тотальном господстве августинианства»[121] в области богословия. Св. Августин — наставник, бесконечно превосходящий иных, философ, чье учение неоспоримо, а авторитет безусловен.

Синтетическая теология томизма, придав христианские черты философии Аристотеля, отчасти изменила описанную ситуацию — но лишь отчасти. Дело в том, что св. Фома встраивал в свою доктрину целые пласты августинианства. Не случайно в эпоху великих прений о благодати (XVI–XVII века) томисты оказались в стане антимолинистов. Августинианское течение в богословии продолжало существовать и готовилось к грядущему новому расцвету. Францисканцы молились св. Августину о ниспослании им вдохновения, столь свойственного его писаниям. Папа Александр IV основал в 1256 году орден отшельников св. Августина, вскоре ставший четвертым (после кармелитов) по счету нищенствующим орденом. Впоследствии монахом именно этого ордена сделается Лютер. А в XIV и XV веках, в уже описанной нами атмосфере нарастающей тревоги, сформируется суровый и мрачный извод августинизма, представленный трудами Григория из Римини (†1358), считавшего, что души некрещеных младенцев осуждены на вечные муки, английского архиепископа Брадвардина (†1349), «доктора глубокомысленного», перу которого принадлежит антипелагианский трактат[122], Уиклифа (†1384), в своих убеждениях соединившего антиклерикализм с отрицанием свободы воли.

Подобное нарастание богословского пессимизма совпало с характерным для Ренессанса всплеском интереса к платонизму, с негативной переоценкой наследия Аристотеля и стремлением обратиться к началам (в том числе и к христианским первоисточникам, то есть творениям отцов церкви). Возникла сложная и на первый взгляд парадоксальная ситуация: с одной стороны, Августин (и прежде всего его труд «De Doctrina christiana») был путеводной звездой и вдохновителем гуманистов — от Петрарки до Эразма[123]; с другой — на авансцене тогдашней культуры его имя более, чем когда-либо, служило боевым знаменем и символом единения для всех, кому бытие человека представлялось исключительно в мрачном свете. Иначе говоря, и эпоха Возрождения, и век классицизма насквозь пронизаны идеями св. Августина. Он поощряет моду на неоплатонизм, он учит ниспровергать ан-

[121] Такую формулировку находим в книге: H. I. Marrou, p. 160.
[122] По этому вопросу см.: G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge, 1957. H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, 1958.
[123] Ср.: Ch. Béné, *Erasme et saint Augustin ou l'influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme*, Genève, 1969, p. 136–147.



тичные храмы и украшать их сокровищами церковь Христову (то есть по мере возможного сплавлять наследие греко-римской культуры с христианским мировоззрением), и в то же время именно он обосновывает и развивает безнадежный взгляд на людскую греховность. Оценивая влияние, оказанное автором «Града Божия» на людей XVI столетия, нельзя в очередной раз не прийти к выводу о том, что оптимизм и гуманизм далеко не всегда идут рука об руку. Замечательный поэт Луис де Леон, чьи стихи, вдохновленные идеей *contemptus mundi*, мы приводили выше, был монахом августинского ордена.

Многочисленные и разнобразные факты, слагаясь в цельную картину, указывают на то, что для эпохи Возрождения св. Августин значил невероятно много. В «Энхиридионе» Эразма Роттердамского его труды цитируются чаще, нежели творения других отцов церкви[124]. Один из компетентнейших французских исследователей творчества Томаса Мора подчеркивает: «Отвечая на вопрос о том, влияние кого из латинских авторов наиболее отчетливо обнаруживается в сочинениях Мора — как в стилистической их отделке, так и в общем тоне, — я назвал бы Августина»[125]. В те годы появилось несколько изданий, составители которых стремились учесть всё написанное великим учителем западной церкви[126]. Назовем собрания сочинений, которые подготовили Амербах (Базель, 1506), Эразм Роттердамский (Базель, типография Фробена, 1527–1529; перепечатки в 1531–1584 годах выпускались в Базеле, Париже, Лионе, Венеции), 64 лувенских богослова (это издание, во многих отношениях замечательное, выходило в 1564–1577 годах в Антверпене, в типографии Плантена, а в промежутке с 1586 по 1616 год переиздавалось еще шесть раз — в Париже, Женеве и Кельне). В 1654–1655 годах в Париже увидело свет двухтомное приложение ко всем предшествующим изданиям, выпущенное ораторианцем Вигье. Сюда, в частности, были включены проповеди и трактат «Contra Julianum»[126a]. И наконец, в 1679–1700 годах в свет вышло большое собрание произведений Августина в 18 томах, над которым трудились монахи-бенедиктинцы из конгрегации св. Мавра.

Не странно ли, что в приведенном перечне есть имя Эразма Роттердамского? Ведь в глубине души нидерландский гуманист предпочитал св. Августину Оригена и св. Иеронима. Но при этом он восхищался епископом Гиппонским и способствовал укреплению его авторитета у интеллектуалов XVI столетия. В предисловии к упомянутому изданию Эразм пишет: «Трудно отыскать в христианстве фигуру более блистательную и царственную, нежели сей августейший муж». Равным образом и св. Франциск Сальский, не разделявший присущего антипелагианству пессимизма, тщательнейшим образом изучал наследие св. Августина. Исследователи обнаружили в трудах епископа Аннесийского около

[124] *Ibid.*
[125] G. Marc'Hadour, *Thomas More et la Bible. La place des livres saints dans son apologétique et sa spiritualité*, Paris, 1969, p. 537.
[126] Об этих изданиях и о влиянии епископа Гиппонского см.: *DTC*, I, col. 2398–2554, art. «Augustinisme».
[126a] «Против Юлиана».

семидесяти цитат из 24 произведений Августина[127]. Таким образом, и самые убежденные августинианцы, судя по всему, действовали в соответствии с общим духом эпохи: они на разные лады восхваляли своего великого наставника, вовсю заимствуя темы и концепции из его трудов. Лютера, впрочем, порой посещала мысль о том, что ему удалось превзойти Учителя. Однажды он заметил: «Августин не в полной мере постиг мысль и дух апостола Павла, хотя и приблизился к нему в большей мере, нежели схоластики. Я подтягиваю Августина к нам, ибо все глубоко почитают его — даром что он мало написал об оправдании верой»[128]. И всё же многое свидетельствует о том, что Лютер восхищался ниспровергателем пелагианской ереси:

— он одобрительно отзывается о Петре Ломбардском, который «во всем опирается на сияющих мудростью учителей церкви, и прежде всего прибегает к знаменитому светочу знаний, все похвалы коему выглядят скудно и убого» (имеется в виду св. Августин)[129];

— нападая на Эразма Роттердамского в трактате «О рабстве воли», Лютер бросает своему оппоненту: «Августин, которым ты пренебрегаешь, целиком за меня»[130];

— в «Застольных речах» он объявляет: «Ослепление отцов церкви, за исключением, впрочем, Августина, весьма велико. После Священного Писания следует читать именно его труды, ибо суждения его гибки»[131]. И вновь о том же: «Августин — лучший толкователь Писания, он несравненно выше всех прочих»[132].

Кальвин, придерживавшийся сходных воззрений, писал: «Учение Августина, бесспорно, выше остальных»[133]. В его сочинениях насчитывается 4 100 цитат из трудов св. Августина: 1 700 из них снабжены указанием на источник, 2 400 приведены без отсылок[134]. Нетрудно догадаться, что и янсенисты воскуряли фимиам обожаемому учителю, по словам самого Янсения — «первому из отцов и учителей церкви, первому из церковных писателей после учителей канонического права, отцу отцов, учителю учителей, тончайшему, сильному, неопровержимому, ангельскому, серафическому, великолепнейшему и достойному невыразимого восхищения»[135]. Вся вводная часть второго тома его трактата «Augustinus» представляет собой развернутый панегирик св. Августину. Так, в главе XIV утверждается, что его учение о благодати является «евангельским, апостольским и обладает неоспоримым авторитетом. Он один говорил от имени всей церкви, в то время как другие писатели отмалчивались»[136]; в главе XXIII автор признает св. Августина «единственным»: он «заменяет всех», он «превосходит всех»[137]. Глава XXX подытоживает: следовало бы вычеркнуть из богословия всё, что не принадлежит Августину[138]. В XVII столетии вовсе не одни правоверные янсенисты именовали Августина «горделивым орлом среди учителей

[127] W. Marceau, *L'Optimisme dans l'œuvre de saint François de Sales*, Paris, 1973, p. 96.
[128] Luther, *Werke*, Weimar, 1883: III, p. 181. О влиянии, оказанном на Лютера учением Августина, см. прежде всего: A. V. Müller, *Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis*, Gotha, 1920. P. Vignaux, *Luther commentateur des «Sentences»*, 1935, p. 6–30. L. Cristiani, «Luther et saint Augustin» в *Augustinus magister*, Paris, 1954, II, p. 1029ff. M. Bendiscioli, «L'Agostinismo dei riformatori protestanti» в *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, p. 203ff. P. Courcelle, «Luther interprete des Confessions de saint Augustin» в *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, 1959, n° 3, p. 235–251.
[129] М. Лютер, *О рабстве воли*, с. 216.
[130] М. Лютер, *О рабстве воли*.
[131] Luther, *Werke*, IV, p. 380.
[132] *Ibid.*, V, p. 664.
[133] Calvin, *Opera omnia... (Corpus Reformatorum)*, Brunswick, 1863: IX, p. 835.
[134] L. Smits, *Saint Augustin dans l'Œuvre de Jean Calvin*, 2 vol., Assen, 1957–1958. См. также: J. Cadier, «Calvin et saint Augustin» в *Augustinus magister*, Paris, 1954, II, p. 1039ff.
[135] C. Jansénius, *Augustinus*, 1643, t. II, ch. XVIII, p. 17.
[136] *Ibid.*, p. 14.
[137] *Ibid.*, p. 17.
[138] *Ibid.*, p. 98.



церкви», «учителем учителей» (эти характеристики принадлежат Боссюэ) и непогрешимым «оракулом». Тот же Боссюэ, полемизируя с Ришаром Симоном, писал: «...суть учения св. Августина, особенно в его последних трудах (тех, что направлены против пелагианцев), с коими соглашались все последующие поколения богословов, неуязвима для каких бы то ни было посягательств... Стремиться отыскать в этих произведениях какие-либо новшества значило бы обвинять всю католическую церковь в том, что она опровергает самое себя»[139]. Друг Боссюэ Лабрюйер в трактате «Характеры» (глава «О вольнодумцах») сравнивает св. Августина с Платоном и Цицероном:

Как отрадно верить и знать, что твою веру разделяют, поддерживают и объясняют столь высокие души и столь сильные умы, в особенности если вспомнить, что сравниться со св. Августином по обширности, глубине и проникновенности знаний, по чистоте и возвышенности философских принципов, по умению их применить и развить, по убедительности выводов, по достоинствам слога, по благородству морали и чувствований могут разве что Платон и Цицерон[140].

Авторитет св. Августина в век классицизма был столь велик, что его почитатели старались (порой без всякой задней мысли, а иногда и не без оттенка ревности) установить соответствие между его учением и «чувствованиями г-на Декарта». По поводу знаменитого «мыслю, следовательно, существую» Паскаль замечал, что св. Августин «говорил о том же самом тысячу двести лет назад»[141]. Открывая сочинения Декарта, писал Антуан Арно, мы видим, что св. Августин был «человеком глубочайшего ума, создателем своеобразнейшего учения — не только в области богословия, но и в том, что касается философии человеческой»[142]. Очень показательно, что Мальбранш, монах-ораторианец, пытался создать новую христианскую философию, опираясь на Августина и Декарта одновременно. В самом деле, отец церкви и великий мыслитель совпадают в том утверждении, что о существовании Бога человек знает не умом — это знание (или, вернее, эта идея) рождается вместе с ним. Таким образом, Гарнак совершенно справедливо указывал, что «в европейской истории трудно отыскать человека, чье влияние сравнимо»[143] с авторитетом св. Августина; сравни также: «Длинная череда католических реформаторов, вплоть до янсенистов XVII и XVIII столетий, а пожалуй, и тех, кто пришел им на смену,— августинианцы по духу»[144]. Применительно к реформаторам-протестантам это утверждение еще более справедливо.

Нам хотелось бы всё же подчеркнуть — вероятно, вразрез с мнением, принятым большинством историков,— что апогей преклонения перед св. Августином в западной культуре пришелся не только на XVI или XVII век. Эпоха Возрождения и век классицизма в этом отношении образуют нерасторжимое единство, о чем

[139] Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères* в *Œuvres complètes*, Rennes, 1862, t. VI, p. 442.
[140] Франсуа де Ларошфуко, *Максимы*; Блез Паскаль, *Мысли*; Жан де Лабрюйер, *Характеры*, М., 1974, с. 496. Этот важный фрагмент приведен и в исследовании Марру: H. I. Marrou, *Saint Augustin*... p. 169.
[141] Pascal, *Opuscules*, «De l'Esprit géométrique», Pléiade, p. 383.
[142] A. Arnauld, *Œuvres*, Paris-Lausanne, 1775–1782, t. XXVIII, p. 9: *Objections contre M. Descartes*.
[143] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3ᵉ éd., 3 vol., Fribourg-Leipzig, 1894–1897: III, p. 95.
[144] A. Harnack, *L'Essence du christianisme*, Paris, 1907, p. 311.

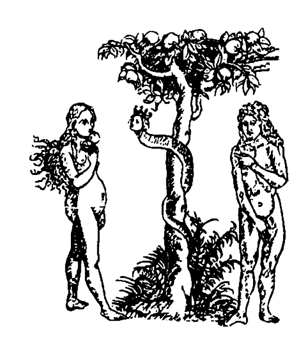
свидетельствует иконография. На протяжении трех столетий великого учителя церкви прославляли миниатюры в рукописях «Града Божия», произведения живописи и скульптуры. Его образ вдохновлял многих знаменитейших художников; в их числе Фра Анджелико, Лука и Андреа делла Роббиа, Беноццо Гоццоли, Боттичелли, Корреджо, Эль Греко, Ван Дейк, Рубенс, Рибера, Мурильо и др. В скольких церквах, возведенных в эпоху барокко, на фронтоне в обрамлении волют можно видеть силуэт епископа Гиппонского: голова его увенчана митрой, ветер развевает бороду и красиво ниспадающие складки одежды. Уже в XVIII столетии в интерьере церкви св. Августина в Мехико появился огромный пышный рельеф, где изображалось торжество святого над ересью. Этот интереснейший историко-культурный сюжет был изучен Пьером и Жанной Курсель, посвятившими четыре объемистых тома иконографии св. Августина. Приступая к своему труду, они намеревались показать, «каким образом эта иконография сложилась в XIV веке», достигла расцвета в XV, «сохраняла немалое значение в XVII, а в XVIII столетии поставляла сюжеты для многочисленных потолочных росписей стиля барокко»[145].

Таким образом, приоритет св. Августина, очевидный не только для узкого круга богословов, — факт, сыгравший в европейской истории важную роль, особенно в начале Нового времени. Только многостороннее, «синтетическое» изучение сознания людей ушедших эпох позволяет восстановить всё значение этого феномена — путем исследования его составных частей (в данном случае — сочетания гуманизма и пессимизма) и вписывания исторической ситуации в широкий контекст. В самом деле, между пламенным преклонением людей Ренессанса перед епископом Гиппонским и апокалиптическими настроениями религиозной элиты того времени существует взаимосвязь. Автор «Града Божия» писал свой трактат, когда Римская империя трещала под натиском варваров, чем немало способствовал тому, что тема дряхления мира обрела широкую популярность. На XV–XVII века пришелся новый виток актуальности этого мотива, и многочисленные протестанты (как умеренного, так и экстремистского толка) рассматривали свою борьбу в рамках августинианской оппозиции двух городов — града Божия и града Антихриста[146], и о каком бы то ни было примирении с последним не могло быть и речи.

Прибегая к еще большему обобщению, можно сказать, что элитарная, но при этом распространявшаяся все шире культура превозносила великого учителя церкви (своего рода общий знаменатель католичества и протестантизма) и в то же время грезила о потерянном рае, не отделяла греховности от чувства вины, в черных красках — без всякой необходимости и, видимо, в силу обстоятельств — изображала человека, при этом непрестанно размышляя о свободе воли, против которой ополчаются звезды,

[145] J. et P. Courcelle, *Iconographie de saint Augustin* (исследование вышло в виде нескольких специальных номеров парижского журнала «Les études augustiniennes»): I, *Les Cycles du XIV^e siècle*, 1965; II, *Les Cycles du XV^e siècle*, 1969; III, *Les Cycles du XVI^e et du XVII^e siècle*, 1972; IV, *Les Cycles du XVIII^e siècle*, I, 1981.

[146] Ср.: P. Christianson, *Reformers and Babylon. English apocalyptic Views from the Reformation to the Eve of the Civil War*. Univ. of Toronto Press, 1978, p. 15.



судьба и дьявол. По проницательному замечанию Марселя Батайона, в начале XVI века «Европа оправдания верой» представляла собой «внушительное интернациональное сообщество»[147]. Разумеется, нет оснований полагать, что из него была исключена просвещенная Италия эпохи Возрождения. Многие итальянские гуманисты тяготели к этому учению, позволявшему забыть о горечи греха[148]. Такое истолкование христианства надежно защищало авторитет св. Августина от любых посягательств. Это позволяет понять трагическую участь, уготованную янсенизму как ответвлению католицизма. И действительно: как можно, превознося епископа Гиппонского, в то же время осуждать крайние течения, основывающиеся на его доктрине? Кардинал Альбицци был, пожалуй, исключением из общего правила: в 1656 году он заявил, что вместо того, чтобы поощрять янсенизм, оговариваясь при этом, что учение св. Августина не было осуждено буллой «Cum occasione», «следовало бы наложить запрет на самого Августина»[149]. А пока ситуация оставалась запутанной, янсенисты чувствовали себя вольготно и, опираясь на авторитет величайшего из учителей церкви, обосновывали свои воззрения и без труда приводили в замешательство римскую курию. Лишь в 1690 году папа Александр VIII официально осудил формулу, которой на протяжении не одного столетия придерживались — явно или неявно — многие богословы: «Если кто-нибудь считает, что то или иное учение несомненно основывается на трудах св. Августина, ему позволяется отстаивать и распространять это учение, не принимая во внимание даже буллы верховного понтифика»[150].

ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ И ОТНОШЕНИЕ К ДЕТСТВУ[151]

Св. Августин сильнейшим образом повлиял на многие поколения европейцев. Справедливо и обратное: культура смотрелась в него, как в зеркало, и в каком-то смысле выталкивала его вперед, на авансцену. Вообще говоря, всякая богословская доктрина является одновременно причиной и следствием. Определяя ментальность эпохи, она не в меньшей степени служит его выражением. Так, из августинианской концепции первородного греха вытекало недоверчивое и враждебное отношение к женщине. И наоборот — многовековое женоненавистничество, подхлестнутое в изучаемую эпоху деятелями церкви, как нельзя более кстати подтверждалось библейским рассказом о грехе прародителей. Свидетельство тому — отрывок из «Молота ведьм», один из бесчисленных текстов, подходящих к данному случаю: «Я нашел, что женщина горше смерти... ибо хотя Еву ко греху и подтолкнул дьявол, всё же Ева соблазнила Адама. А поскольку грех Евы не навлек бы на нас смерть духовную и телесную, не свершись за ним падение Адама, в кое втянула мужа Ева, а не дьявол,

[147] M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, Genève-Paris, 1937, p. 555.
[148] C. Ginzburg, «Folklore, magia, religione» в *Storia d'Italia*, Turin, 1972: I, p. 635–642. Об интересе к духовной литературе в Италии XV в. см.: A. J. Schutte, «Printing, Piety, and the People in Italy: The first thirty years» в *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 71, 1980, p. 5–19.
[149] Цит. по: B. Neveu, «Juge supreme et docteur infaillible: le pontificat romain de la bulle In eminenti (1643) à la bulle Auctorem Dei (1794)» в *Mélanges de l'École française de Rome* (*M. A. T. M.*), 1981, I, p. 239 (здесь же приведены и некоторые другие тексты в сходном духе).
[150] H. Denzinger... *Enchiridion*, n° 1320, p. 366.
[151] Этот раздел моего исследования был уже завершен, когда в свет вышел написанный Фр. Лебреном, М. Венаром и Ж. Кеньяром второй том «Всеобщей истории образования и преподавания во Франции», ставший событием в научном мире (*Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Paris, 1981). Мои наблюдения оказались во многом созвучны суждениям коллег; см. в особенности заключение их труда (p. 601–606).

то и говорю, что она горше смерти. Она горше смерти, так как смерть естественна и уничтожает только тело. Грех же, начатый женщиной, умерщвляет душу через лишение благодати Божьей, а также и тело в воздаяние за грех»[152].

Важно и другое: выяснить, какое место занимал первородный грех в сознании людей прошлого, значит сделать шаг к лучшему пониманию того, как общество воспринимало детей. Ведь всякое учение, как ригористическое, так и более либеральное, стремившееся постичь природу и следствия первородного греха, предписывало также определенный взгляд не только на судьбу младенцев, умерших некрещеными, но и на ребенка как такового. Это еще один случай взаимного влияния религиозных доктрин и общества.

От античности Европе XIV–XVII веков достались в наследство два противоположных взгляда на детство: с одной стороны, нежность и любовь, запечатленные в многочисленных эпитафиях первых четырех столетий нашей эры; с другой — суровость, вызвавшая к жизни обычай, согласно которому участь детей решалась *pater familias*[153]. Слово «puer» по-латыни означает и «ребенок», и «раб». В начале Нового времени прочные позиции занял предвзятый и ограниченный подход к детям: взрослые оставались равнодушными к свежести и невинности, присущим совсем маленькому ребенку, их почти не трогала его хрупкость и беззащитность; при этом детей более старших (мы сказали бы — школьного возраста) они традиционно считали скопищем недостатков, злыми и порочными существами, которых необходимо держать в ежовых рукавицах, дабы они не вступили на стезю греха и не выросли преступниками. Следует помнить и о том, что суровые условия, в которых жило большинство людей, и высокая смертность (как среди детей первого года жизни, так и среди более старших, вплоть до молодых людей) практически неизбежно влекли за собой очерствение сердец: смерть ребенка и подростка была значительно более обыденной вещью, чем в наши дни. В пословицах XV–XVI (да и последующих) веков отразилась целая гамма неприязненных чувств к человеческим детенышам: «Хорошо с детьми, да и без детей неплохо»[154]; «По малом ребенке слез долго не льют»[155]; «Смотришь на ребенка, а человека не видишь»[156]; «Ближнего ребенком назвать — все равно что обругать»[157]; «Дети, куры и голуби только и знают, что в доме гадить»[158]; «Кто детей стегает, умно поступает»[159]; «У мягкого да жалостливого отца дети ленивыми да никудышными вырастут»[160]; «Не делись тайной с женщиной, дураком и ребенком»[161].

Хотя эта выборка весьма невелика, из нее всё же можно сделать некий вывод — у ребенка нет собственной ценности. Он обретет ее лишь тогда, когда будет вымуштрован воспитателями и повзрослеет. Приведенные выше фольклорные формулы не-

[152] Я. Шпренгер, Г. Инститорис, *Молот ведьм*, М., 1990, с. 126. См. также: J. Delumeau, *La Peur*... I, p. 305–340.
[153] В данном вопросе я опирался на исследования, ставшие научной классикой: Ph. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, 2e éd., Paris, 1973 (рус. изд.: Ф. Арьес, *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке*, Екатеринбург, 1999). G. Snyders, *La Pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1965; Idem, *Il n'est pas facile d'aimer*, Paris, 1982, p. 64–75. R. Chartier, M.-M. Compère, D. Julia, *L'Education en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, 1976. В перечисленных исследованиях приведена подробная библиография. См. также главу «Ребенок и обучение» в моей книге *Civilisation de la Renaissance*, p. 403–420.
[154] *Anthologie ou conférences des proverbes* (XVe s.) (цит. по: M. Le Roux de Lincy, *Le Livre des proverbes*, I, p. 217).
[155] G. Meurier, *Trésor des sentences* (XVIe s.) (цит. по: *Ibid*).
[156] *Proverbes communs*... (Lyon, 1539) (цит. по: *Ibid*., p. 218).
[157] *Proverbes gallicans* (XVe s.) (цит. по: *Ibid*., p. 217).
[158] G. Meurier, *Trésor*... (цит. по: *Ibid*., p. 216).
[159] *Anciens proverbes* (XIIIe s.) (цит. по: *Ibid*., p. 216).
[160] *Proverbes communs*... n° 732.
[161] Ch. de Bovelles, *Proverborium vulgarium libri tres*... 1531, I, n° 50.



сомненно перекликаются с замечаниями Монтеня, Лафонтена, Лабрюйера и других авторов, на которые столь часто и, разумеется, вполне оправданно ссылаются ученые, занимающиеся историей детства: «Я сам потерял двух-трех детей, правда, в младенческом возрасте, если и не без некоторого сожаления, то и без ропота» (Монтень) [162]; «Сей возраст жалости не знает» (Лафонтен) [163]; «Дети дерзки, привередливы, вспыльчивы, ленивы, легкомысленны, трусливы, невоздержны, лживы и скрытны... они не выносят боли и любят ее причинять,— они уже люди» (Лабрюйер) [164]. Декарт же не сомневался, что «ум младенца во чреве матери обладает способностью мышления» [165]. Однако наряду с этим доброжелательным суждением у него можно найти и прямо противоположные: «Указанная способность мышления... у малых детей... как бы дремлет» [166]; «Ведь если тело вечно мешает уму в мышлении, особенно это случается в раннем возрасте»; «Первейшая и основная причина наших [то есть свойственных взрослым] заблуждений — предрассудки, усвоенные в детстве» [167]. Таким образом, детство — синоним слабости и ошибок.

Перечень подобных цитат легко продолжить (по ходу нашего исследования они нам еще встретятся); все они отмечены нежеланием вникнуть в мир ребенка и понять его. Тем не менее здесь напрашивается ряд оговорок. Прежде всего, необходимо помнить, что культура, говорящая языком литературы и изобразительного искусства определенной эпохи, есть культура господствующая (это справедливо, пусть частично, даже по отношению к пословицам). Так стоит ли экстраполировать ее на всё население, опираясь, среди прочих фактов, на слова Лютера и Феликса Платтера о том, что матери обращались с ними сурово? Это было бы по меньшей мере рискованно. Исследуя рассказы о чудесах за период от Средневековья до XVIII столетия, мы получаем доступ к коллективным переживаниям, куда более широким, чем сфера чувств элиты. Что же мы видим? Дети занимают в жизни людей важное место; родители взывают к небесам об исцелении своих чад, и им ниспосылается просимое. В XI веке четверть всех чудес, явленных по заступничеству св. Елены в аббатстве Овилле (Шампань), касается детей и подростков, в XVII столетии — 39% [168]. Из числа тех, кто с 1634 по 1646 год получил чудесное исцеление в церкви Святой Анны в Орэ (Бретань), 186 человек из 541 составляли дети (34,5%). Из них 147 были моложе одиннадцати лет, а 103 не достигли даже пятилетнего возраста [169]. Итак, не следует спешить с обобщениями. Зато можно считать практически несомненным, что культурная элита XV–XVIII веков относилась к детям с неприязнью и предубеждением.

Второе соображение: на этом уровне культуры право слова оставалось в основном за мужчинами. Нежность к новорожденному, привязанность к более старшим детям — всё это могла бы

[162] Монтень, т. I–II, с. 59.
[163] *Два Голубя* (пер. И. А. Крылова; см.: *Басни Ивана Андреевича Крылова*, М., 1988, с. 38).
[164] Лабрюйер, *Характеры*, с. 380.
[165] Р. Декарт, *Сочинения*, т. 2, М., 1994, с. 169 («Возражения некоторых ученых мужей против... „Размышлений", с ответами автора»).
[166] *Там же*, с. 161.
[167] *Там же*, с. 451.
[168] P. A. Sigal, «Les Miracles de sainte Hélène à l'abbaye d'Hautvillers, au Moyen Age et à l'époque moderne» в *Actes du 97e congrès des sociétés savantes*, Nantes, 1972: *Philol. et hist.*, p. 499–513. См. также: R. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval Church*, Londres, 1977, p. 109–110.
[169] St. Janssen-Peigné, «Les Miracles de sainte Anne d'Auray» в *La Mort des Pays de cocagne* (sous la dir. de J. Delumeau), p. 175; эту работу см. также в изд.: J. Delumeau, *Un Chemin d'histoire*, p. 199. Однако по данным об исцелениях, которые происходили в XVII в. в трех «святых местах», расположенных между Пикардией и Бургундией, это соотношение было иным — семнадцать детей на 100 исцелившихся (H. Barbin et J.-P. Duteil, «Miracle et pèlerinage au XVIIe siècle» в *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, n° 167, juillet-déc. 1975, p. 246–256).

выразить прежде всего женщина. Однако ей вообще очень редко выпадала возможность поведать широкой публике о своих чувствах. В письменной культуре той эпохи женщины обычно безмолвствовали. Как правило, не они фиксировали важнейшие события семейной жизни на чистых страницах фамильных Библий. Но в тех редких случаях, когда женщина повествовала о своей частной жизни, она говорила о счастье быть матерью или бабушкой. Как бы мадам де Севинье ни пыталась дистанцироваться от собственных чувств, очевидно, что она влюблена в свою маленькую внучку Полину:

Я люблю ее безмерно. Я велела подстричь ей волосы, и теперь они лежат в поэтическом беспорядке: такая прическа словно для нее придумана. Цвет ее лица, ее шейка и всё ее маленькое тельце восхитительны. Она занята тысячью вещей, она болтает, ласкается, стучит кулачком, осеняет себя крестным знамением, просит прощения, делает реверанс, целует руку, пожимает плечами, танцует, слегка заискивает, берет меня за подбородок — и везде, во всем она бесконечно очаровательна. Я целыми часами не свожу с нее глаз и утешаюсь ею. Меня приводит в ужас мысль о том, что когда-то ее не станет... не могу уразуметь, как людям удается не любить своих детей [170].

Если бы женщин-писательниц во французской (и, шире, европейской) литературе Возрождения и классицизма было столько же, сколько писателей-мужчин, это почти наверняка коренным образом изменило бы современные представления об истории детства [171].

И, наконец, третий момент, о котором на многочисленных примерах уже писали Ф. Арьес и Ж. Снидерс. Поэтому мы ограничимся кратким указанием на то, что при Старом порядке в искусстве и литературе бок о бок существовали два противоположных взгляда на ребенка: один — презрительный и беспощадный, другой — восхищенный, ставящий детскую невинность чрезвычайно высоко. С течением времени это второе чувство приобретало всё большее значение. Иконография Девы Марии, изображения Богоматери и сцен Рождества начиная с XIV века способствовали распространению этого нового восприятия детей и детства. Образ младенца Христа претерпел своего рода десакрализацию, и облекшийся плотью Бог превратился в обычного ребенка — особенно на полотнах Леонардо да Винчи и Рафаэля: он дремлет, прижавшись к матери («Мадонна великого герцога»), играет с маленьким Иоанном Крестителем («Мадонна в гроте», «Прекрасная садовница»), забавляется цветком или птицей («Мадонна со щеглом»). Корреджо в «Обручении св. Екатерины» и «Мадонне со св. Иеронимом» с удовольствием воссоздает шутливую нежность взрослых, самозабвенно играющих с Божественным младенцем. Маленького Христа всё чаще изображают нагим: Ян ван Эйк и Фра Анджелико рисуют голенького младенца, а Леонардо, Рафаэль и Микеланджело — малыша постарше, уже умеющего ходить. Таким образом, религиозное

[170] Mme de Sévigné, *Lettres*, 1646–1696, *Les Grands Ecrivains de la France*, III, p. 79 (20 mai 1672).
[171] К. Фуке и И. Книбилер, авторы исследования «История матерей» (C. Fouquet et Y. Knibiehler, *L'Histoire des mères*, Paris, 1980, p. 12–13), уделяют внимание тем же сторонам данного явления, что и я, и также опираются на рассказы о чудесах. Сходные наблюдения см.: R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, p. 126.



искусство не налагало запрета на выражение чувств по отношению к маленьким детям и, шире, на воспевание детства и отрочества. Резные хоры собора Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции, выполненные Лукой делла Роббиа и Донателло, рассказывают о радости и значимости первых лет жизни. Они были созданы в эпоху, которая среди прочего была отмечена умножением числа певческих школ, появлением мальчиков, поющих в церковном хоре, быстрым ростом популярности ноэлей.

Эта новая чувствительность уже тяготеет к выходу за рамки религии. К середине XVI века искусство от триптихов, где на одной из створок, традиционно отводившейся для дарителей, дети изображались вместе со своими родителями, переходит к фамильным портретам, уже не имеющим прямого отношения к определенной церкви или часовне. Кроме того, в геометрической прогрессии увеличивается число книжных миниатюр, а затем гравюр, календарей, гобеленов, посвященных ремеслам, работам сельскохозяйственного годового цикла, разным возрастам человеческой жизни. На них очень часто представлены женщины и дети. Укажем еще на одно примечательное новшество — появление (всё в том же XVI столетии) портретов на детских надгробиях. Дарители, жертвовавшие в ту или иную церковь алтарные створки, требовали от художников, чтобы те запечатлевали их вместе с детьми — как живыми, так и умершими (этих рисовали с маленьким крестиком в руках). Изображения детей, раньше времени похищенных смертью, появлялись и на могильных памятниках — или рядом с матерями, или у ног надгробий, исполненных в виде лежащих фигур. А к началу XVII столетия относится первый из известных на Западе памятников над могилой, в которой похоронен ребенок, умерший во младенчестве: это алебастровая колыбелька, выполненная по заказу короля Якова I для одной из дочерей, которая родилась и скончалась в 1606 году (Вестминстерское аббатство)[172]. Несколькими десятилетиями ранее Ян Кохановский, величайший польский поэт XVI века, посвятил одно из лучших своих произведений — цикл из девятнадцати элегий «Трены» — памяти дочери Урсулы, умершей в возрасте четырех лет.

Итак, эпоха Возрождения сыграла немаловажную роль в реабилитации ребенка; во многом это было обусловлено тем, что мастера Ренессанса были знатоками античного искусства. Следует помнить, что между упомянутой реабилитацией и изображением детской наготы существовала определенная зависимость. Чрезвычайную популярность амурчиков-путти, начавшуюся с Италии, на самом деле следует рассматривать в связи с несомненным предпочтением, которое эпоха Возрождения оказывала римской скульптуре. С другой же стороны, новый тип чувственности, находившийся в фазе становления, искал выхода и в по-

[172] Воспроизведение см. в моей книге: *Civilisation de la Renaissance*, ill. 150, p. 412–413.

добном переосмыслении античных божков любви находил новое выразительное средство. «Эрот Аттический» Донателло, барельефы парижского фонтана Невинноубиенных младенцев, фреска Карраччи «Триумф Вакха и Ариадны» в палаццо Фарнезе — таковы лишь некоторые вехи победного шествия улыбающихся упитанных голышей в западноевропейском изобразительном искусстве. Пройдет еще совсем немного времени, и художникам трудно будет написать рай, не населив его толстощекими сдобными ангелочками; Людовик XIV потребует от своих архитекторов и скульпторов, чтобы в версальских садах «везде были дети» — разумеется, нагишом.

Однако в Европе на заре Нового времени интерес к ребенку далеко не всегда означал восхищение присущей ему свежестью или признание его непохожести на взрослого. Жерсон, Меланхтон, иезуиты, преподаватели школ Пор-Рояля, ораторианцы и другие педагоги уделяли, разумеется, пристальное внимание воспитанию и образованию, но единственной их целью было формирование людей. Они подходили к ребенку со взрослыми мерками; собственно же детский возраст их занимал мало. Перед их глазами было только то, что ожидало детей в будущем, и они видели свою задачу в педантичном (можно даже сказать — медицинском) исправлении слабостей и дурных наклонностей, присущих маленьким людям. В свое время Аристотель писал: «Ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам, а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее»[173]. Поэтому все трактаты о воспитании, сочиненные в исследуемую эпоху, превозносили принцип жесткого отбора учащихся, изоляцию от внешнего мира, отсутствие лишних разговоров, неусыпный надзор, дисциплину, беспощадную борьбу с любыми проявлениями праздности. Фортен де ла Огет, автор весьма популярного в XVII столетии труда под заглавием «Завещание, или бесценные советы доброго отца своим детям» (1648), наставительно писал: «С пренебрежения к крепким пеленам для тела и души начинаются все пороки» — как телесные, так и душевные[174]. В уставе приходской семинарии при церкви Сен-Никола-дю-Шардонне, относящемся, видимо, к концу XVII века, встречается следующее утверждение:

Поскольку разум человеческий, будучи облечен плотью и блуждая в потемках, сам по себе не способен ни к какому делу, занятию или ремеслу, если его тщательнейшим образом не просветить, не научить и не придать ему форму, то необходимо доставлять ему надлежащие средства для того, чтобы сделаться к чему-либо пригодным[175].

Здесь и возникает вновь проблема первородного греха, причем в специфическом августинианском изводе — как система доводов в пользу охарактеризованной выше педагогики и одновременно как препятствие, мешающее признанию того, что детям

[173] Аристотель, *Никомахова этика* в *Сочинениях* в 4-х тт., т. 4, М., 1983, с. 69.
[174] Fortin de la Hoguette, *Testament ou conseils fidèles d'un bon père à ses enfants*, 1648, partie 3, ch. 3, p. 394. В дальнейшем цитаты приводятся по: G. Snyders, *La Pédagogie...*
[175] A. N. (MM. 474). *Règlement du séminaire paroissial de Saint Nicolas-du-Chardonnet*, p. 225.



присуща невинность. Маленький ребенок дурен. Для св. Августина это очевидно: «Никто... не чист от греха... даже младенец, жизни которого на земле один день»; «И если «я зачат в беззаконии, и во грехах питала меня мать моя во чреве», то где, Боже мой, где, Господи, я, раб твой, где или когда был невинным?»[176] Автор «Исповеди» вопрошает: «Итак, чем же грешил я тогда? Тем, что, плача, тянулся к груди? Если я поступлю так сейчас и, разинув рот, потянусь не то что к груди, а к пище, подходящей моему возрасту, то меня по всей справедливости осмеют и выбранят. И тогда, следовательно, я заслуживал брани... с возрастом мы искореняем и отбрасываем такие привычки»[177]. Если ребенка предоставить самому себе, он вырастет чудовищем:

> Кто, в самом деле, не знает, с каким незнанием истины, обнаруживающимся уже в детях, с каким запасом суетных желаний, начинающим открываться уже в ребенке, является человек в эту жизнь, так что если бы оставить его жить, как он бы хотел, то он или всю жизнь, или большую часть ее провел бы в преступлениях и злодеяниях, которые я припомнил и которых не смог припомнить[178].

Ж. Снидерс, комментируя приведенные фрагменты, с полным основанием пишет о том, что для епископа Гиппонского детство — «это убийственное свидетельство проклятия, которому предан род человеческий, ибо в нем явлена жестокая истина: испорченная природа тяготеет ко злу, вернее, с огромной скоростью несется к нему»[179]. Боссюэ, как и следовало ожидать, присоединяется к мнению Августина и в свою очередь утверждает: «Начиная с материнской утробы, когда разум окутан плотью и всецело ей подчинен, душа наша остается рабыней тела и страждет под сим бременем»[180]. На вопрос: «Господи! Почему изливаешь Ты гнев свой на младенца, едва увидевшего свет? В чем он повинен? Какое преступление содеял?» — Боссюэ отвечает: «Он потомок Адама; в этом и состоит его вина. Потому и родился он слабым и невежественным, потому и клубятся в его сердце всякого рода дурные побуждения»[181].

Грех, невежество и слабость — в религиозном мышлении прошлого эти три понятия образуют неразрывное единство. Именно по этой причине слабость вызывает чувство вины и осмысляется как постыдная неудача. Даже св. Франциск Сальский убежден, что «мы приходим в сей мир в едва ли мыслимом убожестве, ибо не только при рождении, но и на протяжении всего детства мы подобны животным, лишенным разума, речи и способности суждения»[182]. Кардинал Берюль еще более категоричен: «Детство,— пишет он,— есть самое низкое и отверженное состояние человеческой природы; хуже него только смерть»[183]. Детство — это «зависимость, убожество, бессилие; зависимость, доходящая до убожества; убожество, простирающееся до бессилия»[184]. Кондран, ставший после Берюля главой конгрегации ораториан-

[176] Августин, *Исповедь*, М., 1992, с. 33, 35 (кн. 1, гл. VII).
[177] *Там же*, с. 34.
[178] Августин, *О граде Божием*, с. 1262.
[179] G. Snyders, *La Pédagogie*... p. 181–182.
[180] Bossuet, *Elévations sur les mystères*, 7e semaine, 3e élévation (*Œuvres*, Rennes, 1863, IX, p. 53).
[181] *Ibid*., 4e élévation (p. 54).
[182] François de Sales, *Sermon pour le jour de la nativité de Notre-Dame*, Paris, 1833: IV, *Sermons*, p. 504.
[183] Bérulle, *Œuvres de piété*, n° XLVII: *Œuvres complètes*, 1644, p. 839.
[184] *Ibid*., n° XLVIII, p. 846.

цев, придерживается сходных воззрений; для него несомненно, что в детстве «дух покоится под могильной плитой слабости, и растленная природа со своими чувствами господствует над рассудком. В таком состоянии даже наша усыновленность Богом и ниспосылаемый Христом Дух-утешитель становятся пленниками нашего бессилия и ничем не могут нам помочь»[185]. Итак, слабость опасна. «Диавол охотится за детьми, а они не борются с ним»,— утверждается в «Беседе господина де Сен-Сирана с господином Ле Метром»[186]. Сочувствовавший янсенизму Клод де Сен-Март значительно расширяет это афористическое высказывание:

Тьма, назначенная нам в удел при рождении, столь велика, что мы не ведаем ни зла, коего должны избегать, ни блага, к коему нам надлежит стремиться; итог же, к которому приводит нас сия тьма, на редкость прискорбен. Если бы нас не стремились просвещать, то с течением времени иаша слепота стала бы еще более преступной; мы обязательно собьемся с надлежащего пути, если не знаем о нем, и упадем в окружающие нас со всех сторон пропасти, если их не видим. Испорченность, свойственная нашему сердцу от природы, заставляет его льнуть ко всяческим порокам, кои способны нас погубить и отвратить от всех добродетелей...[187]

Думается, эти пессимистические мнения говорят сами за себя; они продиктованы не просто подозрительным и мрачным взглядом на детство, но безоговорочным его осуждением.

Однако они в некотором смысле расчистили путь для доброжелательного и внимательного отношения к ребенку, на что справедливо указал Ж. Снидерс. Позволю себе еще раз сослаться на его исследование. Наставник обязан быть прежде всего терпеливым, поскольку его подопечные слабы: по свидетельству Лансло, г-н де Сен-Сиран считал, что «следует терпеть детские прегрешения и слабости, дабы тем самым заслужить у Бога снисхождение к нашим грехам»[188]. Такой же линии рекомендует придерживаться и педагог Пьер Кустель: «сносить их неприлежание к учебе и все прочие их недостатки с наивозможным терпением... Обращаться с ними мягко. Прибегать более к увещаниям, нежели к суровости и угрозам»[189]. Поскольку испорченность человеческой природы в детях проявляется наиболее отчетливо, профессия педагога — одна из самых нелегких, хотя он всё же сталкивается с меньшими трудностями, чем ремесленник, тяготящийся своим ремеслом, или купец, чье благосостояние зависит от бурь и кораблекрушений. Сравнив жребии этих людей, иезуит о. Жуванси (†1719) заканчивает свой труд, адресованный воспитателям, ободрительными и в то же время безнадежными словами, в которых на передний план вновь выходит первородный грех:

Я прекрасно знаю, до чего утомительно и обидно проводить лучшие дни молодости в пыльных классных комнатах, зачастую подрывая здоровье; как тягостно изо дня в день вращать жернова этой мельницы, терпеть глу-

[185] Ch. de Condren, *Discours et lettres*, 1648, p. 312.
[186] См.: N. Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 2 vol., 1736: I, p. 195.
[187] Cl. de Sainte-Marthe, *Lettres sur divers sujets de piété et de morale*, I, 1709, lettre n° 44, p. 390–391.
[188] Cl. Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran* (1738), Genève, 1968, II, p. 334 (а также вся гл. XI).
[189] P. Coustel, *Les Règles de l'éducation des enfants*, 1710, I, ch. 7–9, p. 175–182.



пости и злобные выходки детей; однако всякому понятно, что мы рождены на свет для того, чтобы трудиться, и участь наша такова не столько из-за совершенных нами грехов, сколько из-за падения наших прародителей. Нет для нас ничего полезнее работы; нам следует даже молиться о ниспослании ее. Сей труд мучителен, это правда, но сколь бы мучителен он ни был, задумайтесь об ожидающей вас вечной награде: разве ради нее не стоит переносить любые тяготы?[190]

Сходным образом и Жаклин Паскаль утверждает, что учить девочек — занятие не из легких, поскольку «ей многое пришлось вытерпеть от этих маленьких созданий»[191]. Но нет более высокой и почетной обязанности — ведь речь идет об исправлении природы, испорченной грехом. Как рассказывает всё тот же Лансло, г-н де Сен-Сиран «так высоко ценил самоотверженность тех, кто посвящал себя христианскому воспитанию детей, что говорил: для христианина, приверженного церкви, нет более достойного занятия»[192].

Но дети — это не только поприще, на котором взрослые могут проявить самопожертвование и милосердие. Лансло пишет, что «надобно снисходить» к детским слабостям: ведь Христос уподобился нам для того, чтобы сделать нас подобными себе»[193]. Здесь он вторит де Берюлю, преклонявшемуся перед тайной Христа, ставшего ребенком. Господь добровольно избрал два жестоких унижения: он явился на свет в детском образе и был распят. Он умалился, «облекшись в плоть, будучи завернут в пеленки и положен в яслях». «Жизнь во славе» растворилась «в детстве, в беспомощности, в страдании». Всемогущий уничижился, и отныне самоуничижение становится похвальным. Бог предпочел «отупение», дабы преподать гордому человеческому разуму урок смирения и покорности[194]. «Так станем же перед Богом малыми детьми: у детей нет своей воли... они во всем зависят от решения родителей; так и нам надлежит всецело отречься от собственной воли и разума и во всем зависеть от благого произволения Господа нашего»[195]. Сходным образом размышлял и Бланло, член конгрегации св. Сульпиция, писавший о «беспомощности Бога, обезображенного детским обликом»[196]. В труде иезуита Сен-Жюра «Жизнь господина де Ранти» мы встречаем следующее утверждение: «Младенческий разум — это состояние, в котором человек мертв для всех окружающих»[197].

Богословские концепции Берюля содействовали распространению культа младенца Иисуса; таким образом, вследствие смены культурной парадигмы, в которой, впрочем, нет ничего парадоксального, они внесли свою лепту в возвышение статуса детства, хотя исходно Берюль был убежден, что первые годы жизни человека — это возраст ничтожества.

Кроме того, Берюль не обошел своим вниманием и тот эпизод Нового Завета, в котором Христос позволяет привести к нему детей и советует взрослым сделаться подобными им (Мат. 19:13–

[190] P. de Jouvency, *Christianis litterarum magistris, de ratione discendi et docendi*, 1693, partie III, ch. 3, art. 3.
[191] J. Pascal, *Règlement pour les enfants. Constitutions de Port-Royal* (1665), ch. XVI, «De l'instruction des petites filles» в *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal*, Paris, 1845, p. 102.
[192] Cl. Lancelot, *Mémoires*... II, p. 334.
[193] *Ibid.*
[194] Из произведений Берюля укажу прежде всего на тексты XLVII и XLVIII из Bérulle, *Œuvres de piété* и отрывки из неизданной рукописи, приведенные в: P. Cochois, *Bérulle et l'Ecole française*, Paris, 1963, p. 119–120. См. также: J. Orcibal, «Les Œuvres de piété» du cardinal de Bérulle, essai de classement des inédits...» в *Rev. d'Hist. eccl.*, 1962, p. 813–862.
[195] Еще одна неизданная рукопись, фрагменты которой также цит. по: P. Cochois...
[196] J. Blanlo, *L'Enfance chrétienne*, 1650 (rééd. Lethielleux, s. d., p. 43).
[197] J.-B. Saint-Jure, *La Vie de M. de Renty*, 2e éd., 1652, p. 258.

14; Мар. 10:13–16; Лук. 18:15–17). Эта сцена не без труда вписывается в пессимистическое восприятие детства. Размышляя о том, что такое невинность ребенка и существует ли она, св. Августин писал:

Младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей. Я видел и наблюдал ревновавшего малютку: он еще не говорил, но, бледный, с горечью смотрел на своего молочного брата [198].

Кальвин также взирал на детей без тени умиления: «Сама их природа,— писал он,— есть семя греха; поэтому она неугодна и отвратительна Богу» [199]. При этом он касается упомянутого евангельского эпизода и, опровергая доктрину анабаптистов, делает вывод о том, что младенцев следует крестить [200]. Весьма показателен тот факт, что художники Средневековья чрезвычайно редко изображали сцену, в которой Иисус говорит ученикам: «Пустите детей приходить ко мне и не возбраняйте их» (следует иметь в виду, что младенцы, о которых здесь идет речь, не были крещены) [201]. Зато в XVI веке, благодаря гравюрам, этот сюжет входит в моду, а в более позднее время (особенно в XIX столетии) становится по-настоящему популярным. Кроме того, в XVII веке получает развитие иконография ангела-хранителя, сопутствующего каждому ребенку; растет также число изображений, где маленький Иисус представлен один, без матери, чего ранее не было. Развивается культ младенца Христа. Теперь в коллежах ученикам читают жизнеописания образцовых детей — иначе говоря, святых и мучеников, а утверждающаяся повсеместно церемония первого причастия становится, как и Рождество, детским праздником [202]. Детство, таким образом, ценится всё выше. Таков итог некоего глубинного процесса, затрагивающего даже круг правоверных последователей св. Августина. Сен-Сиран, по свидетельству его биографов-янсенистов, «всегда выказывал в отношении к детям доброту, подчас граничившую едва ли не с благоговением, ибо он почитал их невинность и живущий в них Дух Святой» [203]. А Жаклин Паскаль включила в устав, предназначавшийся для девочек-пансионерок Пор-Рояля, следующую молитву: «Дай нам, Господи, всегда оставаться детьми по простоте и невинности...» [204]. Трудно не удивиться, встретив слово «невинность» под пером автора-янсениста.

Приведенные примеры, почерпнутые как из изобразительного искусства, так и из литературы, слагаются в весьма выразительную группу свидетельств — особенно для нас, знающих, в каком направлении с тех пор эволюционировали чувства европейцев. Мы проследили, как в рамках господствующей культуры (и более того — в рамках концепции, согласно которой даже новорожденные были отягощены грехом) возникали элементы позитивного восприятия детей и детства. Однако было бы неразумно преувеличивать значение фактов, при всей своей вырази-

[198] Августин, *Исповедь*, с. 34.
[199] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 247.
[200] *Ibid.*, IV, ch. 16, 7.
[201] Ph. Ariès, *L'Enfant...* p. 128.
[202] *Ibid.*, p. 127–133.
[203] Cl. Lancelot, *Mémoires...* II, p. 332.
[204] J. Pascal, *Règlement pour les enfants...* p. 102.



тельности всё же остающихся разрозненными. Рассматривая период, за верхнюю границу которого принимается 1760 год, трудно говорить о чем-либо, кроме предыстории детства. Ведь речь, напомним, пока идет только о возникновении нового образа ребенка, где на первый план выходит его непохожесть на взрослых и безгрешность первых лет его жизни. Давление системы воспитания, которая практически везде основывалась на недооценке самобытности и важности детства, по-прежнему оставалось чрезвычайно сильным. Подлинно коллективное осознание того, что ребенок прекрасен и неповторим, приходится, по-видимому, на середину XVIII столетия. Как раз тогда начала разрушаться традиционная (настаиваю именно на таком определении) концепция первородного греха. Медленно, преодолевая инерцию, представление об изначальной виновности детей стало сходить на нет; этот процесс был одной из составных частей более широкого явления.

ВОСКРЕСИТЕЛЬНЫЕ ЧАСОВНИ: «БЕСПОЛЕЗНАЯ НЕЖНОСТЬ»?

Традиционное (то есть в значительной степени августинианское) понимание первородного греха проливает свет на характерный для католических стран феномен «воскресительных» часовен. Современные историки уделили немало внимания этому сюжету [205]; наиболее фундаментально он изучен в трудах Жака Желиса, на чьи выводы я преимущественно и опираюсь.

В такие часовни, посвященные Деве Марии или (что встречалось реже) какому-либо святому, приносили младенцев, умерших до крещения. Маленького покойника, зачастую ничем не прикрытого, возлагали либо на алтарь, либо на ступеньки алтаря, либо на лестницу, ведущую на хоры часовни, либо на камень, расположенный под «чудотворным образом» или рядом с ним. Участники церемонии зажигали свечи, молились, заказывали мессу. В какой-то момент присутствующие — родители, их друзья, повивальная бабка, приходской священник или монах — видели (или полагали, что видят), как ребенок подает признаки жизни: его тельце «теплеет» в области сердца, на лице появляется «значительный и заметный» румянец, приоткрываются глаза, из носа или ушей выступают капельки крови, происходит мочеиспускание, подрагивает рука или нога, язык высовывается изо рта, и пр. Даже одного такого признака было достаточно: участники действа восклицали, что произошло чудо, и спешным порядком совершали обряд крещения. В огромном большинстве случаев мимолетная искорка жизни тут же гасла вновь. Но отныне ребенок был спасен, и можно было вознести благодарственную молитву «Te Deum» или даже ударить в колокола, дабы вся округа узнала о счастливом событии. В знак благодарности небесам

[205] По этому предмету Жаком Желисом опубликованы следующие статьи: «Les Miracles du Bon Père Gaschon» в *Actes de la journée d'étude de la Société d'Ethnologie française*, 1979; «De la mort à la vie. Les sanctuaires à répit» в *Ethnologie française*, XI, 3, 1981, p. 211–224; «Miracle et médecine aux siècles classiques: le corps médical et le retour temporaire à la vie des enfants morts à la naissance» в *Historical Reflexions*, Univ. of Waterloo, Ontario, 1982; а также книга: J. Gélis, *L'Arbre et le fruit*, Paris, 1984. Из обширной литературы, которая имеется по данной проблеме, назову лишь самые важные работы: J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, 2 vol., Paris, 1882: I, p. 160–169. P. Saintyves, «Les Résurrections d'enfants morts-nés et les sanctuaires à répit» в *Revue d'ethnographie et de sociologie*, II, 1–2, 1911, p. 65–74. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, 1943, I, 1, p. 123–124 (библиография). H. Platelle, *Les Chrétiens face au miracle, Lille au XVII^e siècle*, Paris, 1968. J. Ch. Didier, «Un Sanctuaire à répit du diocèse de Langres. L'église de Fayl-Billot, Haute-Marne, d'après les actes notariés du XVII^e siècle» в *Mélanges de sciences religieuses*, 1968, p. 3–21. R. Sauzet, «Miracles et Contre-Réforme en Bas-Languedoc sous Louis XIV» в *Revue d'histoire de la spiritualité*, n° 48, 1972, p. 179–192. P. Paravy, «Angoisse collective et miracles au seuil de la mort: résurrections et baptêmes d'enfants morts-nés en Dauphiné au XV^e siècle»

родители ребенка приносили обеты, в память о чем устанавливали в храме памятную доску, жертвовали часовне денежные суммы или раздавали милостыню на литургии. Все эти действия выражали облегчение: с отца и матери было снято чувство вины. Им удалось окрестить ребенка. Душа его отправилась прямиком в рай. Сколь завидна участь крохотных созданий, омытых от первородного греха и лишенных возможности потерять обретенную невинность в течение жизни! Твердыня небесной обители куда предпочтительнее для них, чем непредсказуемость земного бытия, полного опасностей и тягот. Это и имел в виду Пьер Николь, утверждавший, что «крещеные дети, умершие до достижения сознательного возраста, составляют три четверти всех пребывающих в раю»[206].

На протяжении многих столетий люди, пренебрегая увещаниями богословов, мало заботились о судьбе младенцев, умерших без крещения: такой вывод напрашивается, если учесть, в скольких случаях крестины были отделены от рождения значительным промежутком времени[207]. Одним из проявлений такого «небрежения» можно считать распространенную практику, при которой таинство крещения совершалось (зачастую — путем погружения в воду) сразу над несколькими детьми. Однако начиная с XIV века эта практика была вытеснена индивидуальным крещением через окропление водой. Тогда клирики, а вскоре затем и миряне, имеющие детей, осознали, сколь опасно оставлять младенца без крещения. Как раз в это время и появляются первые воскресительные часовни.

По замечанию Жака Желиса, «частота посещения воскресительных часовен на протяжении долгого времени оставалась высокой; первый случай такого рода во Франции был зафиксирован в Авиньоне в 1387 году, и еще в начале XX века этот обычай существовал в отдельных местностях»[208]. До сих пор во Франции насчитывается около 220 часовен, сосредоточенных преимущественно на севере и востоке страны. Еще около тридцати таких часовен находим в других странах: в Бельгии, Швейцарии, Германии, Австрии и в Итальянских Альпах. По утверждению папы Бенедикта XIV, в середине XVIII века решительно осудившего обычай крестить мертворожденных младенцев, «сими часовнями изобилует преимущественно Германия»; особо он выделяет «знаменитейшую из них — Уршпергскую в Швабии, в Аугсбургской епархии, состоящую в ведении регулярных каноников-премонстрантов»[209]. По сохранившимся (увы, неизбежно фрагментарным) архивным документам можно понять, что, например, во Вьенне (департамент Изер) на могиле некоей благочестивой мирянки, похороненной в монастыре Святого Маврикия, в 1450–1480 годах произошло восемнадцать воскрешений[210]; в Фаверне (департамент Ду) в 1569–1593 годах — 489, то есть

в *La Mort au Moyen Age* (colloque de la Société des Historiens Médiévistes, 1975), Strasbourg, 1977, p. 87–102. M. Bernos, «Réflexions sur un miracle à l'Annonciade d'Aix-en-Provence. Contribution à l'étude des sanctuaires à répit» в *Annales du Midi*, janvier-mars, 1980, p. 87–93.

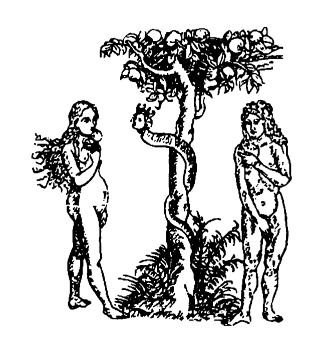
[206] P. Nicole, *Essais de morale*, 14 vol., 1725: XII, p. 144.

[207] *Histoire générale de l'enseignement*... t. II, p. 602–603.

[208] J. Gélis, «Miracle et médecine...», p. 86.

[209] Benedictus XIV, *Operum editto novissima*, Prato, 1844, t. XI, livre VII (*De Synodo dioecesana*), ch. VI, p. 204–205.

[210] P. Paravy, «Angoisse...», p. 92.



примерно по двадцать случаев в год[211]; в Авио (департамент Мёз) — 135 за полвека без малого (в 1624–1673 годах)[212]. Однако крестины воскресших младенцев в Авио случались из года в год лишь в 1657–1673 годах, так что в течение этого времени происходило семь-восемь чудес ежегодно. Разумеется, в Фаверне и Авио в воскресительные часовни на самом деле обращалось куда больше родителей, но мы ничего не знаем о тех случаях, когда все попытки вернуть усопших к жизни оставались тщетными.

Как правило, немедленно после церемонии маленьких покойников увозили домой. Однако следует задуматься о том, какое расстояние отделяло место жительства родителей от часовни: обычно для того, чтобы добраться до нее, требовалось «от двух до четырех дней пути верхом или в повозке»[213]. При этом в отдельных случаях новорожденные «воскресали» для крещения через неделю, а то и через две после появления на свет. Следовательно, сначала их хоронили, потом извлекали из могилы — к примеру, когда домой возвращался отец, отсутствовавший во время родов. Признаки разложения уже должны были стать очевидны. Кроме того, если чудо почему-либо задерживалось, маленькому мертвецу приходилось дожидаться его в часовне. Протестант Габриэль д'Эмилиан, проезжавший через Дижон в конце XVII века, рассказывал:

Около десяти часов утра мы отправились в церковь, где находится чудотворное изваяние Девы Марии, в просторечии называемое Малой Богородицей из церкви Святого Бенигна, и увидали двух родившихся мертвыми младенцев, которые в течение двух дней лежали там, иссиня-бледные и почти целиком покрытые пятнами тления. Родителями их, принадлежащими к дижонской знати, за эти два дня было заказаио двести месс, каждая ценой в экю: так велико было их желание, чтобы Бог, по предстательству сего чтимого изваяния и по молитвам клириков, ниспослал их несчастным чадам толику жизни, потребную для свершения над ними святого крещения[214].

Габриэль д'Эмилиан скептически замечает, что монахи из алчности нарочно оттягивали чудо, но наконец трупный запах стал уже совершенно невыносим. Тогда священник, служивший мессу, изловчился, каким-то образом качнул алтарь, на котором лежали два тельца, и они... шевельнулись. Их тут же поспешили окрестить.

Ирония, сквозящая в этом рассказе, принадлежащем перу протестанта, и отразившаяся в начале XX столетия в трудах ученого-позитивиста Пьера Сентива, для нас неприемлема. Гораздо полезнее попытаться (как то делают Мишель Бернос[215] и Жак Желис) с максимальной полнотой выявить все этнографические и религиозные аспекты тех обычаев, которые ныне повергают нас в изумление, да и ранее — о чем мы еще скажем ниже — отвергались официальной церковью. Современная наука пока не нашла удовлетворительного объяснения тому факту, что воскресительные часовни в большом количестве встречаются на востоке и севере

[211] Архив департамента Верхняя Сона. Ср.: P. Saintyves, «Les Résurrections...», p. 70.
[212] Место паломничества, изученное Жаком Желисом.
[213] A. Van Gennep, *Manuel...* I, 1, p. 124.
[214] G. d'Emiliane, *Histoire des tromperies*, Rotterdam, 1963, I, p. 17ff (цит. по: P. Saintyves, «Les Résurrections...», p. 72).
[215] M. Bernos, «Réflexions...», p. 5, 17.

Франции, а также в Бурбоннэ, Бургундии и Оверни, в то время как в окрестностях Парижа, в Нормандии и Бретани они весьма малочисленны, а в Лангедоке практически отсутствуют[216]. Мы можем лишь констатировать некоторое совпадение между ареалом их распространения и сетью монастырей, вытянутой по оси Лотарингия—Прованс. Нечто подобное наблюдается и по немецкую сторону Альп. Монахи с давних пор уделяли особенное внимание одежде, в которую они облекали своих усопших братьев, молитвам об упокоении их душ и кладбищам, чья освященная земля казалась им преддверием царствия небесного. Клюнийский орден питал явную слабость ко всему, что было связано с погребением умерших[217].

Таким образом, мы можем не без основания предположить существование некоторой связи между духовным воздействием монастырей и наличием поблизости от них воскресительных часовен, отверзавших двери блаженной вечности младенцам, которые иначе были бы лишены права на нее. Кроме того, бенедиктинцы не могли не одобрять такого рода чудес, поскольку они напоминали воскрешение ребенка, совершенное некогда св. Бенедиктом. В географическом положении воскресительных часовен, вероятно, играли свою роль и другие элементы христианской культуры. Так, детей, родившихся мертвыми, приносили в церковь Богородицы Льесской, неподалеку от Лана[218]. Между тем одно из знаменитых чудес, явленных особо чтимым местным образом Девы Марии,— воскрешение сына женщины, которую должны были казнить по ложному обвинению в детоубийстве. В XIV веке из рассказа об этом возник миракль «О воскресшем ребенке», разыгрывавшийся в Париже гильдией ювелиров[219]. Некоторые чудотворные места, куда приносили умерших младенцев, имели более широкие функции и помогали в других затруднительных обстоятельствах: способствовали благополучным родам, освобождали из плена, из тюрьмы, избавляли от эпилепсии и т. д.

Хотя молитва, то есть просьба о вмешательстве высших сил, всегда почиталась за действенное средство и повседневным благочестием, и христианским богословием (к чему мы вернемся несколько дальше), в сознании изучаемой эпохи присутствовали и другие мотивы, восходящие к глубокой древности и наслаивавшиеся на очевидную необходимость крещения. Сельские воскресительные часовни, как правило, располагались в уединенных и при этом знаковых уголках, окруженных особой атмосферой сакральности: неподалеку от окраины деревни или маленького городка, там, где особую выразительность приобретала высота местности — у подножия кручи или в глубине лощины. В большинстве случаев часовня строилась либо над колодцем, ручьем, речушкой или небольшим озером, либо в непосредственной близости от них. Вода, пробиваясь из земли в лесу или среди скал,

[216] P. Saintyves, «Les Résurrections...», p. 66–70.
[217] Эти замечания были изложены о. В. Уиттерсом на моем семинаре в 1980 г. в продолжение доклада Ж. Желиса.
[218] О церкви Богородицы Льесской см.: Aubert, *Histoire admirable de Nostre Dame de Liesse*, Troyes, 1602; *Les frères Duployé*, *Notre-Dame de Liesse: légende et histoire*, 2 vol., Reims, 1862.
[219] G. A. Runnals, *Le Miracle de l'enfant ressuscité*, Genève-Paris, 1972, p. XLIV–XLIX.



устанавливала своего рода контакт между хтоническими силами и миром людей, служила орудием спасения в процессе «воскрешения». Возможно, что в глубинах генетической памяти она оживляла воспоминания об античных обрядах очищения новорожденных. По замечанию Жака Желиса, вплоть до XIX столетия в некоторых часовнях тело ребенка клали подле источника; подчас его даже ритуально погружали в воду, набранную в какую-либо емкость: такая практика имела место в Венаске (диоцез Карпантра), в Бенуат-Во, в Мейрон-Сент-Урс и Фролуа (диоцез Отена)[220]. Более того, в ритуале были задействованы плоские камни с углублением наверху или полуразрушенные мегалиты. Наконец, под воскресительными часовнями или в источниках, откуда бралась вода для крещения, археологи неоднократно обнаруживали возведенные по обету галло-римские памятные знаки или статуи женских божеств (такая находка, к примеру, была сделана в Рош-д'Ис в Отенском диоцезе). Все эти факты единогласно отсылают к дохристианским культам плодородия.

Историку необходимо размышлять и о том, как родители переживали смерть некрещеного ребенка. Быть может, покойники-младенцы, потерпевшие неудачу как в рождении, так и в смерти (следовательно, вдвойне пострадавшие при переходе из одного мира в другой), обречены стать призраками, подобно утонувшим в море? Не будут ли они вредить родителям, которые не сумели открыть им двери вечного блаженства? Со слов Бурхарда Вормсского, в начале XI столетия осудившего такой обычай, известно, что в тела детей, умерших без крещения, вбивали кол, дабы они не превратились во враждебных человеку духов[221]. Таким образом, здесь представления об участи таких младенцев смыкаются с весьма распространенными в исследуемую эпоху поверьями о привидениях[222]. В английском графстве Дорсетшир крестьяне еще в XIX веке старались как можно скорее крестить детей, поскольку опасались, что они могут умереть безымянными, и тогда их души, не находя покоя, будут скитаться по лесам и пустынным уголкам[223].

Погребение умерших младенцев за пределами христианских кладбищ в свою очередь усиливало и без того значительный психологический дискомфорт, который испытывали родители. Дело в том, что церковь отказывалась хоронить «недоносков», не получивших разрешения от первородного греха, в «святом и чтимом месте». «Одни только верные могут быть преданы земле вместе с верными»[224]. Впрочем, предписания, действовавшие в конкретных диоцезах в более позднее время, рекомендовали хоронить некрещеных детей в «достойном и почтенном месте»: ведь и в них, пусть на краткий миг, жила бессмертная душа, а родители их оставались христианами. В итоге погребение их останков происходило без всякого участия духовных лиц и на специ-

[220] О погружении больных детей в воды реки Шаларонн см.: J.-Cl. Schmitt, *Le Saint lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, p. 192–193.
[221] Burchard de Worms, *Decretum*, livre XIX, ch. 5 (*Patr. Lat.*, CXI, col. 974–975).
[222] J. Delumeau, *La Peur*... p. 75–87.
[223] K. Thomas, *Religion*... p. 56.
[224] См. об этом тексты синодальных статутов различных французских городов, приведенные в книге: J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, 1741, II, p. 58–65.

ально отведенных участках неосвященной земли, где обретали последний приют и другие лица, запятнавшие себя бесчестьем: неверные, еретики, отступники, схизматики, отлученные от церкви, наложившие на себя руки от отчаяния или в гневе, убитые на дуэли, комедианты, бродячие актеры, фокусники, лица, согрешившие прилюдно, и прочие отъявленные отщепенцы[225]. По предписаниям канонического права, действовавшим в исследуемую эпоху, погребение некрещеного ребенка на христианском кладбище автоматически налагало запрет на дальнейшее его использование. Необходимо было извлечь из земли эти бренные останки и заново освятить «оскверненное» кладбище[226]. Притча, героем которой является св. Франциск Сальский, может служить выразительной иллюстрацией к тезису о том, какое значение придавалось погребению в освященной земле (заимствую этот рассказ из работы Пьера Сентива):

В Тононе, неподалеку от Сен-Бера, жила одна женщина, закосневшая в кальвинистской ереси. Однажды у нее родился ребенок, прижитый в законном браке. Крестины младенца всё откладывались, и случилось так, что он умер, не будучи окрещен. Мать, чрезвычайно сим удрученная, громко стенала и проливала слезы. Увидев, что поделать здесь ничего нельзя, она решилась пойти к господину Пьеру Бувера, священнику, дабы он сказал ей, где следует хоронить ребенка. По дороге она повстречала мужа апостольского [имеется в виду св. Франциск Сальский], который в свое время приложил много трудов к тому, чтобы обратить ее на путь истинный. Бросившись к его ногам, она зарыдала и воскликнула: «Отец мой, я вернусь в лоно католической церкви, если вы силой вашей молитвы сделаете так, чтобы мой ребенок воскрес и мог быть окрещен». Тогда блаженный Франциск преклонил колени и обратился к Богу с молитвой о том, чтобы вера этой женщины была оправдана; и жизнь тотчас возвратилась к младенцу. Родители его вознесли хвалы Господу; ребенок был окрещен, после чего прожил еще два дня[227].

Перед нами молитва о воскрешении, необходимость которого продиктована прежде всего желанием предать останки ребенка освященной земле. Для младенцев, умерших при рождении, она была закрыта; сведения о них не вносились в церковные метрические книги (во Франции такая практика существовала до 1736 года). Не значило ли это, что такие дети были исключены из священного, спасительного пространства церкви и предоставлены собственной темной участи? Само слово «лимб» (limbus), введенное в обиход св. Альбертом Великим и св. Фомой Аквинским в XIII веке, переводится как «граница», «кайма». Граница чего? Очевидно, что здесь имелось в виду смутное преддверие ада. Поэтому неудивительно, что еще в конце XVIII столетия в Кинцхайме (Эльзас) родители погребали младенцев, умерших без крещения, под водосточным желобом церкви. Стекая с крыши священного здания, дождевая вода могла хоть в какой-то степени их окрестить[228]. В православных странах (к примеру, в Румынии) некрещеных детей также принято было хоронить за пре-

[225] *Rituel du diocèse de Blois*, 1730, p. 14.

[226] J. Corblet, *Histoire... du baptême*, I, p. 167.

[227] Ch. A. de Sales, *Histoire du bienheureux François de Sales*, Paris, 1870, I, p. 202 (цит. по: P. Saintyves, «Les Résurrections...», p. 68).

[228] Эту историю Ж. Желис приводит в статье «Чудо и медицина» (J. Gélis, «Miracle et médecine...», p. 99) со ссылкой на следующий источник: A. Lamb, *Über den Aberglauben in Elsass*, Strasbourg, 1880.



делами кладбищ; здесь также порой совершали обряд крещения над покойниками, если в них были замечены признаки жизни[229].

Поскольку младенцы, умершие при рождении или до крещения, признавались существами маргинальными до тех пор, пока таинство не вводило их в христианское пространство, родители охотно обращались с просьбой о совершении этого таинства к отшельникам, которые по отношению к разного рода социальным группам и образованиям также были маргиналами. Не исключено, что сами отшельники, селясь поблизости от воскресительных часовен, получали некие материальные выгоды. Более важно, однако, другое: живя рядом с небольшими, затерянными в глуши храмами, в тесном контакте с дикой и загадочной природой, они становились могущественными посредниками между обыденным миром живых и неясной, тревожной вселенной, из которой следовало извлечь некрещеных младенцев. Регламент Туланского диоцеза 1658 года содержит предписание, не позволяющее «священникам крестить мертворожденных детей под страхом временного запрета на служение, равно как и отшельникам — под страхом изгнания из обителей и наложения церковных взысканий»[230].

Кейт Томас, обработав значительный материал, касающийся Англии на закате Средневековья, показал, что некоторые слои верующих воспринимали крещение как своего рода магический ритуал, обеспечивавший прежде всего безопасность во время земной жизни[231]. Опрос, проведенный священниками в одном из штатов юга Бразилии в 1975–1976 годах, дал сходные результаты[232]. Однако еще более существенно другое обстоятельство: католическая церковь учила, что крещеные дети, не достигшие сознательного возраста, после смерти обязательно попадают в рай. Поэтому разным ответвлениям протестантизма было непросто приобщить окормляемую ими паству и к иной, менее формальной, практике крещения, и к более гибкому богословию, не лишавшему некрещеных младенцев райского блаженства — при условии, что их родители были истинными христианами. В Англии некоторые из первых диссидентов, поначалу отрицавших крещение младенцев, став родителями, вернулись в лоно господствующей церкви. Они страшились, что их дети умрут, не будучи приобщенными к христианству[233]. По наблюдениям аббата де Верто, в конце XVII века в Швеции «очень многие женщины даже после Реформации опасались, что их дети будут крещены не так, как следует, поскольку в обряде не использовалась соль и традиционные заклинания против злых духов»[234]. В главе 46 книги Шарля Дреленкура «Милосердные посещения, или Христианское утешение для всех скорбящих» рассказывается о том, как некий реформатский пастор удивился, застав свою прихожанку в слезах: она оплакивала сына, умершего без крещения. Пастор увещевал ее:

[229] P. H. Stahl, «L'Organisation magique du territoire villageois roumain» в *L'Homme*, juillet-septembre 1973, p. 160.
[230] Цит. по: J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, II, p. 64. Отрывки из латинского издания см.: A. Artonne, *Répertoire des statuts synodaux de l'ancienne France*, Paris, 1963, p. 436.
[231] K. Thomas, *Religion*... p. 36–38. Здесь упоминается также о крещении кошек, собак, овец и лошадей.
[232] Результаты этого опроса обсуждались на семинаре, который я в 1976 г. вел в университете Сан-Паулу (мне неизвестно, опубликованы ли они). 70% опрошенных ответили, что посредством крещения надеются защитить ребенка от болезней и несчастных случаев.
[233] K. Thomas, *Religion*... p. 56.
[234] R. A. de Vertot, *Histoire des révolutions de Suède*, 1695, 2 vol., I, p. 108.

Утешьтесь... Похитив у вас младенца... смерть перенесла его в материнские объятья Господа нашего, и он питается молоком нетленного утешения.

На это женщина отвечала:

Если бы мой ребенок был окрещен, мне и в голову не пришло бы сомневаться в том, что душа его спасена... но он умер, не успев принять крещения. В этом-то и состоит истинная причина моей скорби[235].

В 1674 году синод Нижнего Лангедока был вынужден запретить пасторам прерывать проповедь, если их приглашали спешно окрестить заболевшего младенца[236]. Известно, что в Беарне примерно в эти же годы родители, принадлежавшие к реформатской церкви, предпочитали (для вящей надежности), чтобы их детей крестил католический священник, а не пастор[237].

Таким образом, невзирая на все этнографические особенности ритуала крещения, реалии жизни верующих возвращают нас к богословию. Речь идет о культурной ассимиляции: перед нами доктрина, которая опирается на древние обряды, при этом сильно трансформируя их смысл и предназначение. Крещение, конечно же, давало родителям уверенность в том, что их ребенку будет сопутствовать покровительство небес, и гарантировало, что после смерти младенец найдет последнее пристанище в освященной земле, которая не позволит ему превратиться в выходца с того света. Но суть крещения — в том, что оно при помощи определенных обрядов открывает двери рая, избавляя душу усопшего ребенка от безотрадного пребывания в лимбе, а родителей — от тревоги за загробную участь своего чада.

На протяжении всей истории христианства богословы-оптимисты отказывались верить в то, что умершие без крещения младенцы должны быть осуждены, и не разделяли убежденности св. Августина (в поздние годы его деятельности) и св. Фульгенция в том, что этих детей «ждет наказание вечным огнем, ибо хотя сами они и не повинны ни в каком прегрешении, клеймо первородного греха тяготеет на них»[238]. Фома Аквинский и его последователи считали, что ребенок, не освобожденный от первородного греха, не заслуживает наказания огнем. В одной из проповедей Жерсона и в комментариях к «Сумме теологии», написанных кардиналом Каетаном, говорится даже, что Господь, вняв молитвам несчастных родителей, чьи дети умерли до крещения, открыл этим младенцам двери вечного блаженства[239]. Но в общем, как мы уже отмечали, позиция церкви в этом отношении оставалась довольно жесткой, даже если не учитывать концепций августинианцев (от Исидора Севильского[240] до францисканца Конриуса[241] (†1629) и кардинала Нориса[242] (†1704), включая св. Ансельма[243] и Григория из Римини[244]), не сомневавшихся в том, что удел некрещеных детей — адское пламя. Флорентийский собор 1439 года, воспроизводя, по сути, решения Лионского собора 1274 года, провозглашал: «Души тех, кто скончался,

[235] Ch. Drelincourt, *Les Visites charitables ou les consolations chrétiennes pour toutes sortes de personnes affligées*, Genève, 1669, partie 4, p. 260ff (цит. по: M. Bernos, «Réflexions...», p. 8).
[236] R. Sauzet, «La Religion populaire bas-languedocienne au XVII[e] siècle. Entre la Réforme et la Contre-Réforme» в *La Religion populaire* (coll. 1977), 1979, p. 107, n. 21.
[237] Сведения, приведенные в сообщении, которое в 1972 г. сделала на моем семинаре в университете Paris-I м-ль Лалар.
[238] Fulgence, *De Veritate praedestinationis*, I, ch. 12, 27: *Patr. Lat.*, LXV, col. 616–617.
[239] Вслед за M. Берносом и П. Паравии сошлюсь на труды Жерсона и Каетана: J. Gerson, *Opera*, Anvers, III: *Sermo in Nativitate Mariae*, p. 1350; Th. Cajétan, *Commentaires sur la Somme...* partie 3, quest. 68, art. 1–2. См. также: Pallavicino, *Histoire du concile de Trente*, livre IX, ch. VIII, éd. Migne, p. 348.
[240] *Patr. Lat.*, LXXXIII, col. 588.
[241] Во французских изданиях трактата К. Янсения «Augustinus» в виде приложения печатался другой трактат, принадлежащий перу францисканца Флорана Конри (Конриуса), где автор весьма сурово указывал, что лимба не существует, а души детей, умерших без крещения, отправляются прямиком в ад.
[242] H. Noris, *Vindiciae Augustinianae*, 1729, ch. III, § 5.
[243] Saint Anselme, *Liber de conceptu virginali*, ch. XXVII (*Patr. Lat.*, CLVIII, col. 460–461).
[244] Grégoire de Rimini, *Lectura in II Sentent.*, dist. XXXIII, q. 3.



не получив отпущения смертных грехов или даже одного только первородного греха, ввергаются в преисподнюю, хотя наказания, ожидающие их там, неодинаковы»[245].

Отцы Тридентского собора, хотя и смотрели на вещи менее категорично, все-таки сурово осуждали тех, кто «отрицал необходимость крещения недавно вышедших из материнской утробы младенцев» на том основании, что родители их являются христианами[246]. Эти и подобные им наставления учительствующей церкви еще со времен Карфагенского собора 418 года основывались на стихе из Евангелия от Иоанна (3:5): «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие». Не исключено, что под влиянием трагического толкования этого отрывка, прозвучавшего на Флорентийском соборе, ожил коллективный страх перед тем, что ребенок, которого еще не успели окрестить, может умереть[247].

Томисты же считали, что детские души, попавшие в лимб, хотя и не могут созерцать Бога (так называемое истязание «неполнотой», *damnum*), но не страдают от этого, ибо не ведают, чего они лишены. Данте в описании «адского Лимба»[248] — места, где нет мук, но нет, увы, и радости — весьма близок к Фоме Аквинскому:

> Сквозь тьму не плач до слуха доносился,
> А только вздох взлетал со всех сторон
> И в вековечном воздухе струился.
> Он был безбольной скорбью порожден,
> Которою казалися объяты
> Толпы младенцев, и мужей, и жен[249].

Однако учение о лимбе было официально освящено авторитетом верховного понтифика только в конце XVIII века, при папе Пие VI[250]. С другой стороны, семантическая связь между словами *damnum* и *damnatio*[250a] бросалась в глаза и не могла не внушать тревоги. Согласно традиционному церковному учению, *damnum* — горчайшая мука. Так, в трактате «Теория премудрости» (издание 1604 года) глава, посвященная «преисподней», гласит: «Задумайтесь о том, что пытка неполнотой несравненно тяжелее [чем истязания органов чувств]; состоит же она в том, что осужденные на нее навек лишены возможности созерцать Бога и находиться рядом с праведниками»[251]. Сходным образом и «Мистерия о Входе Господнем в Иерусалим», представленная в 1529 году в Амбрене, стремилась донести до зрителей мысль о том, что младенцы, умершие некрещеными, «не томятся в глубоких кругах ада вместе с прочими грешниками. Однако они лишены Господа и Его Божественной силы». И если в том, что их гнетет «сие осуждение и сия неполнота», повинны их родители, то в день Страшного суда дети будут свидетельствовать против них, взывая к Богу о справедливости[252]. От использования тер-

[245] H. Denzinger... *Enchiridion...* n° 464.
[246] *Conciliorum... decreta* (éd. J. Albergio), V^e^ session, c. 4, p. 666.
[247] Это мнение высказано П. Паравн (P. Paravy, «Angoisse collective...», p. 89).
[248] Данте Алигьери, *Божественная комедия*, с. 257. «Чистилище», песнь 22.
[249] *Там же*, с. 29. «Ад», песнь 4. Ст. 25–30.
[250] *DTC*, article «Limbes», IX, col. 760–772. См. также статьи: «Bapteme», II, col. 364–378; «Dam», IV, col. 6–27; «Sein d'Abraham», I, col. 111–116.
[250a] Осуждение, проклятие (лат.).
[251] *Doctrinal de sapience, revu et corrigé*, Troyes, 1604, p. 105.
[252] Цит. по: P. Paravy, «Angoisse collective...», p. 89–90. Ср.: *Les Rameaux. Mystère du XVI^e^ siècle en dialecte embrunais*, Gap, 1928, p. 84–86. J. Chocheyras, *Le Théâtre religieux en Dauphiné du Moyen Age au XVII^e^ siècle*, Genève, Droz, p. 75–77.

минов «осуждение» и «неполнота, лишенность» в качестве синонимов веет мрачной двусмысленностью.

Насколько можно судить по требникам, пастырская риторика в исследуемую эпоху неизменно строилась так, чтобы подчеркнуть: на некрещеном ребенке тяготеет грех. Еще в 1940-х годах в Ардеши и Бретани (и, надо думать, не только там) набожные родильницы целовали своих младенцев только после того, как те получали крещение [253]. Это выразительное поведение, определявшееся суровостью теологических концепций, схоже с предписанием, которое содержится в «Туланском требнике» 1760 года: «Приходские священники обязаны строжайше запрещать своим прихожанам играть на скрипках или иных музыкальных инструментах в составе процессий, направляющихся в церковь для крестин. Пусть задумаются о том, что сии младенцы суть преступники и чада гнева, для коих мы испрашиваем Божественного милосердия, что они порабощены диаволом, и едва ли можно найти что-либо менее соответствующее их плачевному положению, чем сии нелепые проявления радости» [254]. В Квебеке после совершения таинства крещения (над мальчиком) было принято с легкой иронией говорить: «Теперь он может богохульствовать» (так как стал христианином).

Итак, католическая церковь строго осуждала родителей за малейшее промедление с крестинами новорожденных. «Римский требник» поясняет:

> Важность этого таинства велика, ибо никто не вправе вступить в жизнь вечную, не возродившись предварительно в крещальной купели... Поскольку таинство крещения столь важно для спасения души, священники должны со всевозможным тщанием убеждать родителей не затягивать с его совершением, как то зачастую делается под различными предлогами наподобие подыскивания крестного отца или крестной матери или же иными. Надлежит взывать к ним, говоря, что все наши земные соображения меркнут перед ужасом *вечной погибели* [255], грозящей каждому некрещеному младенцу; что нельзя откладывать крестины более, чем на сутки с момента рождения ребенка; что прежде недельное промедление каралось отлучением от причастия, и хотя сейчас за это не наказывают столь строго, но подобный поступок всё равно весьма близок к смертному греху [256].

В этих мрачных увещаниях отразился традиционный взгляд, который служители церкви стремились донести до верующих. Нетрудно заметить, что здесь ни слова не говорится о лимбе. Следовательно, у родителей были основания страшиться «вечной погибели», которая ожидает ребенка, умершего некрещеным: ведь он, по выражению апостола Павла, остался одним из «чад гнева» (Еф. 2:3). Эти слова на протяжении столетий повторялись бессчетное число раз, однако в Послании к ефесянам они употреблены в совершенно ином контексте: «Мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие [греш-

[253] Беседуя со священниками в деп. Илль-и-Вилен и Котдю-Нор, я слышал от них многочисленные истории, подтверждающие этот факт. Брат одного из них, моложе рассказчика шестнадцатью годами, был окрещен в семидневном возрасте; мать поцеловала младенца только после совершения таинства (дело происходило в 1945 г.). Аналогичный случай имел место в деп. Ардеш.

[254] *Rituel de Tour*, 1760, p. 25.

[255] Курсив мой.

[256] *Rituel romain à l'usage du diocèse de Bordeaux*, 1624. Цитата приводится по изданию 1728 г., подвергшемуся незначительной переработке и вновь вышедшему в свет в 1829 г. (p. 6).



-ники]». Здесь апостол язычников вообще не имел в виду детей, а между тем именно к детям это изречение впоследствии и применялось в первую очередь.

Согласно королевскому ордонансу 1648 года, младенцев следовало крестить в течение суток после появления на свет. Кроме того, в требниках священникам давались рекомендации относительно выбора повивальных бабок и совершения таинства непосредственно в процессе трудных родов. В порядке вещей было требовать, чтобы «навыки крещения» не были секретом для акушерок, поскольку «в их руках нередко оказывается вечное спасение» новорожденных[257]. Неправильно произнесенные слова могли навсегда его перечеркнуть. «Извлечение» из «Словаря вопросов совести» Понтаса (1715), опубликованное в 1764 году лазаристом П. Колле, в статье «Крестины» упоминает о некоей невежественной повитухе, крестившей «in nomine matris»[257a], а не «in nomine patris», как то предписывается соответствующей богослужебной формулой. Подобный обряд не имел никакой силы, ибо «допущенное изменение полностью уничтожает смысл таинства»[258]. Напротив, неотесанный крестьянин, произнося слова «Ego te baptizo, in nomine patria, et filia, et spiritu sancta»[258a], совершал таинство подобающим образом, ибо «patria в устах человека, плохо знающего латынь, означает то же самое, что patris в устах того, кто привык говорить на этом языке»[259].

Возникает и еще более тонкий вопрос: когда именно при неблагополучных родах следует прибегать к крещению? Иначе говоря, с какого мгновения покровительство Небес, оберегающее родительницу-христианку, уже не распространяется на ребенка? «Блуаский требник» 1730 года предписывает следующее: «Обычно не следует крестить младенца до тех пор, пока он не вышел полностью из материнской утробы, если же показалась одна из частей его тела, которая движется и тем самым свидетельствует о том, что ребенок жив, следует крестить сию часть. Если же вслед за этим он появится на свет целиком и будет жив, совершается повторное крещение на обычных условиях»[260]. Но что делать в том случае, если женщина умирает, так и не разродившись? Довольно-таки запутанный ответ дает тот же «Блуаский требник», цитируемый здесь в качестве весьма показательного примера:

Не дозволяется разрезать тело еще живой женщины даже с целью спасти плод и даровать ему крещение. Если же она умрет, не разрешившись от бремени, следует открыть ей рот, чтобы ребенок не задохнулся, немедленно прибегнуть к помощи хирурга или иного лекаря, дабы он вскрыл утробу матери, осторожно извлечь оттуда младенца и окрестить его, если он подает хотя бы малейший признак жизни. Если же по извлечении он будет найден безнадежно мертвым, не позволяется предавать его останки кладбищенской земле, но, напротив, следует похоронить его в неосвященном месте, отведенном для погребения некрещеных младенцев. Если же он оста-

[257] *Ibid.*, p. 76–77.
[257a] Во имя матери (лат.).
[258] M. Collet, *Abrégé du Dictionnaire des cas de conscience*, 1764, 2 vol.: I, p. 128–129 (приводится по: Y. Knibiehler et C. Fouquet, *L'Histoire des mères*... p. 82–83).
[258a] Нечто вроде «Я тебя крещу именем отечества, и дщери, и святая духа» вместо нужного «...in nomine patris, et filii, et spiritu sancti» («...именем отца, и сына, и святого духа»).
[259] *Ibid.*
[260] *Rituel de Blois*, 1730, p. 14.

нется во чреве матери, должно хоронить их вместе, не опасаясь, что освященная земля будет осквернена, поскольку в таком случае ребенок представляет собой как бы часть материнского тела[261].

Таким образом, считалось, что младенец крещен, является христианином и обретает спасение, если он не покидал материнской утробы (или если его оттуда не извлекали). Однако в том случае, если на свет показывалась только ножка или голова, или же если врач вынимал ребенка из чрева уже умершей роженицы, малыш оказывался «чадом гнева», и райские врата захлопывались перед ним в тот момент, когда он испускал дух, так и не подав признаков жизни.

Итак, очевидно, что католическая церковь не только сеяла в сердцах верующих ужас перед смертью без крещения, но и сама испытывала его. Этим страхом и был в первую очередь продиктован суровый эдикт Генриха II, который в 1556 году повелел незамужним беременным девицам уведомлять о своем положении (и последующих родах) представителей светской власти. Король действовал здесь сообразно христианской логике, принимая на себя ответственность не только за жизнь своих подданных, но и за спасение их душ[262]. Текст эдикта свидетельствует о том, что государь и его советники весьма опасались, как бы соблазненные девицы, стремясь избавиться от незаконнорожденных, не лишили их крещения. Детоубийство признавалось тяжким преступлением в том числе и потому, что у его жертвы навсегда было отнято право на райское блаженство. Если младенец «был лишен крещения, а также открытой и должным образом свершаемой церемонии погребения», провозглашается в эдикте, мать считается «повинной в детоубийстве. За сие она должна быть казнима смертью, а пред тем подвергнута пытке, и с примерной жестокостью, сообразно тяжести свершенного ею деяния»[263]. В разные периоды и в разных областях Франции этот суровый закон исполнялся то более, то менее тщательно. К концу XVIII столетия он вышел из употребления. Для нас, однако, важно то, что названный эдикт должен был, по воле короля, каждые три месяца печататься вновь, а приходским священникам и викариям вменялось в обязанность зачитывать его с церковной кафедры. Кроме того, он был возобновлен Генрихом III в 1586 году, Людовиком XIV — в 1708 году и Людовиком XV — в 1731 году. Парламенты многих провинций еще в начале XVIII века предписывали судьям следить за тем, чтобы священники не забывали оглашать его в присутствии прихожан[264].

Эти драматические представления о крещении до определенной степени сохранились и в протестантизме — не только среди простых верующих, о чем говорилось выше, но также (по крайней мере, в течение некоторого времени) и в сфере богословского дискурса и пастырских наставлений. Девятая глава Аугс-

[261] *Ibid.*, p. 15.
[262] M. Cl. Phan, «Les déclarations de grossesse en France (XVI^e–XVIII^e siècle). Essai institutionnel» в *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 1975. *Les Amours illégitimes à Carcassone, 1676–1786; d'après les déclarations de grossesse et les procédures criminelles*, Thèse III^e cycle, Paris-I, 1979, ex. dact.
[263] Текст февральского эдикта 1556 г. одобренный парижским парламентом 4 марта, см.: Isambert, Crusy, Arnet, *Recueil des anciennes lois françaises*, 28 vol., Paris, 1827, t. XXIII. См. также: *Edit du Roy sur le faict des femmes grosses et des enfans mors-naiz*, 1556, B. N. F. 46814 (2).
[264] Y. Knibiehler et C. Fouquet, *Histoire des mères*... p. 125–126.



бургского исповедания осуждает анабаптистов, считавших, что души некрещеных младенцев будут спасены; во второй главе утверждается, что всякий, не возродившийся в таинстве крещения, осужден на вечную гибель[265]. Первый английский «Молитвенник» («Prayer Book») подчеркивает, что необходимо крестить младенцев в первые же дни после их появления на свет, а следующий, вышедший в елизаветинскую эпоху, в случае «необходимости» допускает совершение этого таинства в будни вместо положенных воскресных и праздничных дней. Конечно, большинство англиканских богословов конца XVI и начала XVII века, считая крещение «формально» обязательным, отказывалось видеть в нем абсолютное условие спасения души. Однако викарий Ашфорда (графство Кент) в 1569 году во всеуслышание объявлял, что некрещеные дети будут гореть в адском пламени. Этот вопрос долгое время оставался спорным и во французском протестантизме[266].

Возвращаясь к воскресительным часовням, отметим прежде всего, что при обобщении имеющихся фрагментарных данных мы получаем следующую картину: родители и свидетели, взывавшие к Богу о ниспослании этих кратких воскрешений (и видевшие в них толику благодати, необходимую только для того, чтобы можно было совершить таинство крещения), принадлежали к самым разным социальным группам. Из восемнадцати семей, чьи дети на могиле благочестивой Филиппы де Шантемилан в Валансе были в XV веке возвращены к жизни, две были дворянскими[267]. Шестеро свидетелей сходного «чуда», произошедшего в 1558 году в церкви Благовещения (Экс-ан-Прованс), являлись купцами или ремесленниками, причем состояние каждого из них оценивалось не менее чем в 200 флоринов; седьмым был пятнадцатилетний подросток[268]. Желчный Габриэль д'Эмилиан, проезжавший через Дижон в конце XVII века, замечает, что родители двоих младенцев, принесенных к Малой Богородице в церковь Святого Бенигна, принадлежали к местной аристократии[269]. В свою очередь, Жак Желис пишет о весьма неоднородном социальном происхождении паломников, посещавших воскресительные часовни в Бенуат-Во (Клермонский диоцез) в XVII веке и в Амбере (на могиле о. Гашона) в XIX веке. Кроме того, воскрешения происходили не только в сельских часовнях: выше приводились факты, касающиеся Валанса, Экс-ан-Прованса и Дижона; упоминали мы и о чуде, которое св. Франциск Сальский совершил в Тононе. Часовня Богородицы в Лоосе, где в XVII столетии были зафиксированы, в числе иных чудес, и воскрешения младенцев, располагалась «у первого верстового столба по выезде из Лилля», то есть в непосредственной близости от большого города[270]. Но все же в век классицизма наиболее

[265] G. Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, p. 141.
[266] См. также: K. Thomas, *Religion...* p. 55–56 (здесь же приведена библиография по этой теме).
[267] P. Paravy, «Angoisse collective...», p. 97.
[268] M. Bernos, «Réflexions sur un miracle...», p. 12.
[269] См. выше, с. 371.
[270] H. Platelle, *Les Chrétiens face au miracle*, p. 26, 69–70.

многочисленные и знаменитые воскресительные часовни располагались преимущественно в сельской местности, вдали от косых взглядов церковного начальства.

Другое важное наблюдение, также сделанное Жаком Желисом, состоит в том, что именно XVII столетие было отмечено «умножением» или, скорее, «взрывообразным ростом» числа таких часовен, апогей которого пришелся на 1690-е годы. Иначе говоря, расцвет этого явления совпадает с золотым веком Контрреформации, когда церковь предприняла беспрецедентные усилия по христианизации деревни. Этот параллелизм позволяет предположить, что катехизаторская деятельность усиливала в крестьянах ужас перед смертью не получивших крещения детей. «Крестильная набожность», которая особенно культивировалась во французской духовной традиции, обширная литература того времени, посвященная этому таинству, попытки духовенства создать у паствы привычку ежегодно отмечать день крестин [271] — отдаленным следствием всего этого на уровне повседневной жизни стало стремление как можно скорее крестить новорожденных: пренебрежение этим важнейшим таинством лишало райского блаженства несчастных детей, умереть слишком быстро.

При всем этом официальная церковь к воскресительным часовням относилась враждебно. В «Трактате о предрассудках, связанных с таинствами...», написанном в конце XVII века, священник Жан-Батист Тьер перечислял основные документы, в которых осуждалась практика посещения таких часовен. Об этом говорилось в посланиях епископа Лангрского в 1452 и 1455 годах, в синодальных статутах Санса (1524), Лиона (1557, 1566), Безансона (1592, 1666), в регламенте Туланского диоцеза 1658 года. Бенедикт XIV, папа эпохи Просвещения, также не веривший в воскресение маленьких мертвецов, цитирует, размышляя о крещении, декрет Святого Престола от 27 апреля 1729 года, в котором осуждается обычай приносить мертворожденных детей в некоторые культовые здания, в особенности в Уршпергскую церковь (Швабия) [272]. Во всех этих документах поражает критический взгляд, сформировавшийся уже к XV столетию. В синодальном статуте 1452 года Филипп де Вьенн, епископ Лангрский, пишет следующее: «Часто дети рождаются без признаков жизни и присутствия души, но находятся люди невежественные, кои совершают над ними таинство крещения, ибо верят, что в этих младенцах теплится жизнь и душа, потому что они якобы движутся, когда к ним приближают источник тепла, ради чего некоторые церкви или иные почитаемые места нашего города и нашего диоцеза, куда приносят этих детей, по такому случаю бывают жарко натоплены...» [273]. К верхней границе исследуемого периода относятся весьма близкие по духу и смыслу соображения папы Бенедикта XIV:

[271] H. Bremond, *Histoire littéraire*... IX, p. 1–42, p. 1, 21, 37.
[272] См. ссылки в прим. 209.
[273] J. B. Thiers, *Traité... sacremens* (éd. 1741), II, p. 61. A. Artonne... *Répertoire*... p. 260.



...признаки, в коих заинтересованные лица усматривают свидетельство воскресения сих младенцев, весьма двусмысленны... а свидетели, подтверждающие справедливость происходящего, большей частью люди ненадежные и не пользующиеся уважением. Ибо за несомненные признаки возвращения к жизни принимают или изменение цвета кожи от бледного к красному, или гибкость членов, до этого окоченевших, или же кровь, текущую из носа, или капли пота, выступающие на лбу или на животе... Эти так называемые физические признаки легко могут быть объяснены воздействием тепла, исходящего от многочисленных факелов, зажженных вокруг тел этих младенцев, и от огня, который разводят для того, чтобы согреть сии помещения[274].

Далее понтифик замечает, что в рассказах об этих так называемых чудесах никогда не упоминается о том, чтобы младенцы издавали «крики или стоны... а ведь если речь идет о воскресении, таким признакам стоило бы придавать наибольшее значение. Ибо их труднее всего изобразить или подделать»[275].

На протяжении всей изучаемой эпохи скепсис сочетается с презрением к тем, кто чересчур торопится свершить таинство крещения, и к легковерным или подкупленным свидетелям. Первых называют «невежественными людьми»[276] или «плохо образованными священниками»[277]. Во вторых обычно видят женщин недостойного поведения: «Находятся женщины, которые ради денежной выгоды не брезгуют заниматься такими делам» (постановление Лангрского синода, 1455)[278]. «Пьяные и глупые старухи в течение двух, трех или более дней наблюдают за телами сих младенцев в церквах и наконец объявляют, что заметили появление признаков жизни» (синодальные статуты Безансона 1592 и 1656 годов)[279]. «Свидетелями таких явлений, как правило, оказываются жалкие и невежественные женщины из простонародья» (Бенедикт XIV)[280]. Эти обвинения антифеминистского толка нуждаются в двух поправках. Во-первых, в роли свидетелей не всегда выступали женщины. Так, при воскрешении, произошедшем в 1558 году в церкви Благовещения (Экс-ан-Прованс), свидетелями были исключительно мужчины. Во-вторых, вокруг маленьких покойников действительно могло быть больше женщин, однако в этом нет ничего странного. Речь шла о новорожденных, и те, кто дает жизнь, куда глубже, чем мужчины, сочувствовали скорби и надежде родительницы, ибо острее переживали мысль о том, что несчастному ребенку не суждено вкусить райского блаженства.

Итак, маскулинный клерикализм стремился наложить запрет на воскресительные часовни и погребение «недоносков» на христианских кладбищах. Однако некоторые из таких часовен, особенно в сельской местности, сохранились до XX столетия, что понятно: скорбь родителей была слишком велика. Эту скорбь, вероятно, неизвестную первым христианам, могло бы смягчить иное учение о крещении. В подтверждение своей гипотезы при-

[274] Benedictus XIV, *Operum editio*... XI, p. 204–205.
[275] *Ibid*.
[276] В сочинении епископа Лангрского (см. прим. 273).
[277] Синодальные статуты Безансона 1592 и 1656 гг. J. B. Thiers, *Traité... sacremens*, II, p. 63–64. A. Artonne... *Répertoire*... p. 129.
[278] J. B. Thiers, *Traité... sacremens*, II, p. 61. A. Artonne... *Répertoire*... p. 260.
[279] J. B. Thiers, *Traité... sacremens*, II, p. 63–64. A. Artonne... *Répertoire*... p. 129.
[280] Benedictus XIV, *Operum... editio*, XI, p. 204–205.

[281] Цит. по: J. Ch. Didier «Un sanctuaire à répit...», p. 3. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, n° 1512. Плита с упомянутой надгробной надписью ныне находится в церкви г. Бриньоль.
[282] A. Arnauld, *Œuvres complètes*, Lausanne, 1778, t. XXIX, p. 263 (*Apologie pour M. l'abbé de Saint-Cyran*).

веду галло-римскую эпитафию конца V века, обнаруженную в селении Ла-Кайоль. В ней родители выражают свое упование на счастливый жребий, который ожидает их малыша, не дожившего до крещения:

Жестокая смерть похитила сего милого младенца, вооруженного крестным знамением; невинность его не была запятнана грехом, и родители по всей справедливости желали окрестить маленького Феодосия. Но верховный небесный судия дарует покой его бренным останкам, на коих запечатлено крестное знамение, и назовет его Наследником Царства Христова [281].

Воскресительные часовни были своего рода ответом (ограниченным, но при этом обладавшим целительной силой) безжалостному богословию, которое великий Арно обосновал, по своему обыкновению, не допускающим возражений образом:

Я желал бы... чтобы всякий запомнил весьма справедливое мнение кардинала Беллармино. Жалость, которую мы питаем к детям, ничем не может им помочь, равно как и суровость по отношению к ним не в силах усугубить их несчастье. Судить о подобных материях следует, руководствуясь отнюдь не душевными движениями и бесполезной нежностью к мертвецам, как то делает большинство людей, но светом Писания и мудростью соборов и отцов церкви [282].

И всё же Арно вынужден был признать, что «большинство людей», вопреки усилиям богословов, было не в силах противиться этой «бесполезной нежности».

Глава IX «Бездна погибели» и представления о грехе

«Много званых и мало избранных»

Традиционная концепция первородного греха проливает свет на то колоссальное значение, которое вплоть до XIX столетия придавалось в официальном учении католической церкви (а также и в протестантизме[1]) короткому стиху из Евангелия от Матфея (22:14): «Много званых, а мало избранных». Связь между ними подчеркивал св. Фома Аквинский, впрочем, старавшийся в данном вопросе противостоять августинианскому пессимизму. И действительно, «Сумма теологии» гласит:

Что же до малого числа избранных [этот тезис для св. Фомы бесспорен], сказать здесь можно следующее. Благо, отвечающее обычному состоянию природы, обнаруживает себя часто; недостаток его, напротив, встречается редко. Благо же, которое превосходит обычное состояние вещей, проявляется вмале, отсутствие же его — дело заурядное. Так и большая часть людей наделена разумением, потребным для того, чтобы жить самостоятельно, и немногочисленны те, кого называют слабоумными или безумцами (как раз потому, что они такого понятия лишены). Однако весьма редки среди смертных те, кому доступно глубокое постижение материй невещественных. А поскольку вечное блаженство, которое есть лицезрение Бога, выступает за рамки обычного состояния природы, особенно после того, как природа сия была лишена благодати и поражена язвой первородного греха, невелико число тех, кому суждено спастись[2].

В этом рассуждении, цитировавшемся на протяжении нескольких столетий множество раз, внимание привлекают два момента: во-первых, отсутствие сомнений в справедливости исходного пункта и, во-вторых, шаткость выстроенной св. Фомой логической конструкции. Действительно, установленное «ангельским доктором» разграничение между естественным и сверхъестественным должно было подвести его к следующей, параллельной оппозиции — между раем, открытым только для избранных, и неким промежуточным, но по крайней мере не предполагающим страданий местом для толпы тех, кому в земной жизни оказалось доступно лишь «благо, отвечающее обычному состоянию природы». Однако в исследуемую эпоху география потустороннего мира не предполагала такого расширения границ, и без того остававшихся расплывчатыми.

[1] См. ниже, с. 732.
[2] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, quest. 23, art. 7 (éd. Desclée-de-Brouwer, t. 3, p. 206–207). См. также в этом томе блистательный диспут по вопросу о «малом числе избранных» (p. 326–329).

Напомним основные библейские тексты, на которых основывалось «ужасное и внушающее трепет» учение о малом числе избранных (эти слова произнес кардинал Бона [†1674], видный ученый-литургист и приверженец рассматриваемой доктрины)[3]. Это, прежде всего, цитированное изречение из Евангелия от Матфея (multi sunt vocati, pauci electi), завершающее притчу о брачном пире (22:1–14), и еще два фрагмента о «тесных вратах»: в Евангелии от Матфея (7:13–14) и от Луки (13:24). В последнем отрывке некто вопрошает Иисуса: «Господи! Неужели мало спасающихся?», на что тот ответствует: «Подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти и не возмогут». В добавление к этим изречениям богословы и проповедники часто цитировали Второзаконие (30:15) и Псалтирь (1:1–2), где речь также идет о выборе между двумя стезями, Второе послание апостола Петра (2:5–8), содержащее упоминания о потопе и об уничтожении Содома и Гоморры, Первое послание к коринфянам (9:24), в котором сказано, что «бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду», и книгу Исайи (24:13–15). Пророк, рисуя апокалиптическую картину разрушенного города, говорит, что от него остались одни развалины, как бывает «при обивании маслин, при обирании винограда, когда окончена уборка». Кардинал Белармино также прибегает к этим образам, полным мрачной энергии:

Толпу тех, кто будет отвержен Господом, можно сравнить со спелыми плодами, кои дождем сыплются на землю с отрясаемой оливы; малое же число избранных подобно нескольким маслинам, которые остались на верхушке дерева и будут сняты отдельно. Еще уподоблю мириады отверженных виноградным гроздьям, собираемым крестьянами по осени в бесчисленные бочки; малая же толика избранных походит на одинокие грозди, по окончании уборки случайно забытые в винограднике[4].

Эти сравнения встречаются и ранее, у св. Иеронима[5], и позднее, в знаменитом саламанкском «Курсе богословия» босоногих кармелитов (XVII век)[6].

Современные специалисты в области экзегетики глубже предшественников проникают в смысл новозаветных речений. Ближайший источник формулы о званых и избранных в Евангелии от Матфея — расхожая пословица, явную параллель к которой можно обнаружить в третьей книге Ездры (8:3), где отсутствует только образ пира: «Многие сотворены, но немногие спасутся». Запечатленная в этих двух афоризмах мысль (не всем уготовано место в грядущей жизни) во времена Христа была вполне тривиальной. Об этом говорят многочисленные дошедшие до нас таннаитские свидетельства (II век), то есть учение толкователей Торы, отражающее религиозные взгляды иудеев I и II столетий. Однако в тогдашней Палестине решение подобных вопросов оставалось личным делом каждого и не выливалось в предписания[7].

[3] J. Bona, *Opera omnia*, Venise, 1764: *Principia vitae christianae*, ch. XLIX, p. 52.
[4] R. Bellarmin, *De Gemitu colombae: Œuvres*, éd. Vivès, VIII, p. 404–405.
[5] Saint Jérôme, «Comm. in Isaiam» (*Patr. Lat.*, XXIV, col. 294).
[6] Salmanticenses, *Cursus théologicus: De praedestinatione*, disp. X, dub. 2: *annotationes circa* art. VII.
[7] Этими тонкими замечаниями я обязан моему другу Андре Како, возглавляющему кафедру древнееврейского и арамейского языков в Коллеж де Франс.



Кроме того, в притче о брачном пире пословица «много званых, но мало избранных» плохо согласуется с предшествующей сценой: по приказу царя его рабы собирают на празднество «всех, кого нашли», но лишь одного из гостей, не имеющего брачной одежды, хозяин прогоняет прочь. Таким образом, наиболее вероятный смысл этого выражения таков: не все званые обязательно входят в число избранных. Что же касается двух евангельских фраз о «тесных вратах», то они в общем контексте изречений Христа, проповедовавшего иудеям, несомненно, означали, что Бог отринет от лица своего избранный народ, оказавшийся неверным, и отдаст предпочтение язычникам. Образ «тесных врат» возникает и в Откровении Иоанна Богослова (7:4–12): евангелист увидел перед престолом Агнца 144 тысячи спасенных «из всех колен сынов Израилевых», а рядом с ними «великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен и колен, и народов и языков». Впрочем, эти строки Апокалипсиса приводили в немалое смущение классическую теологию[8].

Зато она часто и безбоязненно опиралась на следующий пассаж из проповеди св. Иоанна Златоуста, обращенной к жителям Антиохии: «Что думаете вы, сколькие среди вас будут спасены? Слова мои, быть может, многих огорчат, и всё же я произнесу их вслух. Из многих тысяч людей, населяющих сей град, спасется едва ли сотня, но и в этом числе я сомневаюсь»[9]. Одна из проповедей Луиса Гранадского[10], как и одно из «уединенных размышлений» Луи Тронсона[11] и многие другие тексты, построена на реминисценциях из процитированного творения Златоуста. Тем не менее, «до св. Августина отцы церкви охотно верили, что очень многие (по крайней мере среди христиан) будут спасены; иные — в частности, Ориген и его последователи — полагали даже, что спасутся все. Однако после того, как появились труды св. Августина, наступила своего рода эпоха реакции...»[12].

Этот краткий исторический очерк, набросанный о. Сертийянжем, — еще одно доказательство авторитета, которым пользовался св. Августин. Между тем многие его идеи, относящиеся к учению о «бездне погибели», сейчас кажутся невероятными. Так, Оптату он писал: «Тех, кто, по его предвидению, не сможет снискать благодати, Господь сотворил в столь великом множестве, что их число неизмеримо превосходит горстку сынов обетования, коих он предназначил для славы своего царства. И потому самое количество отвергнутых Господом показывает, что сколь угодно великое число осужденных по заслугам ни в коей мере не ставит под сомнение божественную справедливость»[13]. Поясняют этот пассаж знаменитые строки из трактата «О граде Божием»:

...род человеческий распределяется таким образом, что на некоторых открывается вся сила благодати, на остальных же — вся сила правосудного отмщения. А то и другое на всех не открывается, потому что, если бы все остава-

[8] Об этом см. «Первую проповедь по случаю праздника Всех Святых» Людовика Гренадского: Louis de Grenade, *Œuvres complètes*, Paris, 1865, VIII, p. 352–353.
[9] *Patr. Gr.*, LX, col. 189 (проповедь 24).
[10] Louis de Grenade, «Sermon II pour le 24e dimanche après la Pentecôte» в *Œuvres*... VI, p. 323.
[11] L. Tronson, *Retraite ecclésiastique suivie de méditations*, 1823, p. 262.
[12] Комментарий о. Сертийянжа к «Сумме теологии», вышедшей в его переводе, см.: *Somme théologique*, op. cit., p. 328.
[13] *Patr. Lat.*, XXXIII, col. 860, n° 12: *Epist. 157* (*alias 190*) *ad Optatum*.

лись в состоянии наказания вечным осуждением, ни на ком не проявилась бы милосердная благодать Искупителя; с другой стороны, если бы все возводились от тьмы к свету, ни на ком не осуществилась бы строгость отмщения. Но в последнем состоянии находится гораздо большее число, чем в первом, чтобы видно было, чему должны были бы быть повинны все[14].

Следует признать, что в вопросе о малом числе избранных крупнейшие христианские мыслители Запада — от поздней античности до XIX века — были единодушны. Это исторический факт. В 1899 году в Брюсселе вышел латинский трактат, автор которого рассуждал на эту тему, опираясь на труды «73 отцов церкви и святых, 74 богословов и 28 толкователей Священного Писания»[15]. Таким образом, мнение св. Фомы Аквинского, приводившееся выше, наряду с точкой зрения св. Августина обладавшее немалым весом, было созвучно убеждениям большинства отцов и учителей церкви. Доказательств этому так много, что подобрать самые выразительные непросто. Так, св. Григорий Великий утверждал: «Не следует вам страшиться того, что в церкви много злых и мало добродетельных... [Взгляните на ковчег], плывущий по водам потопа: в той своей части, где находились животные, он был широк, а там, где пребывали люди,— узок... [Так и] святая церковь просторна материально и тесна духовно, [а потому следует] часто повторять слова о том, что много званых, но мало избранных, и никогда не забывать их»[16].

Св. Бернар, в свою очередь, учил своих духовных чад: «Даже самому смиренному христианину известно, что Господь грядет, дабы судить живых и мертвых и каждому воздать по делам его. Однако далеко не всем, а весьма и весьма немногим ведома иная истина, а именно та, что лишь малая часть людей спасется»[17]. Папа Иннокентий III разъяснял: «Не все веруют в Евангелие Иисуса Христа; между тем тот, кто не верует, уже осужден. А поскольку неверующих больше, чем тех, кто верует истинно, то, вне всякого сомнения, справедливы слова о том, что „много званых, но мало избранных". Но и среди верующих многие будут осуждены, то есть те, кто делами опровергает свою веру, ибо сказано: „лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди" (2 Пет. 2:21)»[18]. Св. Бонавентура повторяет и толкует то, что было сформулировано св. Августином:

Когда Бог предает проклятию и отвращает свое лицо, он творит правый суд; когда он избирает [тех, кому предназначено спастись], он действует сообразно благодати и милосердию, кои не исключают справедливости. Ибо все, кто относится к бездне погибели, должны быть осуждены на муки. Следовательно, отверженных больше, нежели избранных — дабы ни от кого не укрылось, что спасение есть следствие особой благодати, тогда как осуждение вытекает из обычного правосудия...[19]

Лудольф Картезианец, чье сочинение «Vita Christi», написанное в XIV столетии, после изобретения книгопечатания стало

[14] Августин, *О граде Божием*, с. 1171.
[15] F. X. Godts, *De paucitate salvandorum quid docuerunt sancti?* 3ᵉ éd., Bruxelles, 1899. Эта книга, концептуально устаревшая, тем не менее содержит массу полезных цитат и ссылок. По этой причине я неоднократно к ней обращался.
[16] *Patr. Lat.*, LXXVI, col. 1286, 1290 (проповедь XXXVIII).
[17] *Patr. Lat.*, CLXXXIII, col. 96: *Sermo tertio in vigilia nativitatis Dei.*
[18] *Patr. Lat.*, CCXVII, col. 357: *Sermo X in Septuag.*
[19] Saint Bonaventure, *Breviloquium* (trad. fr.), partie 1, ch. IX, 1967, I, p. 119.



одним самых издаваемых, так толкует евангельскую притчу о работниках в винограднике (Мат. 20:1–16):

Хотя все трудившиеся получили по динарию, из этого еще не следует, что спасутся все, кто призван к вере; потому и читаем мы сии грозные слова: ибо много званых, сиречь работников, пришедших около первого, третьего, шестого, девятого и последнего часа, но мало избранных и вошедших в царствие небесное. Многим из тех, кто составляет воинствующую церковь, не суждено стать частью церкви торжествующей[20].

Св. Антонин, архиепископ Флоренции (†1459), гуманист, друг Фра Беато Анджелико и признанный авторитет в вопросах покаяния[21], пытался понять, как формула «pauci sunt electi» соотносится с седьмой главой Апокалипсиса, в которой взору апостола, как известно, предстала громадная толпа спасенных. В итоге он разрешил это противоречие так: хотя нам кажется, что число избранных не поддается счету, оно тем не менее ничтожно в сопоставлении с мириадами отвергнутых Господом. «Едва ли кто-нибудь способен пересчитать песчинки в куче песка, и все же в сравнении с тем песком, что покрывает дно морское, их так мало!»[22]

До недавнего времени в католической церкви было чрезвычайно распространена вера в то, что большей части рода людского суждены адские муки. Такое убеждение, конечно же, было пущено в обиход богословами-ригористами. Пьер Николь писал об этом: «В христианской религии нет истины более поразительной, чем откровение о малом числе избранных, и оттого, что Дух Святой, глаголавший через апостолов, не стремился к сугубой внятности, истина сия не становится менее удивительной... Итак, кто же может обнадежить нас, сказав, что мы принадлежим к тем, кто не напрасно состязается в беге на ристалище, а не к тем, чьи старания пропадут втуне?»[23] Еще более выразительный пример, который я не могу не привести здесь вслед за Мишелем Вовелем, — трагическая проповедь, произнесенная в 1788 году епископом Ванса[24]. Оратор (монсеньор де Сюриан) не только стремится вселить ужас в своих слушателей; он признается, что сам испытывает страх, зная, сколь велико число отверженных Господом:

И наконец, когда я думаю о чудовищных следствиях смерти, когда взору моему предстают грозные видения грядущего суда, когда я мысленно спускаюсь в адские пропасти, всё это тревожит и удручает меня. И всё же если бы сие касалось немногих, я мог бы справиться с подступающим ужасом, ободряя себя тем, что таковых несчастных совсем мало. Но когда я вспоминаю о том, что Христос говорил о немногих избранных, и меня посещает мысль о том, что конец этой жизни окажется вечной гибелью для едва ли не всех христиан, меня окружающих, что преисподняя навсегда станет уделом почти всех тех, кто живет рядом со мной, с кем я говорю, когда я думаю, что сие, быть может, уготовано и мне, то, признаюсь, я не в силах совладать с охватывающим меня трепетом. Всё земное томит и терзает меня, и я лишь в силу долга и скрепя сердце беседую с вами, ибо куда сильнее желал бы предаться скорби и рыданиям[25].

[20] Ludolphe le Chartreux, *La Grande vie de Jésus-Christ*, Paris, 1865, III, p. 384.
[21] См. выше, с. 268–269.
[22] Saint Antonin, *Summa*, partie I, titre IV, ch. VII (Venise, 1581, I, p. 93).
[23] *L'Esprit de M. Nicoleé par l'abbé Cerveau*, Paris, 1765, p. 490–491.
[24] M. Vovelle, *Mourir autrefois*... p. 120.
[25] Ср.: *Ibid., Sermons de M. de Surian, évêque de Vence... Petit carême*, Paris, 1778, p. 278–279.

Даже св. Венсан де Поль, человек редкостной доброты, и тот был убежден, что спасутся немногие. Как-то раз он сказал своим миссионерам: «...велико число тех, кто, пройдя чрез широкие врата, попадет в ад». Глава конгрегации лазаристов опирался на церковную традицию и классическую арифметику Писания: «Будем осторожнее, прислушаемся, что говорили святые и как они чтили слова о том, что немногие спасутся. Вспомним, что в Ноевом ковчеге находилось всего-навсего семь или восемь человек, все же прочие погибли, что из десяти дев пять были отвергнуты, а из десяти прокаженных, которых исцелил Христос, только один возвратился, прославляя Бога. Примеры сии свидетельствуют о малом числе избранных»[26]. Еще одно изречение св. Венсана де Поля также касается данной проблемы: «Я думаю, что половина, а то и три четверти рода людского будут осуждены за грех лени»[27]. В сочинении, рассчитанном на узкий круг читателей («Окружное послание друзьям Креста»), Луи-Мари Гриньон де Монфор, имея в виду малое число избранных, утверждает:

Оно столь мало, столь мало, что если бы оно стало нам известно, мы лишились бы чувств от скорби. Оно столь мало, столь мало, что на десять тысяч едва ли сыщется один такой человек, как о том было открыто многим святым... Оно столь мало, что когда Господь захочет призвать к себе всех избранных Им, он скажет, как некогда говорил устами пророка: «Congregamini unus et unus» (Ис. 17:12), собирайтесь один к одному — один от этой провинции, один от этого царства[28].

Отвечая на критику Мальбранша, Фенелон писал: «Так пусть же автор не спрашивает нас больше о том, почему гибнет столько людей, хотя Господь, желающий спасти их всех, мог бы, не стесняя их свободы, направить их помышления к тому, что угодно Ему... Подобно св. Августину, я отвечу вам: сие мне неведомо... И я сказал бы автору: попробуйте же, если хотите, измерить глубину сей бездны божественного правосудия»[29]. Св. Альфонсо ди Лигуори (†1787), основавший, подобно св. Венсану де Полю, конгрегацию миссионеров (редемптористов), попытался занять в данном вопросе промежуточную — не слишком жесткую, но и не чересчур снисходительную — позицию, причем ему пришлось бороться с оппонентами, тяготевшими к янсенизму[30]. Однако и он неоднократно подчеркивал, что «число преданных проклятию значительно превосходит число избранных»[31], а как-то раз высказался следующим образом: «Мы часто говорим, что путь на небеса узок и карете по нему не проехать; те, кто хочет достичь сей обители в карете, не смогут туда попасть. Весьма немногим позволено войти в нее, ибо весьма немногие находят в душе своей жар, потребный для того, чтобы противостоять искушениям»[32].

Быть может, с XVI века эта безрадостная концепция, благодаря трудам богословов-иезуитов стала смягчаться? Такое утверждение было бы ошибочным. Многие выдающиеся деятели

[26] Saint Vincent de Paul, *Entretiens spirituels*, p. 542.
[27] *Ibid.*, p. 103. Однако св. Венсан не считал необходимой широкую проповедь учения о «бездне греха». См.: P. Coste, *Saint Vincent de Paul. Correspondance. Entretiens. Documents*, 14 vol., Paris, 1920–1925, III, p. 318–336, 362–374; IV, p. 633; XIII, p. 650.
[28] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... 1961, p. 229.
[29] Fénelon, *Œuvres*, Paris, 1848: II, p. 157 (*Réfutation du P. Malebranche*, ch. XXXVI).
[30] Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières, Alfonso de Liguori*, Paris, 1982, p. 433–450.
[31] Подборку цитат см.: F. X. Godts, *De Paucitate*... p. 49–51.
[32] Saint Alphonse de Liguori, «Sermon pour le 3e dimanche de l'avent» в *Œuvres complètes*, 29 vol., Paris, 1843: XIV, p. 43.



Общества Иисуса придерживались мнения, принятого большинством теологов. В перечень трудов, развивавших учение о малом числе избранных, о. Годтс включил произведения 31 иезуита, написанные в XVI–XVIII столетиях. И хотя порой он так перемешивает многочисленные цитаты, что от этого страдает выстроенная им система аргументации[33], всё же единодушная убежденность теологов (даже иезуитов, от Беллармино до Бурдалу) в том, что искупительная жертва Христа предназначена не для всех, производит сильное впечатление. В качестве примера приведу рассуждения Франсиско Суареса (†1617) — впрочем, не относящиеся к числу радикальных. Они сводятся к трем пунктам: а) согласно «общему и достоверному мнению», большая часть человечества будет осуждена на мучения; б) если рассматривать только тех, кто крещен, и в их числе всех еретиков, схизматиков и недостойных католиков, легко понять, что и большинству христиан уготована такая же участь; в) зато большая часть католиков спасется, ибо, с одной стороны, многие дети умирают, не достигнув сознательного возраста, а с другой — взрослые перед смертью, как правило, раскаиваются в совершенных грехах и принимают причастие[34].

Концепцию «немногих избранных» поддерживали все наиболее выдающиеся иезуиты: Канизий, Сальмерон, Беллармино, Суарес, Васкес, Лессий, Бурдалу и пр. Жан-Батист Сен-Жюр (†1657), пользовавшийся большим уважением среди собратьев по ордену, полегал, что «число тех, кто обрекает себя проклятию... неизмеримо превышает число тех, кто спасается»; возникающее при этом противоречие он разрешал так: «Если бы вы стали спрашивать меня, как возможно, чтобы Богу, питающему к людям столь совершенную любовь, так пламенно желающему их спасти и столько выстрадавшему ради этого, было угодно почти всех их обречь на адские мучения, я отвечу вам, что его любовь к ним и жажда их спасения так велика, что мы не в состоянии ни выразить это словами, ни даже помыслить об этом...»[35]. Бурдалу, в свою очередь, смело принимается за этот пугающий вопрос:

Несомненно,— пишет он,— что число избранных будет очень невелико, отвергнутых же Господом будет несравненно больше... И в самом деле, о чем еще в Евангелии сказано прямее, чем о малом числе избранных? что еще в божественных наставлениях Спасителя нашего выражено достовернее и повторялось чаще? о чем еще мы уведомлены более внятно и открыто? [36]

Зато именно член Общества Иисуса (о. Гравина) — правда, лишь во второй половине XVIII столетия — впервые открыто встал на защиту теории, согласно которой «большая часть человечества будет спасена»[37]. Будучи профессором семинарии в Палермо, он в 1762 году напечатал труд своего покойного собрата по ордену, о. Пьяццы — «Dissertatio anagogica, theologica, paraenetica de paradiso»[37a], куда включил написанную им самим

[33] Сочинение Ф. Годтса должно было служить опровержением книги иезуита о. Кастелена «Ригоризм, число избранных и учение о спасении» (*Le Rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut*, 1898).

[34] Fr. Suarez, *Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione*, livre VI, ch. 3 («Sitne major numerus praedestinorum, an reproborum?») в *Opera omnia*, éd. L. Vivès, Paris, 1856... I, p. 524ff.

[35] J.-B. Saint-Jure, *De la connaissance et amour du Fils de Dieu*, 1634, l. III, ch. IX, sect. 2. Я работал с парижским изданием труда Сен-Жюра, которое вышло в 1666 г. (приведенная цитата находится на с. 709); десятое издание этого фолианта насчитывает 935 (!) страниц. О его авторе, иезуите и приверженце Берюля, см.: H. Bremond, *Histoire*... III, p. 258–279.

[36] Bourdaloue, *Pensées sur divers sujets de religion et de morale* в *Œuvres complètes*, Paris, 1830, XIV, p. 110–111.

[37] Примерно в то же время во Франции некоторые богословы, и прежде всего иезуиты, возвышают свой голос в защиту добродетельных мирян и говорят о Боге, который не является «безжалостным и диким тираном». См.: R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, 1978, p. 99–103.

[37a] «Мистическое, богословское и историческое рассуждение о рае».

главу о числе избранных. Примечательно, что это сочинение вызвало настоящую бурю в церковных кругах Палермо и в 1772 году попало в «Индекс запрещенных книг». Однако с этого времени появляется целое течение в теологии (к нему примыкали как иезуиты, чья деятельность вскоре подверглась запрещению, так и лица, не имевшие отношения к Обществу Иисуса), представители которого шли в том же направлении, что и Гравина. Увещевая суровых приверженцев янсенизма, о. Перрен (†1767) вопрошал: «Как могу я любить жестокого, безжалостного тирана — Бога, заслуживающего лишь ненависти? Ваш Бог — это не мой Бог, перед справедливостью и милосердием которого я с любовью преклоняю колена. А Бог, родившийся в вашей омраченной душе, мне вовсе неведом»[38]. Капуцин Амбруаз де Ломбе, автор сочинения под красноречивым заглавием «Трактат о мире душевном», сформулировал следующий вопрос: если Бог каким-то образом дал святым понять, что по его произволению они будут спасены, «не приоткрывал ли он осужденным их грядущую участь?»[39]. Лезей-Марнезиа, благочестивый дворянин из провинции Франш-Конте, обвинял адептов Пор-Рояля в том, что они «сделали христианство почти недосягаемым» и унизили Бога, заставив его «населить небеса одними детьми, умершими в раннем возрасте» (заметим в скобках, что так представляли себе Царство Небесное не только янсенисты)[40]. В течение XIX столетия Лакордер, Равиньян, Монсабре, Кастеллен и многие другие внесли немалый вклад в ниспровержение доктрины, бывшей в ходу без малого тысячу лет. Лакордеру принадлежит замечание о том, что «малое число избранных — это не догмат веры, а вопрос, подлежащий свободному обсуждению членов церкви». Он также подчеркивал, что «Христос всё исправил, всё благословил, над всем одержал победу, и мироздание покоится в его милосердных объятиях»[41]. С этих пор богословие, учившее тому, что искупительная жертва Христа пропала втуне, начало постепенно сдавать позиции.

Путь, который теология проделала менее чем за два столетия, выглядит особенно впечатляюще, когда читаешь написанное в 1967 году предисловие кардинала Мареллы к книге «Изложение учения католической церкви», изданной Ватиканом для неверующих: «...нам не дано судить, навлек ли кто-либо на себя эту плачевную участь [то есть пребывание в аду]. Одному Господу ведомо, кто эти люди и есть ли они вообще»[42].

ПРЕСТУПНЫЙ ЧЕЛОВЕК И УЖАСАЮЩИЙ БОГ

На ободрительные слова Лакордера, процитированные в предшествующем разделе, великий Арно и многие его единомышленники ответили бы: «Природа человека — это женщина, одержимая бесом»[43]. «Мы подобны больным, коих должно лечить, мы

[38] Ch. J. Perrin, «Sermon sur l'amour de Dieu» в Migne, *Collection des orateurs sacrés*, LIII, col. 1048 (см: R. Favre, *La Mort*... p. 99–107).
[39] Ambroise de Lombez, *Traité de la paix intérieure*, 5ᵉ éd., 1776, p. 239–242.
[40] Lezay-Marnesia, *Pensées* в *Plan de lecture pour une jeune dame*, p. 155.
[41] Lacordaire, *Conférence de Notre-Dame* (1851) в *Œuvres complètes*, Bruxelles, 1854, IV, p. 121.
[42] Ср.: *Documentation catholique*, n° 1491, 2 avril 1967. *L'Espérance qui est en nous. Brève présentation de la foi catholique* par le secrétariat pour les non-Chrétiens. Préface du cardinal Marella.
[43] A. Arnauld, *Œuvres*, Lausanne, 1775–1783: t. XVII. *Seconde apologie de Jansénius*, p. 331 (цит. по: B. Groethuysen, *Origines*... p. 140).



грешники, коих следует наказать»[44]; перед нами «стоит постыдная необходимость краснеть за самые естественные поступки, даже в том случае, когда они позволительны»[45]. Это, конечно, предельно жесткие формулировки — по крайней мере так их воспринимаем мы, люди конца XX века. Тем не менее они обнажают тесную связь, установленную богословами прошлого между учением о малом числе избранных и необъятностью греха вообще и каждого прегрешения в частности.

Разумеется, с христианской точки зрения история человечества предстает как история греха — но в то же время и как история спасения. «Лишь потому, что благодать одержала победу над силами зла, христианское откровение имеет право именоваться „благой вестью"»[46]. Однако до религиозной революции нашего времени в теоретических рассуждениях грех чаще всего трактовался как сущность бытия, а понятие смягчающих обстоятельств оставалось непроясненным (к нему прибегали только казуисты — пожалуй, с излишней жестокостью осмеянные Паскалем). Со времен падения прародителей Бог превратился в грозного кредитора: он взыскивает с человека долг, от уплаты которого уклониться нельзя, даже если платить нечем.

«Преступный человек...» — под таким названием вышел в 1644 году труд Жана-Франсуа Сено, который начал карьеру каноником при кардинале де Берюле, впоследствии сделался руководителем конгрегации ораторианцев и снискал известность как один из лучших духовных ораторов своего времени (произнесенные им проповеди шли нарасхват еще в списках)[47]. Сено, враждебно относившийся к янсенистам и всецело лояльный по отношению к официальной церкви,— один из характернейших представителей ортодоксального августинианского течения в католическом богословии. Первородным грехом «преступный человек» прогневил Бога. С той поры «солнце оскверняется, изливая свои лучи на грешников... и свет уже не невинен, когда в него попадают преступники». Но это лишь часть задуманного Всемогущим Богом наказания, объемлющего всех и вся:

По-видимому, божественное правосудие обходится с грешниками так же, как правосудие человеческое — с самыми ужасными преступниками. Считается недостаточным покарать злодея лично; возмездие обращает свой гнев на его детей и челядь, полагая, что на всем, что его окружало, лежит мерзостный отпечаток... кровь детей смешивается с кровью их преступного отца; меч правосудия обрушивается и на злодеев, и на невинных; дабы сделать преступление еще гнуснее и отвратительнее, он истребляет всё, что принадлежало преступнику. Даже бездушные вещи не в силах избежать праведного мщения, ибо правосудие, покарав живых, преследует и мертвых: оно сносит дома и превращает замки врага в груду развалин, изливает свой гнев на скалы и камни, сжигает то, чего не может разрушить, и, как если бы преступник жил во всем, что составляло его имущество, правосудие умерщвляет его столько раз, сколько зданий оно обращает в руины... Так и суд Божий карает грешника[48].

[44] *Réponse de M** à M. l'évêque de** sur cette question: y a-t-il quelque remède aux maux de l'Eglise de France*, 1778 (цит. по: B. Groethuysen, *Origines*... p. 136).
[45] A. Arnauld, *Seconde apologie de Jansénius* в *Œuvres*, t. XVII, p. 140 (цит. по: B. Groethuysen, *Origines*... p. 135).
[46] *Une Introduction à la foi catholique. Le Catéchisme hollandais*, Toulouse, 1968, p. 345.
[47] См.: H. Bremond, *Histoire*... в особенности: III, p. 218–219.
[48] J.-F. Senault, *L'Homme criminel ou la corruption de la nature par le péché selon les sentiments de saint Augustin*, Paris, 1644, p. 854–855.

Развивая свою мысль, Сено утверждает, что «всё преступление человека состоит в его рождении. Он виновен уже тем, что происходит от Адама». И потому Богу нет нужды дожидаться, «когда люди преступят его заповеди, чтобы обрушить на них свою кару: он заранее знает, каким образом они употребят данный им разум, и преждевременно ввергает их в убожество, дабы всем было ведомо, что, еще не родившись на свет, они уже провинились»[49].

В действительности же грешник преступен вдвойне, ибо он умерщвляет не только себя, но и Бога. Кардинал де Берюль в этом не сомневался:

Тяжесть наших грехов, — писал он, — это тяжесть гибельная и чудовищная, разрушительная и смертная; сия тяжесть весьма способна умертвить не одного лишь человека, но и самого Богочеловека: она уничтожает не только грешников, но в известной степени и Бога, который, желая упразднить грех, сделался человеком и тем самым облекся в людские грехи; будучи, по слову апостола, врагом греха, он, прияв человеческую плоть, подпал власти тьмы, стал ее пленником и словно бы невольником[50].

Такая логика существенно отличается от библейской концепции, в рамках которой Бог, конечно, не предстает, как у Аристотеля, существом безличным и равнодушным, но по крайней мере остается недосягаемым для грешника. В книге пророка Иеремии (7:18–19) сказано: они [люди] совершают «возлияние иным богам, чтоб огорчать Меня. Но Меня ли огорчают они? говорит Господь; не себя ли самих к стыду своему?», а в книге Иова (35:6): «Если ты грешишь, что делаешь ты Ему? и если преступления твои умножаются, что причиняешь ты Ему?»

Приведу несколько характерных цифр. В классическом труде «De perfectionibus moribusque divinis»[50a], автор которого, иезуит Лессий (†1623), был противником Байюса, тематический указатель демонстрирует, что чаще всего автор прибегает к понятию «грех». Кроме того, книги XI и XII, где речь идет о благости и милосердии Бога, занимают в издании 1875 года всего 147 страниц, тогда как книга XIII («О правосудии и гневе Божием») — 214[51]. Св. Фома Аквинский в свое время определял смертный грех как стремление отвернуться от Бога. Отсюда Лессий делает вывод о том, что в подобном отвращении (aversio) содержится к тому же оскорбление Верховного Законодателя и презрение к нему[52]. Оскорбление это является вопиющим даже в том случае, если оно не выражается в богохульстве или какой-либо злобной выходке. Если бы Бога не было, любой грех был бы простительным[53]. С другой стороны, если бы не существовало данных Создателем заповедей, простое нарушение естественного закона также не составляло бы смертного греха[54].

Однако «Вечный Закон» и его заповеди не были никем упразднены. Смертный грех рождается из «презрения» к ним. Зна-

[49] *Ibid.*, p. 855–856.
[50] Bérulle, *Œuvres complètes*, Paris, 1644, p. 762 (*Œuvres de piété*, XII, 4).
[50a] «О свойствах и совершенствах Бога».
[51] Ed. Lethielleux, Paris, 1875.
[52] L. Lessius, *De Perfectionibus*... l. XIII, p. 484–485.
[53] *Ibid.*, p. 485–486.
[54] *Ibid.*, p. 486–487.



чит, он отягощен еще и «безграничной злобой». Ведь в каждом смертном грехе «содержится злоба всех грехов, вместе взятых»[55], и он тождествен попранию «всего Закона»[56]. Поэтому он заслуживает вечных мучений[57] и своею «неизмеримой» тяжестью увлекает грешника в ад[58]. «Сила яда, наполняющего смертный грех, такова, что он, будучи положен на весы Божественного правосудия, перевешивает все добрые дела всех святых, будь они даже в тысячу раз более многочисленными и великими, чем были на самом деле: сия мысль поистине ужасна!»[59] Следовательно, всякий смертный грех «по природе своей неискупим; исцелить от него может одна только воля и жертва Христа»[60]. Расквитаться за совершенный грех не под силу ни одному созданию[61]. Ни скорбь, ни сокрушение о содеянном, сколь бы сильными они ни были, не уничтожат греха, если только Господь не дарует раскаивающемуся свое безвозмездное прощение[62]. Итак, вполне справедливо, если «в земной жизни множество людей понесет кару за прегрешение одного», как случилось с сынами Израиля, наказанными за грех Давидов[63]; кроме того, ясно, что накопление грехов «приближает мщение Небес»[64].

Следует не только избегать смертного греха, но и стараться не допускать простительных прегрешений. Здесь Лессий ссылается на единодушное мнение известнейших богословов. Избыток мелких проступков охлаждает рвение, становится преградой для помощи свыше, предрасполагает к дальнейшему падению ещё ниже. Здесь богослов-иезуит цитирует сочинение св. Августина «De decem chordis»[65]: «Небольшой грех — это не зверь, подобный льву, который способен одним махом перегрызть человеку горло. Но и мельчайшие твари, собравшиеся во множестве, могут стать причиной смерти. Попробуйте запереть человека в комнате, полной блох,— останется ли он в живых? Одна песчинка ничего не весит, но нагрузите корабль песком сверх меры, и он пойдет ко дну. Сколь малы дождевые капли! Но разве реки после дождя не выходят из берегов, смывая дома? Не отмахивайтесь же от незначительных прегрешений»[66].

Все эти высказывания соотносятся не только с классическим мотивом взаимосвязи грехов и соответствующей иконографией (цепь грехов, древо пороков)[67]. Их авторы стремятся развить стих из Послания апостола Иакова (2:10): «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем». Как и во многих других случаях, эта фраза, вырванная из контекста, приобрела трагическую окраску. Ведь далее апостол пишет: «...посему, если ты не прелюбодействуешь, но убьешь, то ты также преступник закона» (2:11). Поэтому св. Фома Аквинский приложил немало усилий к тому, чтобы сделать более гибкой формулу: «Совершивший один грех становится рабом всех остальных». «Никакое деяние,— поясняет он,—

[55] *Ibid.*, p. 487–488.
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*, p. 467–468, 502–503.
[58] *Ibid.*, p. 251.
[59] *Ibid.*, p. 488.
[60] *Ibid.*, p. 251.
[61] *Ibid.*, p. 488–489.
[62] *Ibid.*, p. 494–495.
[63] *Ibid.*, p. 380.
[64] *Ibid.*, p. 381,
[65] «О десяти струнах». *Patr. Lat.*, XXXVIII (sermon IX), col. 88.
[66] Цит. по: Lessius, p. 398.
[67] См. выше, с. 318–328.

не может истребить противостоящую ему добродетель. Простительный грех также не отменяет ее. Один-единственный поступок, будь он даже смертным грехом, не властен над добродетелью, которая сделалась привычкой. Лишь в том случае, если число дурных поступков умножается до такой степени, что грозит перерасти в привычку, прочно усвоенная добродетель разрушается». Чуть ниже, в том же разделе «Суммы», Аквинат замечает, что «грехи, как и болезни, разнятся по степени тяжести... большая или меньшая тяжесть греха определяется тем, какое именно положение он нарушает»[68].

Однако гораздо чаще христиане прошлого сталкивались не с такого рода ясными рассуждениями, а с мрачной, драматической экспрессией. Францисканец Оливье Майяр (†1502) увещевал жителей Брюгге:

Божиим перстом записано, говорит блаженный апостол Иаков, что всякий, кто соблюдает весь закон, но преступит одну из заповедей, будет виновен в нарушении всех остальных. И потому, господа мои, недостаточно, если вы говорите себе: я не убийца, не разбойник, не прелюбодей. Если ты оступился даже в самой малости, то ответишь за всё[69]. Крохотной пробоины достаточно, чтобы самый горделивый и огромный корабль пошел ко дну. Даже совсем узкий потайной ход позволит врагам взять крепость или замок, как бы превосходно они ни были укреплены. Чтобы ограбить богатейшую, надежно запертую лавку в Брюгге, ворам хватит и самого малого окошка[70].

Напротив, перу Жерсона, как уже говорилось выше[71], принадлежит трактат «О выгодах, кои доставляет знание того, какой грех смертелен и какой — простителен», где перечислено множество разных случаев и нюансов. Он указывал, что «не всякое проявление семи смертных грехов — гордыни, зависти, гнева, скупости, лени, сладострастия, чревоугодия — можно назвать смертным грехом. Иногда гордыня, гнев и другое обнаруживают себя как смертный грех, но зачастую и как простительное прегрешение...»[72]. По мысли Жерсона, лишь «полное осознание» совершаемого делает грех смертным. Однако это человеческая точка зрения; разделяет ли ее Бог? Теодор де Без уверен, что нет; об этом он пишет в «Христианских размышлениях»: «О Господи, сказавший, что избежать суда можно, лишь взыскивая с себя, воззри на несчастного, который вопиет пред лицом Твоим и пред ангелами Твоими, пред небом и землею о том, что и наилегчайший проступок из миллиона достоин твоего гнева, столь ужасного, что ничему не устоять перед ним — так же, как никому нельзя сравниться с Тобою»[73]. Мнению де Беза, друга Кальвина и продолжателя его дела, созвучны мощные раскаты красноречия кардинала де Берюля: «Состояние небытия и безблагодатности, в которое ввергает нас грех, тем горше и плачевнее, что оно несводимо к простому и полному небытию, в коем мы пребывали до того, как были сотворены»[74]. «Небольшой грех сильнее склоняет долу

[68] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I–II[ae], qu. 73, art. 1, 3 (éd. Desclée de Brouwer, p. 88, 96–97).
[69] Оратор вольно обращается с текстом послания: нельзя ставить знак равенства между выражениями «одно что-нибудь» и «самая малость».
[70] O. Maillard, *Sermons et poésies*, éd. A. de la Borderie, Paris, 1877, p. 6–7.
[71] См. с. 307.
[72] Gerson, *L'Œuvre française* (éd. Glorieux), n° 328, p. 371.
[73] Th. de Bèze, *Chrestiennes méditations* (méditation sur le ps. VI), p. 54.
[74] Bérulle, *Œuvres*... p. 443 (Préambule à *La vie de Jésus*, XI).



чашу весов божественного правосудия, нежели тяжкая мука»[75]. И вновь о том же: «Ни один грех мы не вправе считать пустячным, ибо и за него была пролита кровь Христова»[76].

Паскаль примерно в том же тоне говорил о «последствиях и продолжениях наших грехов, которые ужасны даже при мелких проступках»[77], а его сестра Жаклина так наставляла монахинь Пор-Рояля, на которых в монастыре было возложено воспитание детей: «Было бы хорошо, чтобы они [девочки-пансионерки] не делали большого различия между серьезными и самыми маловажными проступками, которых-де можно и не страшиться. Потому следует повторять им, что для души, любящей Господа, не бывает легких последствий [греха]»[78]. По-видимому, именно такое воспитание получила на родине, в Испании (хотя и довольно далекой от влияния янсенизма), Мария-Терезия Австрийская. В надгробном слове, посвященном ее памяти, Боссюэ замечал: «Она не постигала, как можно намеренно совершить грех, сколь бы мал он ни был. И потому она не говорила: „Это грех небольшой, простительный"; она говорила: „Это грех", и ее невинная душа возмущалась. Но человек слаб, и ему не по силам не грешить вовсе; и здесь она не говорила: „Это нестрашно" — но: „Это грех",— так говорила она». Ранее Боссюэ восклицал: «О христианин! Ты слишком хорошо разбираешься в отличиях смертных грехов от простительных прегрешений»[79].

Постоянное подчеркивание греховности неизбежно приводило к тому, что на первый план выдвигался образ Бога — грозного судии. Особенное распространение в Европе он получил в XIV–XV веках — на это время, последовавшее за годами «Черной смерти», пришелся также расцвет апокалиптической литературы. Изображение Сына Человеческого с исходящим из уст острым мечом часто встречается на гобеленах, витражах, гравюрах и книжных миниатюрах[80]. Здесь трудно не вспомнить слова Лютера, признававшегося: «Я не веровал во Христа, но представлял его себе судией, грозным и наводящим ужас, восседающим, как это часто изображают, на радуге»[81]. В другом месте он пишет: «При мысли о Страшном суде волосы у меня на голове становились дыбом»[82]. С некоторых пор этот судия превратился в сурового бухгалтера, ведущего учет делам каждого. Здесь возникает еще один образ (к примеру, в соборе города Альби): у людей, которые в Судный день предстают пред лицом Господа, на шее висят таблички с двумя столбцами: в одном перечислены все их добрые поступки, в другом — все грехи и ошибки.

Духовная литература свидетельствует о том, что такой иконографии была суждена долгая жизнь. Небесный бухгалтер определяет, в какой момент грехи того или иного человеческого сообщества «переполняют меру». Лессий неоднократно возвращается к этой теме, приводя многочисленные примеры из Ветхого

[75] *Ibid.*, p. 27 (*Traité des énergumènes*, ch. VII, 2).
[76] *Ibid.*, p. 902 (*Œuvres de piété*, LXXXV, 1).
[77] Паскаль, *Мысли*, с. 270.
[78] J. Pascal, «Règlement pour les enfants de Port-Royal» в *Lettres, opuscules*… p. 285.
[79] Bossuet, *Œuvres complètes* (éd. Rennes, 1862), I, p. 453.
[80] Укажу, среди прочего, на гобелен из Анжера, на фламандский «Апокалипсис», датируемый приблизительно 1400 г. (хранится в парижской Национальной библиотеке, B. N. neerl. 3), на «Апокалипсис» Дюрера.
[81] Luther, *Werke*, Weimar, XLV, p. 482: «Комментарий к Евангелию от Иоанна», 14; 16 (1537) (цит. по: H. Strohl, *Luther jusqu'en 1525*, p. 52).
[82] Luther, *Werke*, éd. Weimar, XVI, p. 553ff: «Комментарий к Первому посланию к Коринфянам», 15 (1534) (цит. по: *Ibid.*, p. 53).

Завета (всемирный потоп, уничтожение Содома и Гоморры и др.), и увещевает своих современников: «Вот весьма достойный предмет для размышления: чем больше в какой-либо христианской стране нечестивцев, безнаказанно коснеющих во грехе, тем скорее исполнится мера, тем более ужасным будет заслуженная сим государством кара и тем незамедлительнее она на него обрушится»[83]. Тронсон предложил собственную, глубоко личную трактовку понятия «исполнившейся меры», в данном контексте связанного с восходящими к глубокой древности представлениями о том, что боги уже на земле преследуют своим гневом скопища грешников. В одном из размышлений для тех, кто удалился от мирской суеты, он рассуждает «о числе грехов» и «мере благодати»[84]. Нельзя не вспомнить, пишет Тронсон, о «трех ужасных словах», которые на глазах у надменного Валтасара появились на стене пиршественной залы, где «переполнялась мера его беззаконий»: «Мене, текел, фарес» — что означает: «сочтено, взвешено, разделено». Тронсон приходит к пяти выводам, которые именует истинами. Первая истина состоит в том, что Бог в масштабах всей вечности знает, сколько мгновений и дней он отпустил каждому человеку, и «превысить сей предел невозможно». Он знает также, «какие оскорбления и в каком количестве суждено ему претерпеть от нас, и какова мера благодати, предуготованной каждому». Отсюда вторая истина: «от последнего совершенного греха, коим переполняется мера, или от последней отвергнутой милости из числа отпущенных человеку зависит наш загробный удел». Когда это свершится, уже нельзя надеяться на милость; «снисхождение Бога к нам исчерпано». Третья истина гласит, что «каждому человеку положена своя мера грехов; сие касается и благодати: одним она дается в большей мере, другим — в меньшей». «Меж тем,— наставляет далее Тронсон богобоязненных читателей,— знать, сколькими грехами будет исполнена сия мера, нам нельзя; быть может, сейчас нас отделяет от нее всего только шаг». Четвертая истина такова: последний грех, «коим исполнится мера, ни по природе своей, ни по чему иному не отличается от всех прочих; вовсе не обязательно ему быть и тяжелее тех, что уже совершены». Разве последний час истекающей жизни длится дольше, чем все прочие? Четыре истины подводят к пятой: последний грех, «которым будет исполнена ваша мера... может быть совершен вами через двадцать лет, или через десять, или в этом году, или же в наступивший день». Так страшитесь же всякого греха, «словно погибели, и погибели вечной».

Бурдалу в одной из проповедей, посвященных «духовной слепоте», рассуждает о божественной арифметике в тех же выражениях:

Опасайтесь, как бы доброта сия [Господа] не истощилась; трепещите даже и долготерпения Бога, который наказует тем строже, чем дольше он мед-

[83] Lessius, *De Perfectionibus...* n° 65, p. 381.
[84] «Méditation IV du 3ᵉ jour» (*Retraite...* p. 129–131).



лил с мщением. Разве можем мы знать, угодно ли ему прождать еще некоторое время? Быть может, после первого же совершенного вами греха он ввергнет вас во мрак и ослепит вас. Кого не охватит трепет при мысли о том, что какому-то из наших грехов предназначено быть последним пределом милости Божией — той милости, без которой нам никогда не спастись? Каков этот грех? Сие сокрыто от меня. Каким по счету он будет? Не ведаю. Какова его природа, к какому разряду проступков он относится? И это Господь от меня утаил. Это грех особенный, выходящий из ряда вон, или же обычный, заурядный? Тщетно я вглядываюсь в сию бездну. Боже мой, я знаю только, что, дабы отвратить несчастье, коим Ты мне угрожаешь, я не вправе ничего забыть, ничем пренебречь[85].

Нетрудно представить, какое действие эти выразительные пассажи производили на слушателей. Процитированная проповедь Бурдалу встраивается в цепочку других текстов, протянувшуюся через несколько столетий. Во всех них Бог представал как грозная, карающая сила. Беглый подсчет показывает, что в пятидесяти французских пословицах, популярных в XVI веке, грех связывается с наказанием, и лишь в пяти — с прощением. Что же случилось с «отеческим снисхождением» Бога, о котором столь убежденно говорит в энциклике «Dives in misericordia»[86] Иоанн Павел II? В одной из проповедей Таулера Бог уподоблен охотнику, преследующему людей искушениями и наказаниями. Впрочем, всё это делается ради нашего же блага:

...Господь не желает карать нас один; ему угодно, чтобы мы претерпевали наказания от всех его созданий. Человека травят, словно дичь, которая затем попадет на стол государя; этот кабан или олень загнан, искусан и едва ли не в клочья разорван собаками, и сие доставляет властителю куда больше удовольствия, чем если бы сей зверь был умерщвлен не столь жестоким образом. Бог подобен государю, желающему, чтобы ему была подана дичь, загнанная так, как подобает. У Бога есть свои охотничьи собаки: это лукавый и присные его, окружающие человека со всех сторон искушениями, будто волка — флажками. Куда бы ты ни бросился, диавол тут как тут, и каждый раз он пускает в ход новые приемы, расставляя везде многочисленные искушения, словно загонщиков в цепи. То он натравливает на тебя гордыню, сребролюбие и другие пороки, то командует «ату!» унынию и беспричинной тоске. Дитя мое, будь тверд: сие не может тебе повредить; тебе надлежит быть загоняемой дичью[87].

Автор жития св. Жанны де Шанталь, напечатанного в 1653 году, пишет: «Господь испытывал ее, как он испытует великие души, отмеченные небесной твердостью, коим за долгие терзания он воздает новыми горестями, дабы их верность стала еще чище, деяния их — еще славнее, а страдания — еще более достойны венца»[88].

Тексты, выдержанные в подобном тоне, проливают свет на то, как и без того мрачный образ верховного судии («Бог за все взыщет», гласит популярная в XVI веке французская поговорка) постепенно трансформировался в образ Бога, который, опираясь на правосудие, с наслаждением предается жестокости[89]. Боэстюо, положивший начало моде на «необыкновенные истории» во

[85] Bourdaloue, *Carême*, Sermon 22 «Sur l'aveuglement spirituel» в Migne, *Collection des orateurs sacrés*, XIV, col. 709.
[86] «Богатый милосердием».
[87] Tauler, *Sermons*... II, p. 93.
[88] H. de Maupas du Tour, *La Vie de la vénérable Mère Jeanne Françoise Fremiot de Chantal*, Paris, 1644, p. 443.
[89] См.: M. Bellet, *Le Dieu pervers*, Paris, 1979, p. 168–175.

Франции, был также автором цитировавшегося выше труда «Мировой театр...», где многое восходит к средневековым обличениям мирской жизни[90]. Здесь это произведение вновь обращает на себя наше внимание. Оставаясь в рамках стилистики, свойственной пляскам смерти, автор развивает мысль о том, что в смертный час каждый снимает маску, которую носил. В этот миг нет уже ни королей, ни графов, ни баронов, остаются одни люди. «И тогда Господь, пребывающий на небесах, смеется над их безумствами, намерениями и суетой (как о том свидетельствует царь Давид), но смех его столь ужасен, что нас на земле пронизывает страх и пробирает дрожь»[91]. Бог, грозно хохочущий над тщетой человеческого бытия,— зрелище весьма странное. Однако такой образ Всемогущего Творца в какой-то степени корреспондирует с фигурой жадного до дичи Охотника у Таулера, а также с утверждением о. Лежёна, знаменитого слепого проповедника XVII столетия, который в слове «об одержимых бесами» говорил: «Обычное развлечение Бога — смотреть, как храбро человек борется с грозно рычащим львом»[92]. Само существование одержимых свидетельствует о том, что Господь использует Сатану для испытания людей и через него являет свою милость или гнев. От процитированной фразы о. Лежёна не так уж далеко до слов, которые вложены в уста Бога в тексте, вышедшем из круга участников движения «конвульсионеров» (XVIII век): «В гневе моем я играю вами, и игры мои ужасны»[93].

Господь, «всецело поглощенный наказанием» тех, кто им отвержен, изливает на них «нескончаемые потоки смолы и серы» — таков взгляд опытного проповедника XVIII столетия[94]. Устрашающий образ Бога на протяжении долгого времени господствовал в просвещенных церковных кругах Запада. В качестве одного из доводов можно привести рассказ о жизни г-на де Кериоле, советника Реннского парламента. Он «обратился», увидев одержимых бесами в Лудене, стал священником и прославился на поприще изгнания злых духов.

...поверженный ниц, простершийся на земле, как новый Савл, он пережил такой ужас и так дрожал, что с тех пор не осмеливался возвести очи горе, зная, что громы и молнии небесные готовы были испепелить его. Страх всегда заставлял его держать глаза опущенными долу, и он не отводил взгляда от земли, стремясь не выпустить из памяти явленное ему кошмарное видение ада, где ему уже было отведено место и куда он был бы низвергнут навсегда, если бы Господь наказал его за все совершенные им грехи... более всего он страшился попасть в руки разгневанного Бога...

Он вновь и вновь размышлял над тем, что читал или слышал о малом числе избранных... Он беспрестанно думал о том, сколь суров суд Божий, как ужасна смерть, как велико исступление осужденных, как чудовищны и непредставимы мучения грешников, горящих в огне чистилища...[95]

В «Опытах о морали» Пьера Николя, бывших в XVII веке настольной книгой многих католиков, «страху Божьему» посвя-

[90] См. выше, с. 158.
[91] P. Boaistuau, *Le Théâtre du monde...* 1572, dédicace, II[b].
[92] J. Lejeune, *Sermons*, 12 vol., Lyon, 1825–1826: XI, p. 348.
[93] R. Kural, *Etude de deux manuscrits de convulsionnaires jansénistes du milieu du XVIII[e] siècle, mémoire de maîtrise*, ms. dact. Paris-I, 1971, p. 127–128.
[94] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, 1768, II, p. 382 (цит. по: B. Groethuysen, *Origines...* p. 88).
[95] Dominique de Sainte-Catherine, *Le Grand pécheur converti représenté dans les deux estats de la vie de M. de Quériolet, prostré, conseiller au parlement de Rennes*, 1677, p. 358–362.



щен отдельный небольшой трактат; о высшей справедливости этот богослов-пессимист пишет с лихорадочным вдохновением, и понять его непросто[96]. Рассуждая о «внушающем трепет» числе отверженных Господом (ибо даже в лоне церкви дурных христиан «невероятно много»), Николь признает, что «все эти люди, слепо преданные своим страстям, суть также доказательства того, насколько безжалостно правосудие, которое вершит Бог». «Оно-то,— пишет далее Николь,— и предает их в руки бесов», а те в земной жизни порабощают их, насмехаются над ними, обманывают их и заманивают в тысячи различных грехов, истязают бесчисленными тяготами и заботами, а после смерти навсегда увлекают в преисподнюю. «Итак, сей мир есть место мучений, и в нем взгляд, просветленный верой, видит лишь ужасные следствия небесного правосудия»; между тем «пасть ада всегда отверста: великие и ничтожные, богатые и бедные пожираются ею без разбора и во всякое время». По-своему толкуя стих из книги пророка Иеремии (47:6), Николь восклицает: «О меч Господнего суда, неужто никогда не возвратишься ты в ножны? Всегда ли ты будешь сеять на земле смерть и преследовать даже самую церковь?»

Пытаясь воссоздать образ Бога в понимании богословов, мы оказываемся в самом центре истории общественного сознания, приоткрывающей связь между презрением к погрязшему в грехах человечеству и суровостью верховного судии, чей гнев столь велик, что вытесняет даже жалость к единородному сыну.

Такую точку зрения разделяли наиболее талантливые духовные писатели и прелаты, занимавшие высшие посты в церковной иерархии. Тронсон от собственного лица поясняет ее в «Уединенных размышлениях», стремясь убедить своих читателей в том, сколь безгранична людская греховность. Христос «поручился за грешников», облекся в «одежды греха», и потому «Бог-Отец оставил его, предал его ярости иудеев, обходился с ним как с презреннейшим из людей, а после того, как Христос был покрыт позором и перенес бесчисленные издевательства и страдания, он не помешал его смерти — мучительной, постыдной и жестокой... Бог выместил на нем свой гнев, словно Христос был ему совершенно чужим. Неужели грех так ужасен, что даже Сын Божий не в силах преодолеть его тьмы, отвращающей от него очи нежного Отца? Сколь ты черен и гнусен, о грех!»[97]

Сходная поэтика отличает и патетическую проповедь о «божественном прокаженном», которую Боссюэ произнес в Страстную пятницу. Оскорбление, нанесенное Создателю первородным грехом, было так велико, что «оно требовало удовлетворения, достойного Бога, и нужно было, чтобы Бог исполнил его; оно требовало мщения, подобающего Богу, и именно Бог должен был свершить его». Очертив этим сильным штрихом переход от «удов-

[96] P. Nicole, *Essais de morale*, 1725, 14 vol.: I, p. 125–135 (traité 3, ch. V).

[97] L. Tronson, *Retraite*... p. 109–110.

летворения» к «мщению», Боссюэ бесстрашно идет дальше, следуя логике, согласно которой Отец должен терзать Сына:

И в самом деле, только Бог вправе мстить за обиды, ему причиненные; пока он не приложил к сему свою десницу, грехи наказаны лишь в малой степени: один он может вершить справедливый суд над грешниками; только его сил достанет на то, чтобы покарать их так, как должно. «Мне,— глаголет Господь,— мне отмщение, и Аз воздам. Mihi vindicta et ego retribuam». Итак, о братья мои, нужно было, чтобы Бог сам обратился против своего сына, обрушив на него молнии гнева своего: возложив на него все наши грехи, он должен был на него же излить и справедливое отмщение. И сие он свершил, о христиане, да не усомнимся в этом. И потому тот же пророк возвещает нам, что, не удовлетворившись преданием сына в руки врагов и желая сам принять участие в этом, Господь сокрушил и смял его ударамн своей могущественной длани: Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate (Ис. 53:10)[97*]. По слову пророка, Господь сделал сие, ибо желал сделать — voluit conterere, то есть с заранее обдуманным намерением...[98]

Далее Боссюэ говорит, что Отец обратил к Сыну тот лик, который он являет отверженным, и посмотрел на него «ужасным взглядом, воспламеняющим всё, на что он упадет». Он выступил против Христа «во всеоружии Небесного правосудия».

Бурдалу (принадлежавший, напомним, к ордену иезуитов) оперировал точно таким же образом Бога, что и Боссюэ, верный последователь св. Августина. В одной из проповедей, написанной с поразительным блеском и посвященной Страстям Спасителя, он говорит о Предвечном Отце, который,

руководствуясь замыслом столь же изумительным, сколь и суровым, забывает о том, что [Христос] является его сыном, смотрит на него как на врага (прошу простить мне такие выражения) и делается его гонителем, или даже становится во главе тех, кто его преследует... ожесточения иудеев было недостаточно, чтобы покарать того, кто взял на себя все грехи рода человеческого; необходимо было, по слову св. Амвросия, чтобы сюда вмешался Бог; всё сие нам осязательно открывает вера...

Ты, Господи, по праву своему исполнился суровости и уже не слуге твоему Иову, но единородному Сыну явил, сколь тяжела десница твоя. С давних пор ты жаждал сей жертвы, ибо тебе надлежало восстановить славу и свершить правый суд, и ты исполнился сей думы. Но на земле ты не видел никого, кроме низких рабов, злодеев, людей тленных и слабых; их поступки и страдания не имели в глазах твоих ни малейшей ценности, и потому тебе не на ком было явить свое мщение. Ныне ты можешь излить его в полной мере: тебе предстоит жертва, достойная тебя, жертва, которой под силу искупить грехи тысячи миров; ты желал такой жертвы и заслужил ее. Сей Спаситель, пригвожденный ко кресту,— цель, которую приуготовило себе твое суровое правосудие. Так нанеси же удар, Господи, нанеси: он ждет твоей ярости; отмети прочь мысль о том, что пред тобою Христос, твой помазанник, и пусть в очах твоих он будет лишь помазанником нашим, сиречь нашим агнцем. Принося его в жертву, ты насытишь сию священную ненависть, которую ты питаешь ко греху...

Не в преисподней, но на Голгофе [Господь] всецело являет себя как Бог отмщений, Deus ultionum Dominus (Пс. 94). Здесь его правосудное воздаяние действует свободно, без препон, не стесненное, вопреки обыкновению, незначительностью того, на что оно изливается: Deus ultionum libere egit, Боже отмщений, яви Себя! (Пс. 94). Все муки, сужденные грешни-

[97*] Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению (лат.).
[98] Bossuet, *Œuvres*, Rennes, 1862, t. II, p. 448. Проповедь произнесена в 1656–1658 гг.



кам — сей скрежет зубовный, сии стенания и рыдания, сие пламя, которое не угаснет вовеки — для него лишь малая толика возмездия, ничто в сравнении с крестной смертью Иисуса Христа[99].

Если Бог так обошелся со своим возлюбленным сыном, чего же ждать людям? Тронсон предлагает поразмыслить над этим обязательно приходящим на ум вопросом каждому из тех, кто решил на время забыть о мире в конгрегации св. Сульпиция:

Если грех по сути своей так ужасен, что из-за него отец разгневался на сына — даже столь снисходительный отец на столь кроткого, единственного и бесконечно дорогого сына,— то насколько более гнусным он должен представляться Господу в создании, отвратительном с самого рождения, уже изгнанном Господом и отторгнутом от него, имеющем в груди своей источник проклятия, для Бога невыносимый? И потом: если Бог вершит свое отмщение, если он бросает в печь дерево, которое не горит [имеется в виду Христос], то что же станется с тем хворостом, который и предназначен для сожжения?[100]

Если светила теологии и духовного красноречия уделяли такое внимание божественной «ярости» и «возмездию», то не удивительно, что душеполезные сочинения, катехизисы и речи обычных проповедников были практически сотканы из упоминаний о «приговорах неподкупного судии», об «отчете», которого он потребует с каждого, о «проклятии», падшем на человечество «после первородного греха», о «страшном суде» над каждой душой, «о суде покаяния» и священниках как «судьях», по решению которых перед христианами открываются или закрываются врата Царствия Небесного[101]. Точку зрения тогдашней педагогики сформулировал Пьер Кустель: «Блаженство, которого человек может достичь в земной жизни, состоит в том, чтобы непрестанно испытывать страх Божий... По этой причине следует обращать внимание детей на суровость Божьего суда и на то, как ужасно были наказаны ангелы, восставшие в небесах против Господа»[102]. В небольшом сборнике для благочестивого чтения, изданном в 1730 году для воспитанников ораторианского коллежа в Анжере, рекомендовалось молиться с трепетом, «точь-в-точь как несчастный подсудимый, приведенный пред очи судьи»[103]. Очевидно, что этот совет по духу совершенно противоположен энциклике Иоанна Павла II, которая начинается весьма красноречивыми словами — «Dives in misericordia». В ней понтифик, в частности, утверждает: «Итак, милосердие в каком-то смысле противоположно Божественному правосудию и во многих случаях оказывается не только могущественнее правосудия, но и теснее связано с сутью вещей... Любовь, так сказать, становится условием правосудия, и в конечном счете правосудие делается слугой милосердия»[104]. Эти суждения Иоанна Павла II знаменуют решительный разрыв с долгой и мрачной «августинианской» традицией.

Образу грозного Бога, в сердце которого правосудие берет верх над милосердием, соответствует и установка на изгнание

[99] Bourdaloue, *Mystères*. Sermon IV: «Sur la passion de J. C.» в Migne, *Collection des orateurs sacrés*, XIV, col. 1033–1034.
[100] L. Tronson, *Retraite*... (III^e jour, 2^e méditation), p. 111–112.
[101] Последняя формулировка встречается, к примеру, в «Байёском катехизисе» издания 1700 г. (*Cathéchisme de Bayeux*, p. 143). См. также: B. Groethuysen, *Origines*... p. 67–88.
[102] P. Coustel, *Les Règles de l'éducation des enfans*... Paris, 2 vol., 1687: livre 2, ch. II, § X, p. 224–225.
[103] *De Quibusdam officiis pietatis scholasticorum*, Angers, 1730. См. также: J. Maillard, *L'Oratoire à Angers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1975, p. 155.
[104] Jean-Paul II, *Dieu riche en miséricorde*, Paris, 1980, p. 22–23. См. также: J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris-Tours, p. 197; Fr. Varillon, *Joie de croire, joie de vivre*, Paris, 1981, p. 69–79.

смеха из христианской жизни. Истинный христианин, по мнению Тронсона, таков: «Ему никогда не случается ни рвать цветы, ни нюхать просто ради удовольствия вдыхать их аромат»[105]. (Конечно, эти слова продиктованы отнюдь не экологическим мышлением наших дней.) Особенно выразительно об этом писал Пьер Николь. Говоря о «земной жизни Иисуса Христа, полной трудов и тягот», он утверждает, что Христос не отказывался от пищи, которую ему предлагали, но «при этом подвергал себя суровому, истинно небесному, умерщвлению плоти, намного превосходящему все, на что способны люди». Он прибавляет, что перед внутренними очами Спасителя «всегда стоял предуготованный ему крест... Так судите же, какое удовольствие мог он находить в мире сем». И поэтому он никогда не смеялся:

> Мы видим, что Христос никогда не смеялся. Ничто не могло сравниться с суровостью его жизни: ясно, что утехи, развлечения и всё, что может рассеять нас, было ему глубоко чуждо. Вся жизнь Иисуса была пронизана Богом, без остатка занята им и жалкой участью людей, и потому он отдавал должное природе лишь настолько, чтобы ее не разрушить[106].

Это мнение разделял и Боссюэ, писавший в «Максимах и размышлениях о комедии»:

> Будем же вслед за апостолом Павлом считать Христа творцом и испытателем нашей веры: Иисус, возжелавший, уподобясь нам, принять на себя все наши слабости за исключением греха, взял наши слезы, печали, скорби и даже страхи, но отказался от наших радостей и смеха; он не захотел, чтобы его уст, осененных благодатью, хоть единый раз коснулось движение, которое он считал развязным и недостойным Бога, сделавшегося человеком[107].

Неудивительно поэтому, что Рансе, подобно Боссюэ, полагал, что Христос никогда не смеялся[108].

КОЛЛЕКТИВНЫЙ НЕВРОЗ НА ПОЧВЕ ЧУВСТВА ВИНЫ

Бог ужасен; он скорее судья, нежели отец — вопреки милосердию, которое по какой-то необъяснимой случайности ему приписывается; небесное правосудие больше похоже на месть; несмотря на Искупление, спасутся немногие, ибо по причине первородного греха всё человечество заслуживает адских мук; каждый грех ранит и оскорбляет Бога; всякое развлечение и снисхождение к природе людей предосудительно, ибо несовместимо со спасением души. По выражению Р. Бультмана, эти черты слагаются в «примитивно кровавое богословие»[109] и отсылают к «христианскому неврозу», в существовании которого благодаря достижениям сегодняшней психиатрии усомниться нельзя. В дальнейшем изложении я буду опираться прежде всего на две книги. Первая — это сборник докладов, сделанных на конференции по неврозам навязчивых состояний[110]. В чрезвычайно содержательном введении Ив Пелисье проводит параллель между современными медицинскими исследованиями в данной области и тем, как об

[105] L. Tronson, *Examens particuliers sur divers sujets...* 1811, II, p. 208 (цит. по: B. Groethuysen, *Origines...* p. 150).
[106] P. Nicole, *Essais de morale*, XIII, p. 285–288 (цит. по: B. Groethuysen, *Origines...* p. 150–151).
[107] Ch. Urbain, E. Lévesque, *L'Eglise et le théâtre. Bossuet. Maximes et réflexions sur la comédie*, Paris, 1930, p. 273.
[108] A. de Rancé, *Eclaircissements de quelques difficultés que l'on a formées sur le livre... de la Vie monastique*, Paris, 1685, p. 233. Ch. Urbain, E. Lévesque, *L'Eglise et le théâtre...* p. 258–259.
[109] R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*, Hambourg, I, p. 42.
[110] Y. Pélicier, *Colloque sur la névrose obsessionnelle, suivi de l'intégralité du Traité des scrupules de J. J. Du Guet*: Paris, 1976. К материалам этого сборника я обращаюсь в ходе дальнейшего изложения.



этом заболевании судили христианские моралисты века классицизма, старавшиеся спасти христиан от душевных терзаний. Вполне логично, что после статей в сборнике помещен «Трактат об угрызениях совести» Жака Жозефа Дю Гуэта (1717). Вторая книга — монография Антуана Вергота «Долг и желание: две оси христианского мироощущения и патологический сдвиг»[111]. Мне приятно выразить здесь свое восхищение этим прекрасным, умиротворяющим и, если угодно, синтетическим трудом, автор которого, владея приемами фрейдовского психоанализа, значительно их превосходит и предлагает читателю христианский взгляд на христианский невроз. Данный случай еще раз подтверждает то, о чем я писал в первой главе книги «Страх на Западе»: историк и психиатр работают не просто в смежных, но в пересекающихся областях. История накапливает фактический материал, а методы психиатрии позволяют его интерпретировать.

Следует сразу оговорить ряд важных моментов, ибо речь идет о проблеме, не терпящей натяжек и упрощений[112]. С одной стороны, опытные клиницисты знают, что патологическое чувство вины свойственно не только верующим, и что навязчивое состояние на почве религии можно объяснить, опираясь на общие законы психологии. С другой стороны, наивно было бы думать, что человечеству когда-нибудь удастся избавиться от чувства вины. Вопреки мнению Андре Энара, не всякое чувство вины является болезненным, и считать, что грех характеризуется исключительно этим чувством, вылившимся в патологическую форму, значило бы неоправданно сужать взгляд на проблему. Если относить чувство вины к разряду болезненных переживаний, то почему бы в таком случае не поместить сюда все душевные движения: возмущение, любовь, наслаждение? На самом деле чувство вины принадлежит к сфере сознания, восходящего на уровень совести, и Фрейд совершенно справедливо замечал, что «[совесть, то есть «Сверх-Я»], проявляет тем большую твердость и подозрительность, чем человек добродетельнее, так что в конечном счете как раз ушедшие по пути святости дальше всех обвиняют себя в злейшей греховности»[113].

Нормальное чувство вины возникает как вектор, направленный не на подавление, а на преображение и сублимацию порывов, которые не согласуются с идеалом собственной личности и отношением к Богу. Говоря более широко и отделяя данное наблюдение Фрейда от его в целом отрицательного отношения к религии, можно сказать, что за любую цивилизацию приходится платить «отречением от влечений во имя культуры» и нравственной взыскательностью[114]. Важен и такой нюанс: самообвинение, часто встречающееся в клинической картине невроза навязчивых состояний, не всегда можно уподобить исповеданию грехов с целью их отпущения. Признания, делающиеся ради морального со-

[111] См. также: P. Solignac, *La Névrose chrétienne*, Paris, 1976, p. 82–114. Труд А. Энара «Болезненный мир греха» (A. Hesnard, *L'Univers morbide de la faute*, Paris, 1949) на сегодняшний день представляется устаревшим.

[112] Отсылаю в первую очередь к работе: A. Vergote, *Dette et désiré*, p. 20–22, 64–137, 153–161, 253–254.

[113] З. Фрейд, «Неудовлетворенность культурой» в З. Фрейд, *По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой*, Спб., 1998, с. 217.

[114] З. Фрейд, *Человек по имени Моисей и монотеистическая религия*, М., 1993, с. 132–137.

вершенствования, не следует смешивать с многоречивыми откровениями, которые рождаются из нарциссической поглощенности собой и далеко не всегда подразумевают сожаление о содеянном. Подытожим эти предварительные замечания, сославшись на мнение Антуана Вергота: опираться на психологию «тотального упорядочения», стремясь «уравнять до такой степени несхожие вещи, как мазохизм, невроз, аскеза и тип духовности, предполагающий духовное сораспятие Христу, — занятие столь же бесполезное, сколь и несложное»[115]. Трудно провести границу между нормой и отклонением от нее, «между такими угрызениями совести, которые омрачают душу, и такими, которые поистине просветляют внутреннее зрение»[116].

Учитывая всё вышесказанное, ни психиатр, ни историк не смогут отрицать, что христианство в принципе способно обречь верующих на подозрительное и тягостное чувство вины. И действительно, у этой религии две стороны: исполняя человека надеждой (ведь Бог через Христа отпускает людям грехи и обещает им любовь, которую ничто не в силах изменить), она в то же время провоцирует муки совести. Ведь ни одно прегрешение не может быть скрыто от взгляда взыскательного и всезнающего судии. Как примирить два правосудия: то, которое оправдывает человека, и то, которое его осуждает? Кроме того, грех страшнее ошибки, поскольку включает понятие личной ответственности не только перед людьми, но и перед «Тем, кого нельзя ввести в заблуждение»[117]. Вменяя исповедание грехов в безусловную обязанность, неотъемлемую от ключевой идеи освобождения, христианство предает человека во власть болезненного чувства вины.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что в определенных кругах действительно имело место патологическое — и к тому же принимающее коллективные формы — отклонение, особенно на тех отрезках истории, о которых идет речь в данном исследовании. Из приводимых здесь документов со всей ясностью следует, что в обществе царил болезненный ужас перед Божьим судом; люди находились в плену угрызений совести, мыслей о совершенных грехах и об их классификации (первородный грех, смертный грех и простительное прегрешение), были одержимы идеей смерти. Таким образом, диагноз практически очевиден: речь идет о коллективном неврозе на почве чувства вины, который нам следует не судить, а понять и объяснить. Под таким неврозом мы будем понимать «патологическое отклонение на почве христианства, сосредоточенное на грехе и борьбе с ним»[118]. Навязчивый характер этого невроза сказывается в том, что мысли о собственной греховности «осаждают» больного, подавляют его и втягивают в бесконечную борьбу с самим собой, которая нередко приводит к настоящей анорексии. Человек непрерывно и тщетно испытует собственную совесть, предается всё более из-

[115] A. Vergote, *Dette et désir*... p. 252. «Между врожденным чувством вины, свойственным нормальному человеку, и чувством вины у людей психически нездоровых, которое не имеет никакого отношения к действительности, существует огромное количество переходных ступеней» (A. Hesnard, *L'Univers*... p. 259).
[116] *Ibid.*, p. 117.
[117] *Ibid.*, p. 64.
[118] *Ibid.*, p. 97.



нурительному умерщвлению плоти, сосредоточивает свои помыслы на смерти. Окружающий мир представляется ему лишенным содержания, предметы — утратившими реальность, собственное бытие — нескончаемой борьбой с опасностями, которые исходят от грязного, разлагающегося мира[119].

Психиатр видит, что за обостренным чувством вины скрывается подавленная агрессивность. Знаменитая теория Фрейда и сегодня остается справедливой. Ученый полагал, что устойчивое чувство вины возникает тогда, когда агрессивность, обычно направленная вовне и переживаемая как угроза узам любви и дружбы, обращается на субъекта[120]. Между тем в течение многих столетий, и прежде всего в эпоху Контрреформации, агрессивность (или, если угодно, «стремление к главенству», без которого практически немыслима любая человеческая деятельность) для наиболее религиозных слоев общества была чем-то в высшей степени постыдным; суровые воспитатели строго взыскивали за ее проявления. Подавление агрессивности, накладываясь на подавление сексуальности и усугубляя его, вело к чрезмерному превознесению пассивных добродетелей — послушания и смирения. Отсюда ненависть и к себе (беспокойная совесть и постоянные угрызения ее), и к грешникам. Нельзя не поражаться тому, с какой яростью и как часто деятели церкви обрушивали громы и молнии на любой грех. В бесконечных инвективах против «преступного рода людского» очевидным образом проступает подавленная агрессивность.

Перечитывая многочисленные рассуждения о малом числе избранных и суровости возмездия Небес, трудно не заметить, что в умах людей одновременно присутствовали два взаимоисключающих образа Бога: один строился на справедливости, второй — на милосердии. В результате индивидуальное сознание было раздираемо противоречивыми чувствами: с одной стороны, подавленная, но несомненная ненависть к Господу-гонителю, с другой — любовь, выражаемая вслух. О сосуществовании столь несхожих чувств превосходно написал св. Франциск Сальский в «Трактате о божественной любви»: «Нам [должно] преклоняться перед карающим правосудием Господа нашего, любить его и хвалить вовеки... и благоговейно и нежно лобызать его правую руку, изливающую милосердие, и левую, творящую справедливость»[121]. Психиатры считают подобную эмоциональную амбивалентность источником невроза навязчивых состояний. Из-за одновременного воздействия подавляемой ненависти и подчеркиваемой (хотя бы из стремления защитить себя) любви возникает невроз и риск того, что личность захлебнется в бесконечной внутренней борьбе.

Эта мучительная душевная раздвоенность, в свою очередь, является следствием чрезмерного подчеркивания двух моментов

[119] См.: H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, 5e éd., 1978, p. 490–505. L'Emperière, A. Féline... *Abrégé de psychiatrie de l'adulte*, Paris, 1977, p. 112–115. Art. «Obsession et névrose obsessionnelle» в *Encyclopaedia Universalis*, XI, p. 1025–1027.

[120] S. Freud, *Malaise*... p. 98.

[121] François de Sales, *Œuvres*, Paris, 1833: VII, *Traité de l'amour de Dieu*, IX, ch. 8, p. 144.

религиозного миропонимания: скверны и долга. Рассматривать их только как навязчивые идеи значило бы неверно интерпретировать феномен верующего человека. «Ностальгия по утраченной чистоте и ощущение неоплатного долга составляют сущность религиозной проблематики. Когда навязчивое состояние проникает вглубь души, оно сталкивается с антиномиями чистоты и нечистоты, наслаждения и долга»[122].

Маниакальное стремление к абсолютной чистоте превращает взыскательность к себе в свирепое отрицание телесности и ее стихийных проявлений. Любой грех именуется «нечистотой» и воспринимается как едва ли не материальная субстанция, «оскверняющая» душу (предельное выражение такой логики — теория о том, что первородный грех передается из поколения в поколение на генетическом уровне). Настойчивое овеществление идеи греха приводит к тому, что к физической нечистоте присоединяется скверна религиозная и нравственная. В итоге человек, считающий себя падшим, не просто осуждает плотские удовольствия как таковые, но испытывает настоящий ужас перед непотребством мира. В основе этого психического состояния лежит неспособность личности принять самое себя, свои желание и свое тело. Людям, страдающим неврозом такого типа, не терпится как можно скорее обрести чистоту; они не желают прислушиваться к порывам и страстям собственного «я». Как уже подчеркивалось[123], эта исступленная жажда бестелесности восходит к раннему периоду истории христианства (впрочем, ее можно встретить не только в христианстве). Св. Афанасий писал: «Изначально Богом было задумано, чтобы люди рождались не от брака и тления, но непослушание его заповеди, беззаконие Адамово привело к плотскому соитию»[124]. Св. Григорий Нисский развивает эту идею, поясняя, что разделение полов не имеет никакого отношения к божественному замыслу, ибо сближает человека с существами, не наделенными разумом. Господь сотворил человека по образу и подобию своему, то есть не мужчиной и не женщиной. Но «поскольку Бог в своей „предзнающей мощи" заранее провидел, что человек так воспользуется данной ему свободой, что она приведет его к падению, то им в преддверии сих событий было установлено в образе его разделение на мужское и женское; сие не отвечает первоначальному замыслу, а... отбрасывает нас в стадо несмысленных тварей»[125]. Трудно представить себе трактовку, более явно противоречащую тексту книги Бытия. Однако, принимая во внимание эту духовную традицию, можно понять ужас, который плоть внушала «герою христианского самоуничижения» Жан-Жаку Олье, чьи слова, процитированные в свое время Ренаном[126], отражают весьма распространенный взгляд на мир:

Боже мой! Что такое плоть? Это следствие греха, это первоначало греха... Вся ненависть, все проклятия, все гонения, кои обрушиваются на Сатану,

[122] A. Vergote, *Dette et désir*... p. 88.
[123] См. выше, с. 332.
[124] Цит. по: P. Solignac, *La Névrose chrétienne*, p. 97. Мысли св. Афанасия на данный счет ярче всего выражены в его сочинении «Против язычников» (*Patr. Gr.*, XV, col. 876–879).
[125] Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, Paris, 1943, p. 159. См. также: J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, p. 50–65.
[126] E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, s. d., p. 117–118.



должны бы пасть на плоть и ее порывы... Следует поступать, как некий святой, осужденный на смерть за злодеяние, к которому он был вовсе не причастен, и не пожелавший оправдываться: по дороге на эшафот он твердил про себя, что совершил бы еще более ужасные преступления, если бы Господь ему в этом не воспрепятствовал.— Так, значит, люди, ангелы и сам Творец должны нас преследовать и гнать? — Да, так этому и надлежит быть[127].

Олье связывал в сложное, нерасторжимое единство ненависть к телу, образ «Бога-гонителя» (он прибегает именно к этому определению) и жажду наказания.

Состояние души, раздираемой любовью и ненавистью, характеризуется также «чувством неоплатного долга». Человек получил от Бога всё — и при этом впал в грех, оказавшись кругом в долгу перед алчным кредитором. Не исключено, что идея установленной платы каким-то образом наложилась на понятие «вергельд», фигурировавшее в древнегерманском праве. Во всяком случае, представление о том, что порядок должен быть восстановлен через искупление, было широко распространено среди католиков, даже самых просвещенных. Катрин дю Бар считала, что монахини-бенедиктинки Святых Даров должны «загладить» страдания, которым на Евхаристии подвергался Христос; Берньер также говорил о необходимости «загладить поругание Бога». Драматическая идея возмещения ущерба очевидным образом отразилась и в сценариях монархической власти того времени: Верховный Владыка, разгневанный небрежением своих неблагодарных подданных и их поползновениями к бунту, угрожает им своим гневом[128].

Долг, который следовало возвратить, был тем тяжелее, что даже святые не сомневались: их грехи безмерны и ужасны. Св. Маргарита-Мария Алакок как-то заметила: «Мне кажется, что всё вокруг осуждает меня на вечные муки. Всё добро, которое я в состоянии сделать, не может исправить и малейшего из моих прегрешений — это под силу только Тебе. О мой Божественный Учитель, ты видишь, мне нечем расплатиться с Тобою. Заключи же меня в темницу, я согласна, лишь бы темница эта находилась в Твоем пречистом сердце...»[129]. Таким образом, всякое земное наслаждение мыслится как украденное у Бога. Поэтому и Реформация, и Контрреформация вели жестокую борьбу с танцами и иными светскими развлечениями. В швейцарских городах, где большинство жителей исповедовало протестантизм, были запрещены карнавалы; пресвитериане, в 1642 году пришедшие к власти в Англии, закрыли театры, и т. д. Неосознанное убеждение, которым диктуются подобные действия, состоит в том, что человек и Бог не могут вместе занимать одно пространство. «По праву оно принадлежит отцу. Самоутверждаться, преуспевать, наслаждаться, даже существовать — значит обкрадывать отца, мысленно убивать его, что по законам психологии равносильно реальному убийству. Следовательно, нельзя не чувство-

[127] J.-J. Olier, *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* в *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 472–474.
[128] См. об этом: *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. LXIV, col. 349–395.
[129] J.-J. Languet, *La Vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie* (1729), Paris, 1860, p. 364.

вать себя в неоплатном и беспрестанно возобновляющемся долгу, сбросить бремя которого можно, лишь уступив отцу всё»[130]. Огромный, неуязвимый для слабости отец уничтожает сына обещанием умозрительного наследства, предлагая сравняться с ним и в то же время обрекая его на вечную погоню за воображаемым идеалом[131]. В конечном итоге мы вновь приходим к отрицанию человеческого в человеке; исчезает свобода, дарованная ему Господом. Остается одно неосуществимое желание твари слиться с Творцом.

Вовсе не странно, что Бог, мыслимый как кредитор и завистник, требует крови, ведь грехи обитателей земли превосходят всякую меру, а их долг постоянно растет. Ярость Бога ужасна; она толкает его к отмщению. Христианская литература изобилует сочинениями в подобном роде, где живописуются кары, ниспосланные скопищам грешников, и мучения, уготованные тем, от кого отвернулся Господь. Как много в них категорических утверждений о том, что смерть Сына Божия была «расплатой» за людские грехи! «Ради чего Иисус Христос столько страдал и умер?» — вопрошают авторы «сокращенного» сицилийского варианта «Римского катехизиса» (1768). «Дабы искупить язву греха людского», — следует ответ[132]. «Трудно вообразить себе более навязчивый кошмар, чем образ Бога, который ради насыщения своего гнева требует для собственного сына мучительной смерти»[133]. И однако именно это видение не покидало Боссюэ, Бурдалу, Тронсона и многих других выдающихся деятелей западной церкви. Агнец Божий превратился в козла отпущения, на которого легли грехи всего человечества; его смерть должна была «удовлетворить» ярость Вседержителя, чье величие было задето в роковом поединке с человеком.

Уйти от этой порождающей неврозы концепции можно лишь в том случае, если под иным углом зрения читать рассказ об Искуплении, а также иначе толковать «жертвоприношение» Христа и вообще всякую жертву, посредством которой человек приносит Богу лучшее из того, чем он обладает в земной жизни. Истинная жертва, связующая человеческое и божественное, стоит «выше воображаемой борьбы за пространство... [Она] вовсе не похожа на самоистязание ради возврата неоплатного долга. Она и не стремится к этому, но лишь доказывает, что его вовсе не нужно платить»[134]. Результаты моего исследования по крайней мере в одном пункте совпадают с мнением Рене Жирара[135]. Как его, так и меня чтение евангелий, и особенно Евангелия от Иоанна, убеждает в том, что Страсти Христовы — следствие «десакрализованной» ярости, исходившей от людей, а не от Бога: Иисус пришел к своим, и свои не познали его.

Паническая боязнь греха и скверны, чувство неоплатного долга, представление о Боге как о людоеде, одновременно возлюб-

[130] A. Vergote, *Dette et désir...* p. 156.
[131] *Ibid.*, p. 126.
[132] G. di Fazio, «Salvatore Ventimiglia e il rinnovamento della catechesi nell'Italia del Settecento» в *Orientamenti sociali*, XXXV, 1, janvier-avril, 1981, p. 88.
[133] A. Vergote, *Dette et désir...* p. 161.
[134] *Ibid.*
[135] R. Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978, p. 263. См. также интервью с Ф. Мерреем: «Quand ces choses commenceront...» в *Tel Quel*, n° 78, hiver 1979, p. 49.



ленном и ненавистном, который позволяет своим рабам питать одни гнусные желания и радуется их мучениям — вот факторы, подталкивающие человека и к безудержной жажде совершенствования, и к нарциссизму. Ведь в чувстве вины слиты два страха: страх утратить любовь другого и страх быть недостойным самого себя. Когда это чувство обостряется, никакая цена любви не кажется слишком высокой. Неосуществимое стремление идентифицироваться с отцом, мыслимым как идеал, ведет к самоистязанию, которое заставляет больного забывать о том, что он человек. Он всецело поглощен своей идеей и жаждет шагнуть за пределы досягаемого. Но эта исступленная гонка не сулит покоя. Чем больше требований предъявляет к себе личность, чем строже самоограничение, которому она предается, тем больше порывов и искушений ей приходится отметать. А они, в свою очередь, становятся источником нравственных терзаний. Достаточно вспомнить бесконечный спор о том, является ли искушение виной (Лютер считал, что безусловно является). Подвижники несчетное число раз предупреждали о том, сколь коварна необузданная жажда совершенства. Им было известно, что она чревата судорожным нарциссизмом, патологическим стремлением проникнуть в себя и неисполнимым желанием обрести незапятнанную чистоту. Кроме того, своего рода защитный механизм, срабатывающий в тот момент, когда чувство вины выходит за пределы нормы, порой толкает религиозные сообщества (а также и отдельных людей) к внешней набожности — попытке заглушить внутренний дискомфорт строгим соблюдением бесчисленных обрядов. Повторим, однако, то, о чем мы уже говорили в начале раздела: описанная картина соответствует патологическим случаям. Ее можно применять к отдельной личности только с учетом всех нюансов; при этом она не должна умалять высокой религиозной ценности сублимации, с помощью которой великие мистики преодолевали искус «первичного мазохизма». Для них «сострадающее отождествление» (слова св. Бернара) с изнемогающим Христом означало забвение себя (а не нарциссизм) и растворение в жизни Возлюбленного Спасителя.

Учитывая эти основные моменты, трудно не согласиться с тем, что церковь на протяжении столетий обладала своего рода гипертрофированным «Сверх-Я», которое стало особенно явным в те годы, когда Реформация и Контрреформация — каждая на своей территории — добились решительных успехов. На Западе апофеоз чувства вины пришелся на XVI–XVII века. Это утверждение само по себе является историографической концепцией. Но где и как следует искать ключ или, вернее, ключи к такому положению вещей? Исследуя индивидуальное сознание человека нашего времени, можно утверждать, что если в семье к отцу относятся с пренебрежением и он находится на вторых ролях (или

вообще отсутствует), то в сознании детей отведенное ему место остается вакантным, причем они, как правило, стремятся заполнить его образом всемогущего, алчного и жестокого Бога. От отца же, не дотягивающего до отведенной ему роли или вовсе уклоняющегося от нее, они получают идею отказа, отречения[136]. Опыт доказывает также, что навязчивое чувство вины возникает и в противном случае, когда миропонимание ребенка искажается под влиянием излишне властного отца (таков пример Франца Кафки). Но как бы ни были интересны эти сценарии, их трудно спроецировать в прошлое, даже если у нас есть основания думать, что первый из них описывает духовное становление Маргариты-Марии Алакок (в возрасте восьми лет потерявшей отца), а второй — Лютера[137]. История болезни человека прошлого неполна по определению. Кроме того, никому не под силу учесть и распределить по группам всё множество конкретных случаев, слагающихся в яркую картину «коллективного невроза на почве чувства вины», который был характерен для более или менее широких слоев западного общества. Итак, задача историка состоит прежде всего в том, чтобы, не претендуя на установление окончательной истины, отыскать такие совпадения и связи, которые могли бы пролить свет на явление подобного масштаба.

Человек не всегда умел видеть относительность греха. Долгое время он обходился без понятия, для нас ставшего тривиальным, но еще у Лютера, например, отсутствовавшего,— понятия неполной, ослабленной вины и смягчающих обстоятельств. К тому же люди нередко смешивали (и смешивают до сих пор) правосудие и месть, в силу глубинной инерции оставаясь на такой стадии развития правового сознания, которая запечатлена в трагедии Эсхила «Эвмениды»[138]. Во всяком случае, проанализированный здесь религиозный дискурс зачастую исходит из подобного сомнительного равенства, нашедшего отражение как в английской драматургии елизаветинской поры, так и в «Новеллах» Маттео Банделло. В то время деятели церкви почитали себя орудиями Божьего мщения, слугами Всемогущего Господа — скорее завистливого, нежели милосердного. Широко распространенная в исследуемую эпоху мысль о том, что Бог начинает карать грешников (как поодиночке, так и целыми скопищами) ешё при их жизни, также не нова. Она часто встречается в Ветхом Завете, хотя история Иова ей и противоречит, поскольку в данном случае страдал праведник.

Христос, напомним, трижды говорил о том, что между грехом и несчастьем нет непременной причинно-следственной связи: перед исцелением слепорожденного (Иоан. 9:1–4), на примере тех, на кого обрушилась Силоамская башня, и галилеян, умерщвленных по приказу Пилата (Лук. 13:2–6). Однако эти наставления, очень современные по духу, долгое время остава-

136 A. Vergote, *Dette et désir...* p. 85–86.
137 Эта проблема в числе прочих рассматривается в исследовании: E. H. Erikson, *Luther avant Luther*, Paris, 1968.
138 См.: G. de Greef, *Les Instincts de défense et de sympathie*, Paris, 1947, p. 40.



лись невостребованными. И в эпоху классицизма, и в Средние века проповедники в один голос твердили, что глобальные катастрофы — это ответ разгневанного Бога на людские беззакония, превосходящие всякую меру. В начале XIX века эту концепцию заново развил Жозеф де Местр. В «Санкт-Петербургских вечерах» (1821) он замечает, что Христос исцелял страждущих, предварительно отпустив им грехи, а один из персонажей (рупор автора) говорит: Бог не является творцом зла нравственного; он «творец зла карающего, то есть зла физического, или боли, подобно тому, как государь есть творец тех казней, к которым присуждают по его законам»[139]. В 1871 году французская церковь сочла недавнее поражение Франции в войне с Пруссией наказанием свыше. Еще в 1897 году в соборе Парижской Богоматери на отпевании погибших во время пожара проповедник-доминиканец коснулся всё той же давнишней темы: «Слезы наши — цена, которую мы платим за возвращение к милосердию... Франция, в очередной раз позабывшая о своих корнях, заслужила сие наказание»[140]. Леон Блюм (практически наш современник) в 1945 году писал: «Народное бедствие [намек на катастрофу июня 1940 года] с древнейших времен связывается с идеей греха или заблуждения и проистекающих отсюда следствий: сокрушения о содеянном, воздаяния, искупления»[141]. Итак, люди прошлого (причем совсем недавнего) не сомневались в существовании связи между грехом и «правосудной» Божьей карой за него еще на земле. Судебные процессы XV–XVII веков против ведьм и уличенных в богохульстве можно понять только в соотнесении с древним — а в указанный период особенно обострившимся — убеждением в том, что Бог, оскорбленный злодеями, которые посягают на его величие, выместит свой гнев на тех, кто мирится с подобной гнусностью.

Почему же это убеждение было столь сильно? В историческую эпоху, ограниченную с одной стороны приходом Черной смерти, а с другой — окончанием религиозных войн, европейцев не покидало чувство множащихся бедствий: эпидемий, постоянных неурожаев, внутренних и внешних войн, распрей по вопросам вероучения, турецкой угрозы. Они приписывали их гневу Небес и полагали, что изобилие ужасов и уродств — предвестник еще более тяжких наказаний. В свете Божьего возмездия еще очевиднее становилось, что весь мир пронизан грехом — и потому страждет.

Но несмотря на страхи и неудачи (а быть может, и благодаря им), европейская цивилизация, отличавшаяся глубинным динамизмом, двигалась вперед. В более или менее спокойные периоды она изобретала, делала открытия и вводила их в обиход, накапливала знания, предоставляя людям (по крайней мере некоторым) невиданные ранее возможности для самореализации.

[139] Жозеф де Местр, *Санкт-Петербургские вечера*, Спб., 1998, с. 23. J. P. Jossua, *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris, 1979, p. 88–89.
[140] J. P. Jossua, *Discours...* p. 132–133.
[141] L. Blum, *A l'Echelle humaine* в *Œuvre de Léon Blum*, Paris, 1945, V, p. 412. A. Hesnard, *L'Univers...* p. 438, n. 1.

И потому эпоху, называемую «Возрождением», мы можем рассматривать как сплав жизнелюбивых порывов и тяги к смерти, проектов, прогресса, праздников — и уныния, разочарования, болезненных явлений. Желание идти вперед и ощущение краха в те годы были связаны неразрывно. Филипп Арьес справедливо утверждал, что для эпохи макабра было характерно чувство провала[142]. Наши наблюдения не противоречат его гипотезе. Люди элиты, гибкие и открытые всему новому, остро переживали ограниченность своих возможностей и считали себя пленниками — звезд, Фортуны, порабощенной воли, греха. Отсюда их глубинная меланхолия и непрерывные размышления о смерти. Это обязывает историка, воссоздающего сознание людей прошлого, не упускать из виду нить, которой были в ту пору связаны рост индивидуализма, сознание человеческой слабости и пессимизм.

Человеку, находившемуся во власти противоречивых ощущений, как раз и были адресованы обвинительные речи деятелей церкви: этот дискурс, возникший в монашеской среде и предназначенный, вообще говоря, для нее, со временем всё активнее распространялся в светских кругах и с неослабевающей силой подчеркивал идею греха. Монастырская мораль очень рано впитала в себя скорее греческую, чем иудейскую (и скорее неоплатоническую, чем собственно христианскую) концепцию, где плоть принижалась, а дух, напротив, превозносился, из чего естественно вытекало «презрение к миру». Евангелизация широких слоев населения превращалась в пропаганду аскезы. Жизнь христианина должна была строиться по монастырской модели. Под влиянием монахов складывался стиль преподавания и повседневный быт в семинариях, возникших в ходе Контрреформации. Протестантизм, напротив, отрицал и спасительную силу человеческих дел, и монастыри, и безбрачие священников — но лишь потому, что видел преизбыток греха как в миру, так и вне его. С мрачной безнадежностью он признавал, что зло огромно, а человек в принципе неспособен противостоять ему в одиночку. Таким образом, начиная с эпохи Возрождения европейцу приходилось выбирать между двумя типами одержимости грехом, и появившийся позже был более тягостным. Внутри протестантизма аскеза и мелочное соблюдение обрядности не помешали формированию культурной утонченности, общей для западной культуры. Ведь и августинианский гуманизм, и новообретенный стоицизм, и обе религиозные реформы, и прециозный стиль как их литературное выражение поощряли высокомерное и презрительное отношение к телесности. Язык, становившийся всё более абстрактным, передавал это добровольное отрешение набором прихотливых выражений, заслуживающих самого пристального изучения. «Стеснительные условия социальной утонченности трансформируются во внутреннюю неловкость и зажатость»[143].

[142] Ф. Арьес, *Человек перед лицом смерти*, М., 1992, с. 145–147.

[143] A. Vergote, *Dette et désir*... p. 98. См. также: N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, Paris, 1973. M. Foucault, *Histoire de la sexualité* I: *La volonté de savoir*, Paris, 1976, p. 25–30.



Наконец, в католичестве движение к строгой обрядности и мании мельчайших делений, проявившееся в период Контрреформации, составляло еще одну сторону бегства от непредсказуемой и порывистой телесности. В эпоху чопорности и манерности до предела ритуализованная религия превращается в своего рода технику и препятствует выражению живых чувств. По мысли духовенства, литургия, в отправлении которой не допускалось ни малейших вольностей, должна была защитить единство церкви от протестантского инакомыслия. Но при этом клирики ощущали себя словно в «осажденной крепости»[144], и потому стремились пресечь всякие сношения с внешним врагом. Двойная подозрительность подталкивала священников и монахов к суровому формализму — составной части коллективного невроза, который мы попытались описать.

[144] Таким подзаголовком я снабдил свое исследование «Страх на Западе».

Глава X Религиозный дискомфорт

ДОЛОРИЗМ

Невроз на почве чувства вины имел для общества прошлого два важных следствия: учение о пользе и ценности страдания (долоризм) и «манию сомнений».

Для того, чтобы бояться Бога, христианину требуется немалое мужество. Массийон называл нечестивцами тех, кто, «не умея терпеть и отважно встречать ужасы и опасности религии, старается сбить с толку самого себя и неумолчно твердит о том, что это-де ребяческие страхи»[1]. Иасент де Монтаргон (†1770), весьма авторитетный проповедник, обращался к слушателям в сходном тоне: «Горе... тем, кто, не желая думать о вещах пугающих, мысленно отворачивается от грозного образа Бога-мстителя; да будет ведомо им, что лишь робким и боязливым будет на что надеяться в Судный день»[2]. Этому сюжету духовного красноречия чаще всего сопутствовала идея отказа от мира, то есть от нашей вселенной — увы, порабощенной дьяволом. Сен-Сиран писал: «Математики полагают, что земля представляет собой всего лишь точку, Писание же называет ее пустыней, темницей, лечебницей, слепком ада. Горе тем, кто, любя сей мир, не стремится умереть для всего в этой бренной жизни»[3]. В текстах проповедей, вручавшихся в XVII и в начале XVIII века миссионерам-лазаристам, встречается такая сентенция: «Мир — это тюрьма, откуда только смерть может нас вызволить»[4].

Эти ключевые идеи, взаимно усиливаясь, вели к обесцениванию личности, жажде страдания, отказу от мирских радостей, ибо всякому человеку, по мнению Арно, надлежало считать себя «достойным всяческого презрения, унижения и уничижения»[5]. В качестве примера сошлемся на отрывок из «Подражания Христу», уже приводившийся выше: «Я достоин лишь бичевания и наказания... недостоин я и самого малого утешения»[6]. Судя по автору «Подражания», именно святые (замечание Фрейда совершенно справедливо) строже всего взыскивали с себя. «Во мне живут одни пороки»,— утверждает св. Екатерина Генуэзская[7]. Св. Игнатий Лойола в письме к Рибаденейре признается:

[1] Massillon, «Sermon sur les doutes de la religion» (*Œuvres*, I, p. 349). Ср.: B. Groethuysen, *Origines*... p. 74.
[2] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, 1768, III, p. 234ff. B. Groethuysen, *Origines*... p. 84.
[3] Saint-Cyran, *Instructions chrétiennes*, 1678, p. 118. R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris, 1965, p. 18.
[4] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 224.
[5] A. Arnauld, *Œuvres*, XXIII: *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, p. 266. B. Groethuysen, *Origines*... p. 74.
[6] Фома Кемпийский, *О подражании Христу*, с. 343.
[7] См. выше, с. 6.



«Я ничем не лучше навоза и нечистот», и далее просит, чтобы после смерти его тело оставили на растерзание птицам и псам. «Не этого ли я должен желать в качестве наказания за мои грехи?»[8] Св. Тереза Авильская называет себя «убогим постоялым двором для Господа» и «бездной скудости»[9]. Св. Венсан де Поль говорит о себе с «омерзением» и на склоне лет замечает: «Увы! я не нахожу в себе ничего, что не заслуживало бы наказания; все мои поступки греховны, и потому я страшусь Божьего суда»[10]. Одно из самых впечатляющих рассуждений о собственной греховности также вышло из-под пера святой — Маргариты-Марии (1690). Она считала себя «чудовищем»:

На второй день [затворничества] мне, словно на картине, было без утайки открыто, чем я была прежде и даже в недавнем прошлом. О Боже мой, что же это за гнусное и порочное чудовище! Я не видела в нем ничего доброго, одно лишь зло, причем о мере его было тяжко думать. Мне кажется, что всё осуждает меня на неизбывные мучения, ибо я слишком злоупотребила щедро ниспосылавшейся мне благодатью, во всем отступив от нее... О Господи, карай во мне всё без изъятия: преступления мои таковы, что я не заслуживаю пощады; только не оставляй меня один на один с самою собой и не наказывай новыми падениями за прежде совершенные грехи[11].

В душе Маргариты-Марии любовь обычно (хотя и не всегда) одерживала верх над страхом. Однако многие христиане буквально изнывали от глубинного ужаса при мысли о том, что им, быть может, уготованы муки ада. Этот ужас находил себе обильную пищу в «Приуготовлениях к смерти», в изобразительном искусстве, душеспасительной литературе и проповедях. Художник Гуго ван дер Гус (†1482), удалившийся в монастырь и скончавшийся там в безумии, в последние годы жизни был одержим мыслью о том, что Бог его отвергнет. Его постоянно приходилось удерживать от самоубийства[12]. Ужас перед ересью неотступно преследовал поэта Торквато Тассо (†1595), который к тому же не мог избавиться от предчувствия адских мучений. Ища облегчения, он исповедовался, чаще всего — у главного инквизитора Феррары, который отпускал ему грехи. Однако это не могло избавить Тассо от сомнений: он подозревал, что его вводят в заблуждение и стараются погубить его душу...[13] Иезуит Жан-Жозеф Сюрен (†1665), изгонявший бесов из обитателей печально знаменитого дома скорби в Лудене, на двадцать лет впал в глубочайшую меланхолию, и окружающие считали, что он повредился в уме. Нравственные терзания, пережитые им за эти долгие годы, он описал в полной мистических откровений книге под названием «Экспериментальная наука о сущности загробной жизни». Сюрен, по его собственному признанию, был твердо уверен в том, что ему уготован ад; он не мог преодолеть себя, хотя и знал, что подобное испытание ниспосылалось великим подвижникам (Людовику Блуаскому, Генриху Сузо, св. Иоанну Креста, св. Терезе Авильской и многим другим). Он бился над ужасной дилеммой:

[8] Ignace de Loyola, *Scripta de sto Ignatio*, I, p. 379 в *Monumenta Ignatiana*. См. также: Fr. Ribadeau-Dumas, *Grandeur et misère des Jésuites*, Paris, 1963, p. 153.
[9] Thérèse d'Avila, *Vie* в *Œuvres complètes*, Paris, 1907–1910: II, p. 155, 117.
[10] Vincent de Paul, *Entretiens spirituels*, p. 774, 786.
[11] J. J. Languet, *La Vie de... Marguerite-Marie*, p. 363–364.
[12] R. Klibansky... *Saturn...* p. 80. См. также статью Х. Г. Зандера в *Repertorium für Kunstwissenschaft*, XXXV, 1912, p. 519ff.
[13] См. написанный Дж. Джетто раздел о Торквато Тассо в *Letteratura italiana*, Marzorati, Milan, 1916, I, *I Maggiori*, p. 459–495.

если ему суждено гореть в преисподней, то, значит, его поступки должны этому соответствовать. Следовательно, его обязанность — творить зло. Так угодно Богу. Однако он осмелился ослушаться Всевышнего. «Величайшее из моих преступлений состояло в том, что я продолжал надеяться и стремился делать добро»[14]. Ему не давала покоя мысль о самоубийстве — сатанинское наваждение. Бывало, он целыми ночами не отнимал от горла острый нож. Как-то раз он выбросился из окна, повредил колено и остался хромым.

Сочинение Роберта Бёртона «Анатомия меланхолии» позволяет перейти от лиц известных к случаям религиозного отчаяния у обычных людей и заменить единственное число множественным. Весьма примечательно, что Бёртон, написавший свой труд в начале XVII столетия, много внимания уделил меланхолии как болезни христиан. Подробно рассуждая об этом предмете, он не забыл коснуться и одержимости мыслями об аде[15]. У Феликса Платтера[16] и Петера Форестуса[17] он почерпнул историю о жене некоего базельского художника, которая впала в отчаяние после смерти сына. Она была убеждена, что Бог не пожелал простить ей грехи. В течение четырех месяцев она находилась в состоянии помешательства и думала, что уже очутилась в аду. Другой пример: один купец так долго хранил на складе некоторое — впрочем, небольшое — количество зерна, что оно в конце концов заплесневело. Человек набожный и образованный, он тем не менее осыпал себя упреками: почему он вовремя не продал это зерно? Почему не раздал его неимущим? Никому не удавалось его образумить: он считал, что навсегда погубил этим свою душу. Третий случай: некий священник, строго соблюдавший посты и ревностно предававшийся благочестивым размышлениям, в итоге впал в глубокое уныние; по углам ему мерещились бесы, а в собственном спасении он совершенно отчаялся. Наконец, последняя притча: некто, совершив весьма серьезный грех, в течение двух недель отказывался от еды и питья. Священники ничего не могли поделать с охватившим его ужасом, и он умер. Пересказав все эти истории, Бёртон переходит к выводу, который заимствует у своего предшественника Гватинериуса: «Страх перед Судным днем многих [выбор слова очень красноречив] ввергает в отчаяние». Далее он замечает: постоянное одиночество, долгие посты, изнурительные медитации, дерзкие попытки «подглядеть» за Господним правосудием, неотступные размышления о тайне вечности и «том бессчетном множестве миллионов лет, которое в ней заключено» — всё это неизбежно приводит человека к меланхолии. Эта логика, несомненно, обращена против католической церкви, заставляющей христиан сверх всякой меры умерщвлять плоть и скрупулезно подсчитывать совершенные ими добрые дела. Бёртон, англиканский пастор, превозносит Лютера, который сумел

[14] J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, 2 vol., Toulouse, 1926–1928: II, p. 20, 32, 54. См. также: H. Bremond, *Histoire...* V, p. 148–310. J.-J. Surin, *Correspondance*, Paris, 1966, p. 15, 133. L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*, 1969, p. 443–491.

[15] R. Burton, *The Anatomy...* III, p. 396–399.

[16] Здесь, а также в двух следующих примечаниях я имею в виду источники: R. Burton, *The Anatomy...* III, p. 398–399. F. Platter, *Observationum libri tres*, 1614, ch. 3.

[17] P. Forestus (Pierre Van Forest), *Observationes*, 1602, X, ch. 12.



покончить с подобной практикой «самоистязаний» и «самораспинаний», и приводит мнение св. Бернара: «Нельзя говорить об осуждении, забывая о прощении...»[18]. Равно далекий и от католицизма, и от пуританства, Бёртон в заключение пишет, что некоторые протестантские пасторы также культивируют в душах прихожан ужас перед смертью и переходом в иной мир[19]. В дальнейшем мы еще вернемся к этому замечанию[20].

Страх перед Божьим судом, исступленное стремление к совершенству, твердая уверенность в том, что совершаемые грехи заново распинают Христа и что необходимо «загладить» не только собственные преступления, но и греховность мира, жажда унижения — всё это на протяжении столетий порождало «христианский героизм», подвиги которого поистине поразительны. Однако не следует принимать на веру все многочисленные и жуткие подробности, которые Генрих Сузо сообщает о своем покаянии в автобиографической книге «Жизнь» (он скончался в 1366 году в возрасте 71 года)[21]. Если буквально верить этому сочинению, то сей благочестивый доминиканец в продолжение тридцати лет хранил безмолвие за трапезой, нарушив его лишь единожды. Долгое время он носил на теле власяницу и железную цепь, которые снимал только тогда, когда из ран начинала течь кровь. Втайне от собратьев он приобрел облегающую рубаху из конского волоса и приделал к ней ремни, к которым было приклепано 150 шипов, обращенных внутрь, к телу. С этим одеянием, причинявшим ему невыносимую боль, он никогда не расставался; раны и порезы привлекали паразитов, и ночью по нему ползало столько насекомых, что ему часто казалось, будто «он лежит в муравейнике»[22]. В жизнеописании Генриха Сузо рассказывается и о других мучениях, изобретенных для себя этим подвижником. Так, он «постоянно в течение восьми лет» носил на спине, между лопаток, крест, из которого торчало тридцать железных гвоздей и семь острых игл (по числу скорбей Девы Марии)[23]. Нагромождение устрашающих деталей так велико, что невозможно поверить, будто богобоязненный монах свершал все эти подвиги благочестия одновременно. Помимо прочего, как он мог скрывать от окружающих свое подвижничество, если на его белоснежном орденском одеянии должны были постоянно проступать пятна крови? Итак, вслед за мудрой г-жой Ансло-Юсташ, автором предисловия к собранию сочинений Генриха Сузо, мы с полным правом можем констатировать, что «приведенный в „Жизни" рассказ об истязаниях плоти... вызывает серьезнейшие сомнения»[24]. При этом бесспорным остается, во-первых, то, что он действительно предавался аскезе, а во-вторых, то, что «он был одним из любимейших писателей позднего Средневековья»[25]. После изобретения печатного станка его сочинения, и в особенности «Жизнь», выходившая многочисленными изданиями, стали достоянием еще более широкой

[18] См. указания в прим. 15.
[19] См. гл. XIX.
[20] R. Burton, *The Anatomy*... III, p. 399–400.
[21] H. Suso, *Œuvres complètes*. См. прежде всего пасаж об умерщвлении плоти, которому предавался подвижник (p. 59–60). См. об этом также: A. J. Festugière, «Miscellanées sur la Vie d'Henri Suso» в *Revue de l'histoire des religions*, CXCIV-2, oct. 1978, p. 159–180.
[22] H. Suso, *Œuvres*... p. 182.
[23] *Ibid*., p. 183.
[24] *Ibid*., p. 60. К сходным выводам приходит Л. Коньe: L. Cognet, *Introduction aux mystiques rheno-flamands*, Paris, 1968, p. 160–164.
[25] *Ibid*., p. 122.

публики[26]. Вовсе не удивительно, что этот пример вдохновил многих.

Духовная литература XVI–XVII веков (ограничимся этим историческим промежутком) изобилует рассказами о подвигах аскетов. Св. Игнатий Лойола в Манресе проводит без сна целые ночи, неделю не вкушает никакой пищи, бичует себя железной цепью с шипами, царапает себе грудь камнем, молится по семь часов в день. Подобно *poverello*, он дарит «францисканский поцелуй» несчастному, оставленному всеми, припадая к его язвам и «собирая с них губами гнилую плоть, дабы исцелить страдальца»[27]. Подвижничество св. Педро д'Алькантара поражало даже св. Терезу Авильскую. Он был так худ, что «тело его напоминало корни дерева». Знаменитой кармелитке он открыл, что «вот уже сорок лет... спит лишь полтора часа в сутки, и что из всех разновидностей покаяния эта — самая тяжкая; поначалу он, чтобы прогнать сон, сидел, упираясь лбом в укрепленное на стене полено... Ел он, как правило, один раз в три дня»[28]. Когда монахи обмывали тело св. Карло Борромео, скончавшегося в возрасте сорока шести лет, они увидели, что его плечи были покрыты рубцами от ударов плетью, а тело изъязвлено шипами власяницы[29].

Некий бедняга-священник, живший в Риме в конце XVI столетия и носивший (не исключено, что в насмешку) прозвище Книгочей (Letterato), подбирал и пестовал подкинутых младенцев. Но рвение не спасало его от искушений плоти. Однажды он, чувствуя, что не в силах более им противиться, схватил сосуд с горячей водой и решил «превозмочь жар соблазна жаром кипятка». Средство оказалось радикальным: «он столь сурово обошелся с теми частями своего тела, кои не желали подчиняться рассудку», что несколько месяцев был болен. Но плоть была укрощена навсегда. Дом Клод Мартен (сын Марии Воплощения) также боролся с похотью не на жизнь, а на смерть. По ночам он, подражая примеру св. Бенедикта, катался нагишом по зарослям колючего крыжовника, после чего прикладывал к телу крапиву и таким образом старался угасить пламя желаний, терзавшее его на протяжении десяти лет. В 1608–1609 годах мать Анжелика, в ту пору юная настоятельница Пор-Рояля, предавалась подвигам, превосходившим всякое воображение. Она носила одежду из самого грубого сукна, спала на самом жестком ложе, по ночам втайне от других вставала и шла молиться. «Как-то ночью ее застали за тем, что она лила на свои обнаженные руки расплавленный воск»[30]. Св. Франциск Сальский распорядился, чтобы сестры из обителей цистерцианского ордена, находившихся в его диоцезе, носили саржевые рубашки. Вскоре монахини пожаловались, что в таком белье заводятся насекомые, на что епископ ответил: «Ничего нет удивительного в том, что паразиты пожирают парази-

[26] *Ibid.*, p. 122–132.
[27] Ignace de Loyola, *Autobiographie*, Paris, 1962, p. 70–72.
[28] Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, I, p. 347–348.
[29] Об аскетической жизни св. Карло Борромео см.: C. Orsenigo, *La Vita di san Carlo Borromeo*, Milan, 1929. A. Deroo, *Saint Charles Borromée, cardinal réformateur. Docteur de la pastorale*, Paris, 1963.
[30] Saint-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1952, I, p. 159.



тов»[31]. В этой сентенции отчетливо проступает и макабр, и идея о возмещении долга.

Концепция, согласно которой страдания, перенесенные в земной жизни, избавляют от мучений на том свете, была в ту эпоху широко распространена. В работе Альберто Тененти эта мысль проиллюстрирована выразительными примерами, которые мы и приведем вслед за ним. Марчелло Мансио, автор сочинения под названием «Строки, наставляющие христиан, кои желают умереть подобающим образом», писал: «Наше тело подобно виноградной лозе, которую Господь Бог наш заставляет трепетать под бурей страданий телесных и душевных, подобных, однако же, драгоценным камням рая». «[Посредством страдания] может человек сделаться кредитором Бога, оставаясь в прочем его должником. Ибо, претерпевая страдания, он приносит в жертву Богу свое личное достояние, меж тем как всё иное он только получает от Бога»[32]. Именно так считала некая «Мадонна Фаустина», скончавшаяся в 1562 году. Находясь при смерти, эта женщина вела с о. Джироламо Каччагеррой (другом св. Филиппа Нери) примечательные беседы.

Священник спросил ее: «Разве вы недостаточно страдали?» «Нет,— ответила она,— и я хотела бы пострадать еще, чтобы тело мое представляло собою обтянутый кожей скелет». Монах заметил: «Но ведь эта благодать вам дарована: одна только кожа и осталась у вас на костях». Через несколько дней состояние больной ухудшилось, и Каччагерра сказал ей: «Вам должно было бы хватить ниспосланных страданий, вы должны ими удовлетвориться». Умирающая возразила: «О нет, отец мой, мне их недостаточно. Я бы хотела собственными глазами увидеть, как паразиты поедают мою плоть»[33].

Невозможно перечислить все подвиги самопожертвования, совершенные героями христианства в эпоху, когда была создана трагедия Расина «Полиевкт» — шедевр классицизма. Св. Жанна де Шанталь, словно новая Сунамитянка, «отважная и благородная, взяв раскаленный докрасна кусок железа, словно резцом начертала им у себя на груди святое имя Иисуса Христа»[34]. Некто Амон, бывший врачом в Пор-Рояле, одевался в лохмотья и питался объедками, оставляемыми для собак, а свой хлеб раздавал бедным[35]. О сестре Маргарите Святого Причастия, скончавшейся в возрасте 29 лет в кармелитском монастыре в Боне, современники рассказывали:

Поскольку по натуре она была очень брезглива и любила чистоту, то прилагала особенные усилия к преодолению этих своих качеств. Она заставляла себя не только прикасаться к тому, что внушало ей омерзение, или нюхать это, но, дабы еще сильнее обуздать свою плоть, клала такие вещи в рот, так что всё грязное и гадкое — плевки, нечистоты и тому подобное — оказывалось у нее во рту, как только она испытывала отвращение, и было ею съедаемо. Так она смиряла себя в течение первых трех или четырех месяцев, проведенных ею в лоне святой религии [имеется в виду монастырь][36].

[31] Цит. по: J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps* (*Origines du Jansénisme*, t. II), Paris, 1947, p. 57 (примечание, отсылающее к книге: *Mémoires d'Utrecht*, 1742, I, p. 316).

[32] M. Mansio, *Documenti per aiutare al ben morire*, Bologne, 1607, p. 33–34. A. Tenenti. *Il Senso*… p. 302, 337 (n. 19).

[33] G. Cacciaguerra, *Lettere spirituali*, Venise, 1584, I, p. 187 (первый французский перевод книги вышел в 1610 г.). A. Tenenti, *Il Senso*… p. 302.

[34] H. de Maupas du Tour, *La Vie de… Jeanne-Françoise Frémiot*, 1644, p. 170.

[35] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, II, p. 297, 792. C. Gazier, *Ces Messieurs de Port-Royal*, Paris, 1932, p. 181–182. R. Taveneaux, «Port-Royal ou l'héroïsme de la sainteté» в *Héroïsme et création littéraire sous les règnes d'Henri IV et de Louis XIII* (coll. Strasbourg, mai 1972), Paris, 1974, p. 105.

[36] Цит. по: J. Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beaune*, Rabat, 1969, p. 71.

В поведении св. Маргариты-Марии также налицо сильнейшая жажда унижения. «Она столь искренне была убеждена,— писал впоследствии епископ Ланге,— что всякое создание вправе относиться к ней с презрением, что ей бывало весьма горько, ежели ее недостаточно презирали. Тех, кому она подчинялась в обители, она от всей души просила как можно чаще подвергать ее унижению...»[37]. Биограф подвижницы пишет далее: «Не было дня, в который она пренебрегла бы власяницей, или вретищем, частым и беспощадным бичеванием, железными поясами с преострыми шипами, впивавшимися в тело, и сотнями других приспособлений для смирения и истязания плоти; когда же ей запрещали ими пользоваться, она осаждала настоятельницу неотступными мольбами»[38]. Ниже Ланге приводит признания самой Маргариты-Марии, откуда явствует, что она вела себя практически так же, как кармелитка из монастыря в Боне:

> Я была такой неженкой, что меня передергивало при виде даже малейшей грязи. Но пришло время, и он [то есть Христос] так прочно взял в руки мое сердце, что как-то раз, нагнувшись, чтобы убрать за больным, которого вырвало, я не могла противиться желанию вылизать пол, обращаясь про себя к Иисусу с такими словами: «И тысячу тел, и тысячу жизней я, если бы имела, пожертвовала бы тебе, о мой Супруг». С тех пор это действие стало доставлять мне такое наслаждение, что я хотела бы, чтобы подобная возможность бороться с собой, имея свидетелем одного только Бога, выпадала мне ежедневно[39].

«Я трепещу,— добавляет Ланге,— предавая огласке сии порывы благочестия»; им предавалась и госпожа де Гюйон. Она подолгу хлестала себя бичом, носила пояса с шипами, жгла свое тело свечами и лила на него расплавленный воск, заворачивалась в крапиву, требовала, чтобы ей вырывали здоровые зубы, ходила в башмаках, куда были положены острые камешки, ела нечистоты. Как-то раз она тоже взяла в рот сплюнутую кем-то мокроту[40]. На этом фоне малые и большие «радения» в сектах конвульсионеров в XVIII столетии воспринимаются как явления того же порядка. Для тех, кто принимал в них участие, мучения были царским путем к спасению, и потому они добровольно переносили удары палками, камнями, железными подставками для дров в камине или тяжелыми фолиантами по голове или животу. Одни обрекали себя на нечто вроде четвертования (вместо полного отсечения руки, ноги и головы жертве, видимо, наносили глубокие раны в этих местах), других давили «при помощи специально изобретенного приспособления». Апофеоз таких собраний — распятие (впрочем, это происходило лишь в исключительных случаях), причем иногда с использованием настоящих гвоздей[41]. Телесные страдания давали визионерам право пророчествовать, возвещая о возвращении Христа Распятого и о восстановлении церкви, очищенной от скверны.

[37] J.-J. Languet, *La Vie de... Marguerite-Marie*, p. 70.
[38] *Ibid.*, p. 94.
[39] *Ibid.*, p. 100–101.
[40] *La Vie de Mme J. M. B. de la Mothe Guyon, écrite par elle-même*, 3 vol., Cologne, 1720: I, p. 88–90. L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise...* p. 523.
[41] Здесь я опираюсь на дипломную работу: R. Kural, *Etude de deux manuscrits convulsionnaires jansénistes du XVIII^e siècle*, p. 45–48 (Paris-I, 1971, ex. dact.) и на диссертацию: Monique Cottret, *Les Représentations mythiques de l'Eglise primitive dans les polémiques entre les Jansénistes et les Jésuites (1713–1760)*, 2 vol., (Univ. Nanterre, 1979, ex. dact.; приведенная цитата: I, p. 70–74).



Менее зрелищная и введенная в жесткие рамки суровость нового устава, разработанного о. Рансе для ордена траппистов, в XVII столетии стала предметом полемики[42]. Монахам запрещалось вкушение рыбы, яиц, пряностей, сахара, варенья и любых других сладостей, а также овощей, обладающих ярко выраженным вкусом; они должны были спать на чрезвычайно жесткой постели и не снимая верхней одежды, соблюдать полное и постоянное молчание; запрещалось получать письма и принимать посетителей, разводить в келье огонь ранее первого часа (соответствует шести часам утра; подниматься же трапписты должны были в половине четвертого) и после окончания повечерия. Кельи были предназначены исключительно для сна; свечи или лампы в них приносить не разрешалось. Согласно новшествам, введенным Рансе, больные не могли обращаться к врачу и ложиться в постель, но жили согласно обычному распорядку обители: им предписывалось спать в плаще, они сами должны были ходить в церковь для принятия причастия, а огонь в лазарете также разводили только после первого часа. Еще один поразительно жестокий пункт устава гласил, что монах, потерявший отца или мать, не имел права выражать скорбь о понесенной им утрате, поскольку «весь мир мертв для него». Со временем некоторые установления сурового реформатора пришлось смягчить. Но, с одной стороны, ряды ордена, несмотря на недовольство в церковных кругах, постоянно пополнялись новообращенными (в период с 1664 по 1700 год, когда скончался «неистовый аббат», число монахов выросло с десяти до трехсот человек), а с другой — «дело аббата Рансе блистательно выдержало испытание временем»[43]. Впрочем, надо заметить, что с тех пор изменился дух самоумерщвления.

Под неистощимым пером Рансе долоризм приобретает изощреннейшую форму, а его обоснование выглядит в высшей степени тревожным. В знаменитом «Письме касательно смирения и других предметов религии» Рансе принимает за образец ангелов и часто прибегает к этому слову[44]. И потому необходимо «смирять, уничижать монахов и... внушать им робость, ибо они далеки и от смерти Распятого, и от святости апостолов, и от ангельской чистоты»[45]. Но ждать хорошего от монахов не приходится, ибо они преступны. Эта мысль ярко выражена в заключении «Письма»:

Что же до обитателей монастырей, то нельзя назвать их иначе, как сборищем злодеев и ужасных грешников, кои, преступив обет верности, данный ими Богу, и прогневав его своим ослушанием, могут надеяться на его милость лишь в том случае, если получат справедливое воздаяние, соразмерное их преступлениям[46].

Далее Рансе замечает, что монахи — это «блудные сыновья, оставившие дом отца и расточившие полученное наследство». Лишь «весьма сильные» унижения и «искреннее смирение»

[42] Из старых работ о Рансе две лучших: R. P. Le Nain, *La Vie de Dom Armand-Jean de Rancé... abbé de la Trappe*, 1715. Dom Gervaise, *Jugement critique mais équitable des vies de feu M. L'abbé de Rancé écrites par les sieurs Marsollier et Maupeau*, Londres (Reims), 1742. Книга Шатобриана «Рансе» не является биографией в строгом смысле слова. Отмечу также весьма содержательный труд: H. Bremond, *«L'Abbé Tempête» de Rancé*, Paris, 1929.

[43] H. Bremond, *L' «Abbé Tempête»*... p. 245 (исследователь приводит высказывание дома Каниве).

[44] Напечатано в 1677 г.

[45] A. J. de Rancé, *Lettre sur le sujet*... p. 7.

[46] *Ibid*., p. 212–217.

могут открыть им «двери Господнего снисхождения». Значит, необходимо, чтобы они, «как о том писал св. Григорий Великий, не умея стяжать удел праведников святостью жизни, добивались его трудом и подвигами, ибо Господу угодно, чтобы его заставляли прощать». Человек, неизменно преступный, предстоит Богу-кредитору, непрестанно требующему «мзды», возврата долга — такова теологическая и антропологическая концепция знаменитого реформатора, опиравшегося в своей деятельности на творения св. Иоанна Лествичника. Но разве среди монахов не бывает людей праведных? На этот счет у Рансе нет ни малейшего сомнения:

...как только праведник делается монахом, он перестает быть праведником... Затворяясь в обители, он теряет безгрешность, подобно тому, как Иисус Христос в определенной мере утратил святость, выйдя в мир во плоти и одеянии грешника; он пал не только во мнении людей, но и в глазах Бога-Отца, который сурово с ним обошелся.

Как и в творениях Боссюэ, Бурдалу и Тронсона, здесь вновь возникает образ Бога-судии, отрекающегося от своего сына. В заключение Рансе утверждает, что «всякая обитель есть тюрьма, творящая грешников — как из тех, кто сохранил чистоту, так и из тех, кто ее утратил». Цитируя поочередно св. Бернара и св. Григория, он подчеркивает: «Мы уходим в монастырь лишь для того, чтобы оплакивать свои грехи и грехи мира». Так пусть же монахи «непрестанно размышляют о часе смертном, пусть держат очи потупленными, а голову склоняют пониже, пусть считают себя преступниками, которых Господь в любой миг может потребовать к ответу за совершенные ими грехи...».

Как же быть с тем, что монастырь — это «убежище, тихая пристань»? Отшельники, живущие в обителях, «надежно защищены от бурь и треволнений века сего». Спокойствие их не нарушается ничем. «Ни дольний мир, ни собратья» не причиняют им страданий. «Ничто не может доставить им ни малейшего огорчения»[47]. Так где же они найдут унижения, столь необходимые для борьбы с гордыней, первейшим из семи главных грехов? На эти возражения Рансе ответствует: «Участь их была бы весьма прискорбна, если бы настоятель не прилагал особенного тщания к тому, чтобы всеми возможными способами подвергать их уничижению и телесным испытаниям, кои он считает необходимыми и полезными и кои людям мирским ниспосылает Господь»[48]. Обязанность изыскивать всевозможные поводы к унижению монашествующих и является основной темой «Письма...». «Мысль св. Бернара,— утверждает Рансе,— состояла в том, чтобы монахи были испытуемы унижением»; поскольку мир над ними уже не властен, значит, «настоятелям необходимо доставлять им средства к этому, назначая им в качестве послушания отвратительные и гадкие занятия или же подвергая их позору и унижению»[49].

[47] *Ibid.*, p. 13.
[48] *Ibid.*, p. 14.
[49] *Ibid.*, p. 124.



Вокруг этой доктрины разгорелись споры, в том числе и в монастырских кругах. Ле Массон, генерал ордена картезианцев, в 1689 году выражал свое изумление по поводу слов Рансе о том, «что в монастырь приходят не затем, чтобы в нем жить, но затем лишь, чтобы в нем умереть»; он отказывался верить, что «можно прибегать к суровости, видя в ней средство сокращения жизни и разрушения здоровья вплоть до полного его уничтожения»[50]. Мабийон также возмущался тем, что устав Рансе запрещал траппистам умственные занятия — под тем предлогом, что «учение препятствует смирению» и превращает обители покоя и уединения в «шумные академии»[51]. А. Бремон не без оснований полагал, что Рансе не был канонизирован из-за того, что введенные им новшества были чересчур суровы. Впрочем, разве некоторые примеры из анналов христианской святости не приводят нас в замешательство и смущение? Здесь имеет смысл остановиться и поразмыслить.

Жоржу Батаю принадлежит следующее печальное признание: «Я надеялся, что небеса разверзнутся. Я уповал на это, но они так и остались закрытыми»[52]. Вслед за этим философ ностальгически цитирует пассаж из «Книги о крестной жизни Иисуса» — сочинения Анджелы из Фолиньо (†1309): «Когда во мраке мне явился Бог... то все ниспосланные мне от него знаки любви, многочисленные и неописуемые, всё его благоволение, все его дары, слова и деяния — всё сие умалилось рядом с Тем, кого я узрел в непроглядном мраке»[53]. Небеса отверзались для Анджелы из Фолиньо, для св. Терезы Авильской, для св. Иоанна Креста и других. Отважившись принять бесповоротное решение, «всё поставить на карту ради Бога», не торговаться с ним, не дрожать над собственной жизнью, «целиком предаться благой прихоти» Господа[54], они достигли мистического откровения и вместе с автором «Духовной песни» могли сказать: «Открой мне себя. Пусть красота твоя убьет меня»[55]. Страдания на этом пути неминуемы, ибо «тот, кто любит, обречен на горести»[56]. Бездумно относить все мистические переживания, с неизбежно сопутствующими им муками и тягчайшим самоотречением и самозабвением, к патологическим случаям значило бы нивелировать историю человечества и, забывая о существовании Гималаев, представлять ее унылой равниной.

Аскетические порывы, даже на сравнительно скромном уровне о. Рансе и монахини Анжелики, ни в коей мере не заслуживают презрительно-рационалистического отношения. Рансе выводил из себя многих современников, но находились у него и поклонники: Боссюэ, Сен-Симон и другие; дело его выдержало испытание временем. Сент-Бёв в своем очерке о Пор-Рояле говорит о том, что к подобным формам подвижничества, даже кажущимся нам непостижимыми, неприменим упрощающий

[50] *Explication de quelques endroits des anciens statuts de l'Ordre des Chartreux avec des éclaircissements sur le sujet d'un libelle qui a été composé contre l'Ordre et qui s'est divulgué secrètement*, 1689 (цит. по: H. Bremond, *«L'Abbé Tempête»*... p. 193).
[51] Mabillon, *Traité des études monastiques*, 1691 (цит. по: *Ibid.*, p. 165).
[52] G. Bataille, *Œuvres complètes*, Paris, 1973: *La Somme athéologique*, I: *Le Coupable*, p. 248.
[53] *Ibid.*, p. 251; первый французский перевод «Книги о жизни...» вышел в 1604 г., его автором был Э. Элло; Батай цитирует гл. XXVI.
[54] Эти высказывания принадлежат о. Лалеману, см.: H. Bremond, *Histoire littéraire*... V, p. 24–28.
[55] Saint Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, Paris, 1959, p. 748.
[56] Цит. по: Y. Pelle-Douel, *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*, Paris, 1960, p. 43.

подход. Их надо оценивать по приносимым ими результатам. «Ценою таких странностей [имеется в виду такой тип умерщвления плоти, к которому прибегала мать Анжелика] душа достигает... некоего твердого и непобедимого состояния, состояния поистине героического, в котором ей становятся доступны величайшие свершения... Поэтому не следует удивляться чрезвычайности — иногда отталкивающей, иногда по внешности суетной — этих средств». Для того, чтобы преодолеть «преграду между миром и Богом, годится любая лазейка»[57]. Агностик Хуан Баруси, крупнейший биограф св. Иоанна Креста, пишет о своем герое: «Он победил, несмотря на препятствия и беспомощность [философского порядка]; он взлетел выше общепринятых правил и мнительных страхов»[58]. Забвение всего, что есть в мире, бегство от него», «уничтожение всех желаний и привязанностей» помогли св. Иоанну Креста достичь «спокойствия» и «всегдашней мягкости», которые никогда ему не изменяли[59]. Путь ко Христу Распятому лежит через страдания. «Кто хочет купаться в Господней любви,— возвещает Генрих Сузо,— на многие муки решись»[60]. В другом месте он же вкладывает в уста Премудрости Божией, то есть Иисуса, следующие слова:

Мир гнушается страданием, бежит от него; я же ценю его неизмеримо высоко. Страдание утишает мой гнев и угождает мне. Тот, кто страждет, мне приятен, ибо похож на меня... Из человека земного страдание творит человека небесного. Оно удаляет от мира и взамен дарует мою неколебимую любовь... Я раскрою свои объятия тому, кто полностью отречется от мира и будет им забыт[61].

Христианский аскет страдает вместе с Христом и по причине греха — как своего, так и того, в котором пребывает мир. Но эти страдания причиняются любовью и ею же преодолеваются. Устав св. Бенедикта предписывает монаху смотреть на свою жизнь как на «участие в страданиях» Иисуса[62]. И потому Христову любовь он должен предпочитать всему. Уныние и искушения, подобно волнам, разобьются об эту несокрушимую скалу. По свидетельству св. Иоанна Креста, «терзания или горести, понесенные ради Господа, подобны драгоценным жемчугам, кои ценятся тем дороже, чем они крупнее, и получающий их в дар тем большей исполняется любви к тому, кто взыскует его сим украшением»[63].

Св. Игнатий Лойола признается, что «он решил покаяться, стремясь не столько искупить свои грехи, сколько угодить Богу»[64]. Св. Тереза Авильская встала на стезю духовного восхождения в тот день, когда она увидела картину, «на коей столь поучительным образом был представлен израненный Христос... что всё мое существо содрогнулось при мысли о том, как он страдал ради нас. Моя душа исполнилась скорби и терзаний, ибо я была черства и неблагодарна и не помышляла о его ранах. Я бросилась на

[57] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, I, p. 161–162, 1058–1059.
[58] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*... p. VII.
[59] *Ibid.*, p. 669.
[60] H. Suso, *Œuvres complètes*, *Sentences*, p. 535.
[61] *Ibid.*, *Livre de la Sagesse éternelle*, ch. XIII, p. 362.
[62] «La Règle de saint Benoît» в *Règles des moines*, Paris, 1982, p. 57, 65, 138–139 (финальный пассаж вступительной части и правила 4, 5, 72). См.: J.-Cl. Jean-Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, 1967, p. 34.
[63] Цит. по: Y. Pelle-Douel, *Saint Jean de la Croix*... p. 43.
[64] Ignace de Loyola, *Autobiographie*, p. 56.



колени...»[65]. Все немыслимые с нашей точки зрения контакты с прокаженными, которыми изобилует история христианского подвижничества, продиктованы состраданием к Возлюбленному Господу. Сестра Маргарита Святого Причастия, подвизавшаяся в кармелитском монастыре в Боне, как рассказывает ее биограф, «в сих несчастных видела лишь образ Иисуса, и, прижимаясь устами к их ранам и язвам, из которых сочился гной, она помышляла лишь о святых ранах Христовых и полагала, что рот ее наполняется его пречистой кровью»[66]. Перед нами, безусловно, чрезмерная жажда страдания. Но стоит взглянуть пристальнее, и мы увидим, что она продиктована бесконечной и безрассудной любовью. Маргарита-Мария, убежденная, что ей нечем пожертвовать своему Небесному возлюбленному[67], говорила о своей любви так: «Я навсегда предана возлюбленному моему, я его служанка, раба, его творение, ибо он для меня всё. Сестра Маргарита-Мария, его недостойная супруга, мертва для мира. Всё в Боге, во мне же ничего. Всё Богу, мне же ничего. Всё для Бога, для меня ничего»[68].

Размышляя об аскетическом подвижничестве христиан, нельзя не заметить также, что даже самые причудливые попытки смирить себя не продолжаются всю жизнь. Они соответствуют более или менее длительному периоду духовного кризиса. После этого умерщвление плоти не прекращается, но принимает менее бесчеловечный и, что немаловажно, более упорядоченный характер. Кроме того, подвижник обычно поворачивается лицом к миру и начинает апостольские труды. Генрих Сузо в течение шестнадцати лет предавался уже описанным истязаниям плоти, и наконец голос свыше приказал ему оставить их, ибо «они разрушили всё его тело». Бог «открыл ему, что сия суровость и все сии действия должны были послужить всего лишь благим началом, своего рода обращением его необузданной натуры... Теперь же ему следовало двигаться дальше — иным путем...»[69]. Аскет немедленно бросил в Рейн все свои орудия пыток. Игнатий Лойола подвергал себя в Манресе наисуровейшим испытаниям. Кроме того, он дал обет никогда более не есть мяса, наконец, он нередко посвящал часы сна тому, что считал беседами с Богом. Но по истечении года его точка зрения изменилась: он решил, что «время, предназначенное для сна, лучше посвящать сну», снова стал есть мясо и «отказался от чрезвычайных мер, к которым прибегал ранее»[70].

Дом Мартен (Martene), ученик, друг и биограф дома Мартена (Martin), сына монахини Марии Воплощения, рассказывает об «ужасающих способах покаяния», на которые обрекал себя его учитель, стремясь отсечь от себя плотские искушения. Однако далее он пишет о том, что в итоге победа была одержана. С этих пор необходимость в жесточайшем умерщвлении плоти исчезла.

[65] Thérèse d'Avila, *Œuvres... Vie* (1960).
[66] Ср.: J. Roland-Gosselin, *Le Carmel...* p. 70.
[67] J.-J. Languet, *La Vie de... Marguerite-Marie...* p. 364.
[68] *Ibid.*, p. 67.
[69] H. Suso, *Œuvres complètes: Vie*, ch. XIX, p. 191. L. Cognet, *Introduction...* p. 163–164.
[70] Ignace de Loyola, *Autobiographie*, p. 72–74.

По мнению писателя, таково общее правило: «Когда верная душа уловляется сетями Премудрости Божией, становится ее рабой и... испытуется некоторыми необходимыми подвигами, ей возвращается свобода, и Премудрость Божия удерживает ее лишь предвечным объятием, представляющим собой нечто вроде весьма крепкой цепи, ношение которой, однако, доставляет связанному ею неописуемое удовольствие»[71]. Г-жа Гюйон, в свою очередь, поясняет, что добровольные мучения должны длиться лишь некоторое время, ибо «слишком сильное желание умерщвлять плоть препятствует отречению от гордыни разума и от собственной воли». Тот, кто пережил смерть чувств и воли, «не нуждается более в телесных истязаниях; для него всё это осталось далеко позади»[72].

И, наконец, третье: духовные подвижники всегда говорили о том, что неумеренность в самоумерщвлении вредна. Так, Генрих Сузо запрещал подражать ему и осуждал крайности аскезы. Монахиням, возлагавшим на себя бремя настоящих истязаний, он говорил, что это бесполезно и опасно[73]. Св. Тереза Авильская обращалась к настоятельницам основанных ею обителей со следующим увещанием: «То, о чем я говорю, очень важно, и прежде всего в том, что касается умерщвления плоти. Ради любви Господа нашего старшие в монастырях должны строго за этим следить. Здесь нельзя быть слишком скромным, как нельзя и переусердствовать в стремлении распознать ту степень склонности к подвижничеству, коей наделена каждая из сестер. При отсутствии наивозможной осторожности и осмотрительности настоятельницы не только не принесут своим подопечным пользы, но, напротив, причинят им немалый вред и ввергнут их в ненужное беспокойство»[74]. Кающемуся грешнику, который приступает к «духовным упражнениям», св. Игнатий Лойола советует держаться такой тактики в питании: «приучить себя к грубой еде», вкушать изысканные яства «лишь в малом количестве», постепенно свести свой рацион к «среднему уровню... который подходит» каждому. Если же человек замечает, что эти ограничения «лишают его необходимых физических сил и настроя, нужного для духовных упражнений, ему будет легко понять, какая еще пища требуется его телу»[75]. В наставлении для монахинь св. Альфонсо ди Лигуори, как и следовало ожидать, пишет о том, что им подобает умерщвлять плоть, но в то же время напоминает об умеренности: «И св. Василий призывал каждого инока не преступать, насколько это возможно, границ обычного и заурядного. Это в тысячу раз ценнее, чем изнурять себя постами, бичеванием, ношением власяницы и изобретать для себя в пище нечто никогда не виданное. Такого рода крайности стали для многих монашеских орденов началом обветшания и распада»[76].

[71] Ed. Martène, *La vie du vénérable père Dom Charles Martiné Tours*, 1967, p. 82. H. Bremond, *Histoire littéraire...* VI, p. 91–92.
[72] *La Vie de Mme... Guyon...* I, p. 97–99.
[73] H. Suso, *Œuvres complètes*, p. 57–58. L. Cognet, *Introduction...* p. 163–164.
[74] Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, III, p. 243, 244.
[75] Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Paris, 1960: 3e semaine; 3e et 4e règles, p. 116–117.
[76] Alphonse de Liguori, *La Vraie épouse de Jésus-Christ ou la sainte religieuse*, Paris-Saint-Etienne, 1926, p. 116.



Основатели орденов неизменно (и в весьма категоричной форме) требовали от монахов и монахинь прежде всего послушания, а уже затем подвигов аскезы. Устав св. Бенедикта предписывает, в качестве восьмой степени смирения, чтобы монах делал только то, «что изложено в общем уставе обители или в житиях древних подвижников»[77]. Св. Тереза Авильская рассказывает о некоей добродетельной бернардинке, которая, «ревностно предаваясь постам и самобичеванию, до такой степени обессилела, что при каждом причастии, а также всякий раз, когда с ней приключался порыв благочестия, она падала без чувств и оставалась в таком положении восемь или девять часов кряду». Духовник этой монахини рассказал обо всем св. Терезе, которая поняла, что речь идет о случае ложного экстаза, и посоветовала «запретить сей сестре посты, бичевания и чем-то ее отвлечь. Монахиня была послушна и повиновалась. Как только она окрепла, об экстазе уже не было и помину...»[78]. Вступив послушницей в орден визитандинок, св. Маргарита-Мария, пламенно желая пострадать ради Христа, решилась «усугубить некоторое ограничение из тех, что были ей позволены, и выйти за пределы, предустановленные строгим послушанием». Тогда ей явился св. Франциск Сальский и сурово отчитал ее: «Вот еще! неужели ты думаешь, — сказал он, — что угодишь Богу подобным самовольством? Именно на послушании зиждится сия конгрегация, а вовсе не на суровости и истязаниях плоти»[79]. Через некоторое время к ней обратился сам Христос: «Опасайся всего, что побуждает тебя отступить от точнейшего соблюдения данного тебе устава; я хочу, чтобы ты предпочла его всему остальному»[80].

Эти предостережения заставляют вернуться к оппозиции «презрение к миру — бегство от мира», описанной в начале книги: можно удалиться от мира, не предавая его анафеме, и даже вести аскетический образ жизни, не подрывая при этом собственное здоровье. Но, увы, история христианства свидетельствует скорее об обратном — о постепенном закреплении крайностей в качестве нормы. Справедливо также, что, например, в случае Рансе отвращение к тварному миру зачастую брало верх над страстной любовью. Важнее всего, однако, то, что религиозная педагогика выдавала исключительное за образец, уникальное называла примером для подражания и столько твердила о людях из ряда вон выходящих, что их подвиги стали в конце концов вызывать у христиан уныние или отвращение. Каким образом следовало совмещать столь превозносимую суровость и обычную жизнь? Когда заповедь «держать очи опущенными долу», которую должны были соблюдать монашествующие, перерастает в презрение к красоте и окружающему миру, нам становится трудно ее понять. Тем не менее даже лучезарный Венсан де Поль настаивал на том, чтобы сестры из основанной им конгрегации

[77] *Règles des moines: Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise*, éd. J.-P. Lapierre, p. 77.
[78] Thérèse d'Avila, *Le Livre des fondations*, ch. VI, p. 42.
[79] J.-J. Languet, *La Vie... de Marguerite-Marie*, p. 51–52.
[80] *Ibid.*, p. 61.

Милосердных Сестер «не глядели на вещи, ласкающие взор, когда их к тому подталкивает любопытство», и умерщвляли... свои уши, «коим приятно слышать пение, музыку, похвалы, птичий щебет. Слух радуется подобным вещам, но мы, возжелав умереть для сего мира, должны избегать их, а отнюдь не стремиться к ним»[81].

Драматическое стремление искупить свои грехи занимало такое место в религиозной литературе и проповедях, что нередко приводило к нестерпимо фальшивым подсчетам. Всего лишь полвека назад некоторые монахини (к примеру, в Швейцарии) на Страстной неделе, повторяя скорбный путь Христа, читали детям следующий перечень «откровений», полученных от Господа святыми Елизаветой, Бригиттой и Мехтильдой, «жаждавшими узнать, сколько ударов он получил перед тем, как его распяли»:

Да будет ведомо вам, о сестры мои, что я пролил за вас 62 200 слез, а в Гефсиманском саду с моего чела упали 97 307 капель кровавого пота.

Моему пречистому телу было нанесено 1 667 ударов.
Моим ланитам — 110 пощечин.
Меня ударили по шее 107 раз.
По спине 380 раз.
В грудь 43 раза.
По голове 85 раз.
По бокам 38 раз.
По плечам 62 раза.
По рукам 40 раз.
По бедрам и ногам 40 раз.
По губам 30 раз.
Мой пречистый лик осквернили гнусными и бесчестными плевками 32 раза.
Меня, словно мятежника, пинали ногами 370 раз.
Ударом кулака меня сбивали с ног 13 раз.
Меня таскали за волосы 30 раз.
Тянули и вырывали мне бороду 38 раз.
Пусть сие воспламенит ваши сердца.
Надев мне на главу терновый венец, мои мучители нанесли мне 303 раны.
Во имя вашего спасения и обращения я возрыдал и вздохнул 900 раз.
Я претерпел 162 смертельных мучения.
19 раз испытывал агонию и каждый раз словно бы заново умирал.
Неся свой крест от претория до Голгофы, я сделал 320 шагов.

И за всё это время мне лишь единожды привелось увидеть милосердный поступок: то была св. Вероника, которая отерла мне лицо платком, и кровавый пот, впитавшись в него, оставил на нем изображение моего пресветлого лика...[82]

МАНИЯ СОМНЕНИЙ

Рука об руку с культом страдания зачастую шли изнурительные размышления. Христианские аскеты не только предавались суровейшему самоумерщвлению, но были к тому же терзаемы манией сомнений, бесом уныния и уверенностью в том, что Бог навсегда отвернулся от них. «Как-то ему [Генриху Сузо] сказали,

[81] P. Coste, *Correspondance. Entretiens. Documents*, Paris, 1923, II, IX–X, лекция 72 от 2 ноября 1655 г.

[82] Эти тексты называются «Ключ к раю» и «Путь на небеса»; они изданы без указания места и даты; вместе с ними напечатаны «Песнь к Богоматери Верной Заступнице» и проповедь на день памяти св. Губерта.



что он был принят в орден [доминиканцев] потому только, что пожертвовал братству свое имущество, сиречь земное, преходящее благо, а сие есть грех, называемый симонией». В течение десяти лет он истязал себя мыслями об этом поступке и «был твердо убежден, что ему нет прощения». Он говорил себе: «Что бы ты ни делал, всё бесполезно: ты погиб»[83]. В конце концов он отправился к Майстеру Экхарту, который исповедовал его и «тем избавил от страданий». Сохранился рассказ св. Игнатия Лойолы о том, как в Манресе его настиг припадок мучительных сомнений. Оставленный им очерк тогдашнего душевного состояния вписывается в классическую схему «пенетрации» и может быть включен в историю болезни:

> Хотя над охватывающей всю его жизнь генеральной исповедью, совершенной им в Монтсеррате, он трудился с большим старанием и целиком ее записал... всё же ему порой казалось, что о некоторых вещах он в ней не упомянул, и сие очень его удручало. Он исповедовался еще раз, но попрежнему остался неудовлетворенным... В конце концов некий ученый богослов из тамошнего собора... сказал ему... на исповеди, что ему следует записать всё, о чем он вспомнит. Он так и поступил, но после исповеди его по-прежнему терзали сомнения, ибо с каждым разом в его рассказе обнаруживались новые и новые детали и оттенки, что доводило его до полного изнеможения. Он сознавал, что эти сомнения ему вредят и от них следует избавиться, и всё же не мог ничего поделать[84].

Тогда духовник приказал ему говорить только о тех содеянных в прошлом грехах, которые кажутся ему «вполне ясными». Но Лойола все их считал «чрезвычайно ясными» и «постоянно пребывал в горести». Налицо ужасный кризис: он молится, преклонив колена, по семь часов в день, призывает Бога «на помощь», с трудом сдерживает желание броситься в находившуюся неподалеку пропасть, истязает свою плоть всеми мыслимыми способами. Всё тщетно. Вспоминая о своих грехах и «смотря на них, словно на камни ожерелья, которые нанизываются на нитку друг за другом», он мысленно «переходил от одного прошлого греха к другому» и считал, что должен снова в них каяться. Наконец, с Божьей помощью, его рассудок прояснился, и он твердо решил «более не говорить на исповеди ни об одном из прошлых грехов. С того самого дня сомнения навсегда покинули его»[85].

У св. Игнатия этот кризис длился лишь несколько месяцев, а у Сюрена — двадцать лет. Сходным образом и сестра Маргарита Святого Причастия, по-видимому, на протяжении всей жизни каялась в грехах (?), совершенных в детстве. Трех лет от роду она солгала, чтобы выгородить провинившегося слугу. Она так скорбела о содеянном, что, став монахиней, исповедовала этот грех более сотни раз, во искупление его предаваясь суровому самоумерщвлению. Исповедник старался ободрить ее, говоря: «Сестра моя, вам же известно, что проступки детей, еще не научившихся мыслить, не считаются грехами». На это она отвечала:

[83] H. Suso, *Œuvres complètes: Vie*, ch. XXI, p. 199–200.
[84] Ignace de Loyola, *Autobiographie*, p. 68.
[85] *Ibid.*, p. 71.

«О да, я знаю об этом, но ведь сие лишний раз доказывает, сколь велика моя испорченность и гнусность»[86]. Вскоре после пострижения в монахини св. Маргариту-Марию, которая и на склоне лет почитала себя «чудовищем», терзало перед причастием жесточайшее беспокойство. В XVIII столетии ее биограф писал: «Как правило, она подвергала свою совесть настолько суровому испытанию, что ей становилось тягостно и жутко, ибо она страшилась даже в малейшей степени осквернить сие великое таинство... Она почти не находила за собой грехов и была убеждена, что ей не позволяют их видеть слепота и закоснелость во зле. Несправедливо упрекая себя в слепоте, она возводила на себя обвинение во всех грехах, которых в себе не обнаруживала»[87].

В западной цивилизации этому душевному недугу были подвержены не только выдающиеся личности. Он представлял собой явление довольно распространенное, поддающееся определению и становившееся объектом внимания ученых, которые специализировались в области меланхолии[88].

Эммманюэль Мунье справедливо отмечал, что «у болезненного сомнения есть исторические границы. Восточной церкви оно было неведомо. И даже на католическом Западе упоминания о нем появляются только во второй половине Средневековья»[89]. Действительно, православие, не знающее разделения грехов на неискупимые и простительные, никогда не предписывало верующим исповедовать свои проступки во всех подробностях. Тем самым отпадала необходимость в бесконечной детализации и классификации разновидностей греха[90]. Зато как раз такая необходимость — впрочем, ведущая христианина к пристальному изучению себя и своего внутреннего мира — возникла в католической церкви с введением обязательной ежегодной исповеди, которая в сущности представляла собой четкий, разделенный на рубрики перечень совершенных грехов.

Во времена св. Фомы Аквинского названный феномен еще не приобрел размаха, свойственного ему впоследствии. Великий учитель церкви рассуждает о «совести» лишь с философской точки зрения, желая понять, является она «силой» или же нет. Сомнений он не касается. Но вскоре во множестве начнут выходить «Суммы», предназначенные для испытания совести, и «Руководства» для исповедников: ведь и священники, и паства нуждались в просвещении[91]. К XV столетию беспокойная совесть превратится в отличительную особенность западной цивилизации — по крайней мере, для определенного социального и культурного слоя. Мания сомнений достигла апогея в XVI–XVIII веках, но и по завершении этой эпохи далеко не сразу сдала позиции. Подсчитано, что в период с 1564 по 1663 год не менее шестисот католических богословов (французов, итальянцев, испанцев, фламандцев и др.) сочинили трактаты, касающиеся исповеди и классификации грехов[92].

[86] J. Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beaune*... p. 60.
[87] J.-J. Languet, *La Vie... de Marguerite-Marie*, p. 91.
[88] См. ниже, с. 743 и далее.
[89] E. Mounier, *Traité du caractère* в *Œuvres*, t. II, Paris, 1961, p. 694. Я признателен о. Фр. Бурдо, обратившему мое внимание на этот труд.
[90] Аквинат приходит к выводу о том, что совесть представляет собой «деяние»: *Somme théol.* I[a], q. LXXIX 13 (1961, 9, p. 260–264).
[91] См. выше, с. 260–271.
[92] *Histoire des religions*, 1972, II, p. 1083: R. Taveneaux, «Le Catholicisme posttridentin».



Подобные труды должны были помочь исповедникам сориентироваться в бесконечном разнообразии конкретных ситуаций и, следовательно, каким-то образом разрешить затруднения верующих. Казуистика неразрывно связана с историей болезненных сомнений. Однако последняя выходит даже за границы столь широкой области, как аннотированные каталоги «вопросов совести». Еще отчетливее об этой истории свидетельствуют специальные трактаты, авторы которых стремились внести покой в мятущиеся души. Полный список этих сочинений был бы слишком длинен. Отправной точкой здесь можно считать труд доминиканца Иоанна фон Дамбаха «Consolatio theologiae»[92a] (XIV век), а также сочинения Жерсона: «Instructio contra scrupulosam conscientiam»; «Tractatus de remediis contra pusillanimitatem, scrupulositatem...»; «Tractatus pro devotis simplicibus qualiter se in suis exercitiis discrete et caute habere debent»[93] и др. Среди позднейших образцов жанра наиболее выдающийся — «Духовные письма о мире душевном» капуцина Амбруаза де Ломбе (1766)[94]. Промежуток, обозначенный этими вехами, изобилует произведениями с весьма характерными заглавиями: «Духовник умиротворяющий...»[95] капуцина Жана-Франсуа Реймсского (полное издание — 1634 год), «Пастырь душ сомневающихся...» францисканца Коломбана Жийота (1697), «Трактат об угрызениях совести» умеренного янсениста Жака Жозефа Дю Гуэта (1717) и т. п. Эти книги нередко пользовались большим успехом, о чем свидетельствует устойчивый спрос на них: так, чрезвычайно объемистый (974 страницы ин-октаво) фолиант «Духовник умиротворяющий...» в 1666 году вышел шестым изданием, а трактат Жийота был за 1698–1753 годы напечатан шесть раз.

Мания сомнений — предмет не только казуистических компендиумов и специальных исследований; она рассматривается и в многочисленных духовных сочинениях, из которых мы назовем лишь немногие. Это одна из проповедей Генриха Сузо[96], «замечания, помогающие проникнуть в сомнение и здраво судить о нем» — составная часть «Духовных упражнений» Лойолы[97], «Трактат о любви Божией» св. Франциска Сальского[98], различные «Письма о воспитании» Фенелона[99], «Совершенная монахиня» св. Альфонсо ди Лигуори[100] и др. Пространство, ограниченное названными вехами, интернационально. Здесь цивилизация Запада познала «муки совести»[101]; на этом материале, словно в лаборатории, историки и психиатры могут изучать манию сомнений, которую моралисты последовательно отделяли от «священного беспокойства»[102] и «спасительного страха Божия», подобающих «утонченным» душам.

«Тревога, робость, беспокойство, кои держат душу в непрестанном трепете»[103], чаще всего возникают на уже подготовленной почве, то есть у лиц с навязчивыми идеями или астеническим

[92a] «Утешение богословием».

[93] «Наставление против сомнений, тревожащих совесть», «Трактат о средствах против малодушия, подверженности сомнениям...», «Трактат о том, как благочестивым простецам в духовной жизни соблюдать осмотрительность и разборчивость». Эти трактаты см.: *Opera*, Anvers, 1704, III, col. 242–243; 579–589; 605–618. О мании сомнений в конце Средневековья и в XVI в. см.: Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 75–78, 113–115, 156, 348.

[94] Ср.: Y. Pélicier, *Colloque sur la névrose*... p. 15, 147.

[95] Полное название этого труда выглядит так: «Духовник умиротворяющий, прибегнув к коему, благочестивые христиане, как принадлежащие к монашескому сословию, так и живущие в миру, смогут ясно увидеть состояние своей совести, разрешить все затруднения, отличить смертные грехи от простительных, разглядеть многочисленные уловки и обманы, освободиться от угрызений совести и искушений, а также научатся исповедоваться, не ведая треволнений».

[96] H. Suso, *Œuvres*... p. 542–548.

[97] Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, p. 181–183. См. также его «Правила об угрызениях совести» (Regulae de scrupulis).

[98] В первую очередь гл. 14 книги VIII. См. также: Y. Pélicier, *Colloque sur la névrose*... p. 16.

состоянием психики. Первым, находящимся в непрестанной борьбе с порывами собственной телесности, свойственны подчеркнутая аккуратность и опрятность, перфекционизм, упрямство, бережливость, педантичное исполнение взятых на себя обязательств[104]. Вторые испытывают чувство неполноты; их терзают сомнения; мыслями они постоянно возвращаются к одному и тому же, сосредоточены на собственном внутреннем мире, склонны к грусти, подвержены вялости и бессилию. Утрата любви к себе и мысли о смерти ввергают их в меланхолию, которую Фрейд уподоблял трауру[105]. Люди с таким складом психики есть всегда. Однако историко-культурные обстоятельства могут усилить врожденные черты и даже развить болезнь сомнений у тех, кто изначально не был к ней предрасположен.

С XV по конец XVIII века (ограничимся этим периодом) взгляды церковных писателей на проблему сомнений отличаются редким единодушием. Как правило, авторы, рассуждающие об этом предмете, основываются на трудах Жерсона и Антонина Флорентийского, двух первопроходцев в данной области, причем иногда прямо апеллируют к ним, а иногда обходятся без ссылок. Жерсон, как уже говорилось, касался вопроса о сомнениях неоднократно. В знаменитой «Сумме» Антонина сомнению (scrupulus), понятию сугубо конкретному (исходно оно представляло собой уменьшительную форму от латинского scrupus, камень), посвящена отдельная статья. Слово «scrupulus» — «камешек» или же «скрупул» (малая мера веса) — приобрело иное значение: «небольшая, но чувствительная неприятность»[106]. Св. Антонин, последовательно рассматривающий совесть «чистую», «нечистую» и «отягощенную сомнениями» (нельзя не заметить, какой путь в этой области был пройден со времен Фомы Аквинского), определяет болезненное сомнение как «неуверенность, сопровождающуюся беспричинным страхом; основываясь на неких неосновательных и робких догадках, она изнуряет человека и заставляет его подозревать грех там, где его нет»[107]. Жийот, приводящий эту цитату из латинской «Суммы» Антонина по-французски, уточняет, что в основе всякого болезненного сомнения лежит неуверенность, но не всякая неуверенность является болезненным сомнением, ибо можно иметь веские основания для того, чтобы не быть уверенным в чем-либо. Таким образом, «душа, мучимая сомнениями, колеблется без всякой на то причины»[108]. Св. Антонин считает «отвращение и уныние», угнетающие человека и едва ли не парализующие его, симптомами настолько тяжелыми, что сравнивает их «с бурей, которая, налетев на Египет, погубила в сей земле всю зелень и цветы». Кроме того, «уныние, порождаемое беспричинными угрызениями совести, подтачивает силы и мужество души»[109]. Ведь первый признак душевного здоровья — «не искать греха там, где его нет»[110].

[99] Fénelon, *Lettres de direction*, Paris, 1902, p. 195, 198, 205, 207, 261–263, 270, 272, 282.
[100] Alphonse de Liguori, *La Vraie épouse ou la sainte religieuse*… p. 260–286.
[101] См.: J. Cl. Dhotel, *Les Origines*… p. 341.
[102] См. об этом: J. Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude*, Paris, 1979, p. 154–156.
[103] См. в частности: G. Vauge (Oratorien). *De l'Espérance chrétienne contre l'esprit de pusillanimité et de défiance, et contre la crainte excessive*, Paris, 1732, ch. VIII, sect. II, rééd. 1777, p. 224.
[104] Th. Lemperière, *Psychiatrie de l'adulte*… p. 126–128. H. Ey… *Manuel de psychiatrie*, p. 490–505. Y. Pélicier, *Colloque sur la névrose*… p. 13–14.
[105] См. те же источники, а в дополнение к ним: *Revue de Médecine*, n° 2, 12 janv. 1980, p. 77–102. «Le Noyau dépressif», n° 14, 7 avril 1980, p. 673–704.
[106] C. Gillotte, *Le Directeur*… 1723, p. 1. Ср.: Y. Pélicier, *Colloque sur la névrose*… p. 13.
[107] Antonin de Florence, *Summa*… partie I, titre 3, ch. 10, § 9, 10 (4 vol., Venise, 1581–1582: I, p. 67–71). В «Сумме» Сильвестра Приериаса также есть раздел «угрызения совести».
[108] C. Gillotte, *Le Directeur*… p. 5.
[109] Antonin de Florence, *Summa*… I, p. 68.
[110] *Ibid.*, p. 70.



Если анализировать поведение лиц, страдавших манией сомнений, с церковной точки зрения, то в нем обнаруживается несколько основных черт. На первый план выступают «нечистые помыслы», поскольку очень многие богобоязненные христиане были одержимы плотскими соблазнами. По этому поводу Жийот справедливо замечает: «Поскольку сомнения, связанные с дурными мыслями, встречаются наиболее часто, и число тех, кто ими угнетаем, весьма велико, то духовные писатели подробно говорили о том, каким образом должно с сим наваждением бороться»[111]. Равным образом и Дю Гуэт в разделе XVIII своего трактата уточняет: «Мне осталось описать последний род сомнений, который, однако, является самым обширным среди всех прочих и касается целомудрия»[112]. Мятущиеся души именно здесь склонны ставить знак равенства между искушением и грехом.

Второй тип сомнений, зачастую сопутствующий первому, возникает в том случае, когда христианин подвергается соблазну кощунственных действий. К этой драматической ситуации ведет несколько путей, о которых Дю Гуэт умалчивает, так как «опасно было бы рисовать читателям ужасные картины, могущие запечатлеться в их воображении»[113]. «Благочестие, исполненное грусти», некое «отвращение» к религии, страх перед наказанием свыше, «тревожные мысли... заставляющие человека сомневаться в собственной вере»[114], ведут к «упадку духа, душевным терзаниям, своего рода уничтожению личности и отчаянию»[115]. Отсюда вспышки негодования против слишком сурового Бога, которые могут стать особенно яростными и губительными, когда христианин оказывается на пороге смерти[116]. Перед нами, несомненно, второе искушение, описанное в различных «Artes moriendi»[117], и, следовательно, классическая тема религиозной педагогики. Жийот в «Пастыре душ сомневающихся» пишет: «Искушение совершить кощунство и похулить Бога, наводимое порой бесами на умирающих христиан, в смертный час чаще всего посещает тех, кто одержим сомнениями». Он приводит пространные отрывки из сочинения «Искусство доброй кончины» (1622), автором которого был испанец Хуан де Хесус-Мария; здесь рассказывается о том, как, видя приближение кончины, «противостоять соблазну отчаяния»[118].

Христиане, мучимые сомнениями, нередко смешивали смертный и простительный грехи, хотя Жерсон еще в начале XV века посвятил их различиям особый труд[119]. Трактат «Духовник умиротворяющий» капуцина Жана-Франсуа Реймсского выдержан в том же духе и преследует сходную цель: помочь людям благочестивым «не спутать смертный грех с простительным»[120]. Дю Гуэт упрекает сомневающихся в том, что они не умеют «отличить то, что им следует исправлять, от того, что они принуждены выстрадать; то, что оскверняет их, от того, что ниспослано им ради

[111] C. Gillotte, *Le Directeur...* p. 5.
[112] *Ibid.*, p. 112.
[113] J.-J. Du Guet, *Le Traité des scrupules*, 1976, p. 198.
[114] *Ibid.*, p. 190.
[115] J. Bénédicti, *La Somme des pécher et remèdes d'iceux*, Paris, 1595, p. 621.
[116] См. например: V. Regnault (S. J.), *Praxis poenitentialis ad directionem confessarii in usu sacri sui muneris*, Mayence, 1617, livre II, ch. 9–10, p. 88–94. G. Loarte et M. Fornario (оба автора принадлежали к Обществу Иисуса), *Enchiridium seu instructio confessariorum*, Paris, 1653, ch. XVIII, p. 180–189. Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*, partie 2, livre I, art. III, p. 222–227.
[117] A. Tenenti, *La Vie et la mort...* p. 104–105.
[118] C. Gillotte, *Le Directeur...* p. 180–195.
[119] Gerson, *L'Œuvre française: Le Profit de savoir quel est péché mortel et véniel*, éd. Glorieux, p. 370–389.
[120] Такие сведения приводятся в пространном заглавии. См. также 2-ю часть этого труда (livre III, instr. V, art. I, p. 636ff.).

смирения и ради того, чтобы они не теряли бдительности»[121]. В своем исследовании он идет дальше и осуждает также склонность «рассматривать незначительные проступки как предвестие более тяжких грехов, из-за чего христиане вбивают себе в голову мысль о том, что Бог терзает их сей страшной карой»[122].

Лица, страдающие манией сомнений, нередко умножают число исповедей, подчас даже генеральных[123], что представляет собой перенесенный в духовную сферу вариант маниакальной боязни запачкаться, неоднократно описанной психиатрами[124]. Опустошительные испытания совести и труд над возможно более полным списком прегрешений, всё более ревностное и глубокое сокрушение о содеянном, бесконечное обращение к перечню грехов, то есть своего рода паломничество «от одного суда [совести] к другому» — об этих и иных подобных действиях рассказывается в трактатах, которые должны были «помочь» не знающим покоя христианам и «угасить» их тревогу, зачастую «несносную»[125] для окружающих, прежде всего для духовников. У Жийота типичное поведение человека, испытывающего постоянную неудовлетворенность тем, как он исповедался, обрисовано так:

Стоит ему решить, что большая часть его исповедей бесполезна и кощунственна, как сомнения и страдания его становятся тем ужаснее, что он в своем пагубном заблуждении думает, будто то, что должно исцелить его, лишь усугубляет его недуг, а то, что существует ради истребления грехов, увеличивает их число. Так происходит почти всегда; христианин посвящает не только достаточное, но и превосходящее всякую меру время исследованию своих грехов, кои он заносит на бумагу с чрезвычайной точностью, и на пробуждение в своей душе благодатного, подлинного и искреннего раскаяния о содеянном — и, несмотря на сие, после полной и обстоятельнейшей исповеди он не только перечитывает список своих грехов, но и устраивает себе второе испытание совести, еще продолжительнее первого, желая убедиться, что он ничего не упустил и поведал обо всем; душа его истощена, измучена, и потому он полагает, что, раз он не чувствует сокрушения, то, значит, ни в чем и не раскаялся[126].

Еще один тип поведения, близкий к описанному выше, связан с повторением духовных упражнений и молитв, якобы плохо выполненных. Так монахиня, упрекая себя в рассеянности, сомневается в том, что как следует произнесла слова некоей службы. Она принимается повторять те же слова и стихи из Писания, но и это ее не удовлетворяет. Так священник заново перечитывает молитвы по требнику. Подобная тяга к повторению, характерная для неврозов навязчивых состояний, упоминается в многочисленных компендиумах «вопросов совести»[127]. Она убедительно описана у Дю Гуэта:

Когда такой человек читает свой молитвенник, он обязательно тревожится и боится отвлечься, но самый этот страх и заставляет его отвлекаться; он хочет во что бы то ни стало быть внимательным... Он заново произносит то, что, как ему кажется, сказал плохо, но когда он повторяет эти слова, получается еще хуже. Таким образом занятие, которое должно было бы его

[121] J.-J. Du Guet, *Le Traité des scrupules*, p. 156.
[122] *Ibid.*, p. 188.
[123] J. Bénédicti, *La Somme...* p. 621.
[124] Y. Pélicier, *Colloque sur la névrose...* p. 16–17.
[125] J. Bénédicti, *La Somme...* p. 621. C. Gillotte, *Le Directeur...* p. 131.
[126] C. Gillotte, *Le Directeur...* p. 198–199. Сходное описание встречаем и в главе VIII анонимного «Трактата о христианской надежде»; выдержки из него см.: Y. Pélicier, *La Névrose...* p. 15–16.
[127] См. например: J. Ponthas, *Dictionnaire des cas de conscience*, 3 vol., Paris, 1730: III, «Scrupule», p. 755–771.



утешить, превращается для него в пытку, поглощающую его время, свободу и душевный покой [128].

Это болезненное стремление к верификации своих действий, в основе которого лежат перфекционизм и чувство вины [129], приводит к тому, что, например, одержимый сомнениями священник трепещет в момент освящения Даров — как замечает Дю Гуэт, «не из благоговения пред Святыми Тайнами, но от страха произнести слова Спасителя недостаточно четко и действенно». Кроме того, причастив прихожан, он цепенеет от ужаса и не знает, что ему делать, так как опасается, что «какая-нибудь наималейшая частица [гостии] ускользнет от его взгляда и осязания» [130]. Таким образом, мания сомнений служит препятствием к деятельности или ведет к обрядоверию.

Виднейшие духовные авторы Запада выделяют три основных типа «бурь и вихрей сомнений», терзающих души. Одни ниспосылаются Господом (вспомним «Бога-охотника» у Таулера), который желает таким образом испытать лучших среди своих слуг (св. Антонин, однако, о таких сомнениях не говорит ничего). Другие наводит дьявол: он, с попущения Всевышнего, «удручает душу опасными сомнениями, чтобы поселить в ней отвращение к жизни и сбить с пути добродетели» [131]. Это вариант мучений Иова, перенесенных в область духа. Причина сомнений третьего рода — в самом человеке. Здесь все специалисты в области исповеди, начиная с Жерсона и св. Антонина, единодушны: они возлагают вину на «природное устройство» [132] лиц, наделенных «холодным и меланхолическим» характером и потому предрасположенных к страху и мнительности [133]. Но «неудачное устройство мозга, и в особенности его передней части, вместилища воображения, также бывает причиной сомнений, поскольку именно от воображения рассудок получает классификацию чувственных явлений. И потому часто случается, что, черпая из воображения ложные образы несуществующего зла, ум не может здраво судить о вещах» [134]. Врачевателям душ было также известно, что малодушие и страхи людей мнительных могут проистекать от того, что они чересчур истово предаются «постам, слезам, бдениям, самобичеванию, молитвам и размышлениям о божественном или о тонких, умозрительных материях, а также слишком много думают об ужасах смерти, о Страшном суде, об аде и о других подобных вопросах». Таково мнение Жерсона [135].

Этот диагноз указывает на культурную среду как на источник болезни. Кроме того, специалисты в области исповеди не упускают случая обвинить некоторых исповедников, заражающих своих духовных чад манией сомнений. Иоанн фон Дамбах иронически замечает, что «если бы человек мнительный должен был исповедоваться по всем правилам исповеди, то ему понадобился бы карманный духовник» [136]. Нидерландский гуманист

[128] J.-J. Du Guet, *Traité des scrupules*, p. 170. См. также: Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*... partie III, livre 2, instr. II, p. 842–873.
[129] Ср.: H. Ey... *Manuel de psychiatrie*, p. 490–491.
[130] J.-J. Du Guet, *Traité des scrupules*, p. 170–173.
[131] C. Gillotte, *Le Directeur*... p. 6–7.
[132] Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*... p. 9.
[133] Antonin de Florence, *Summa* I, p. 68–69. C. Gillotte, *Le Directeur*... p. 9.
[134] *Ibid.*, p. 10–11.
[135] Gerson, *Opera*, III, *Tractatus pro devotis simplicibus*... col. 606.
[136] J. von Dambach, *Consolatio theologiae*, Strasbourg, 1478, XIV, 8, 9. Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 114.

Годескальк Роземондт, автор «Конфессионала» (1518), подчеркивает, что некоторые ревностные, но невежественные исповедники «возлагают на плечи грешников настоящее ярмо, невыносимо тяжелое бремя»[137]. Францисканец Бенедикти с еще большей суровостью ополчается против «тех духовников, кои, мало смысля во врачевании душ или будучи слишком мнительны, порываются, как о том пишет один испанский богослов (Барт. Медина, «De Poenitentia», кн. 1, гл. 12), держать души кающихся, в особенности бедных и несчастных женщин, в некоем рабстве»[138]. Капуцин Жан-Франсуа Реймсский также нападает на некоторых «исповедников, окормляющих души посредством запугивания и превращающих всё вокруг в повод для болезненных сомнений, так что их духовные чада со страхом приступают к любому делу»[139]. Дю Гуэт же полагал своим долгом «предупредить, что людей, искренне благочестивых, но наделенных живым воображением, часто ввергают в соблазн, побуждая их копаться в собственной душе и вопрошать себя, смогут ли они преодолеть все препятствия на пути к спасению»[140].

Опираясь на те же идеи, Жийот не советует людям мнительным читать произведения, «где речь идет о благодати и предопределении, равно как и те, где авторы под благовидным предлогом исправления ошибок некоего нестройного учения, коего должно избегать [имеется в виду янсенизм и другие ригористические течения того времени], впадают в другую крайность и проповедуют весьма жестокую и беспощадную мораль, совершенно противоположную духу Иисуса Христа — духу кротости и милосердия»[141]. Духовные писатели исследуемой эпохи указывают, что мания сомнений — болезнь заразная. Уже св. Антонин говорил: «Тот, кто одержим сомнениями, передает свой недуг другому»[142]. Жан-Франсуа Реймсский замечал, что «мнительность может возникать от тесного общения с людьми мнительными»[143], а Жийот подчеркивал, что сомнения «являются также следствием дурного поведения: к примеру, если человек слишком много времени проводит в кругу лиц, им уважаемых, но страдающих мнительностью, [ибо]... рядом с такими людьми мы сами становимся жертвами болезненной мнительности, подобно тому, как рядом с людьми дурными и мы делаемся хуже»[144]. Трудно точнее передать коллективный характер этого невроза.

Умиротворению и наставлению на путь истинный тех, кто терзаем сомнениями, посвящена целая литература. В ней описываются наилучшие средства борьбы с параличом мнительности: избегать чрезмерного самоумерщвления, обращаться к помощи врачей и лечить меланхолию и расстройства воображения, уметь отличать простительные прегрешения от смертных грехов и распознавать соблазн самоуспокоенности, не копаться в прошлом, не возвращаться на исповеди к грехам, уже исповеданным с чис-

[137] G. Rosemondt, *Confessionale*, Anvers, 1518, I, 7, p. 77–78. Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 338.
[138] J. Bénédicti, *La Somme*... p. 621.
[139] Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*... p. 1. О таком же чувстве пишет и Жийот: C. Gillotte, *Le Directeur*... p. 25.
[140] J.-J. Du Guet, *Traité des scrupules*... p. 180.
[141] C. Gillotte, *Le Directeur*... p. 12.
[142] Saint Antonin, *Summa*... I, p. 68.
[143] Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*... p. 8 (автор перевел на французский суждение св. Антонина).
[144] C. Gillotte, *Le Directeur*... p. 11.



тым сердцем, не повторять молитвы, произнесенные с недостаточным вниманием («слабость наша столь велика, что мы едва можем сотворить молитву „Отче наш", не отвлекшись»[145]), не мнить себя безгрешным и смиренно взирать на собственное несовершенство[146], обращаться к Богу просто и доверчиво, слушаться разумных советов хорошего духовника (эта важная фигура некогда была необходимым противовесом мании сомнений), и проч. «Дополнение» XIV века к «Сумме пизанской», или «Пизанелле», в целом довольно суровое, тем не менее рекомендует христианину не винить себя в проступках, которых он не совершал, и не принимать буквально знаменитое (быть может, даже слишком) высказывание св. Григория Великого: «[Человек благочестивый] признает себя виновным даже тогда, когда он ни в чем не виноват»[147].

Несмотря на это, само обилие сочинений, долженствовавших ободрить и укрепить сомневающихся, служит свидетельством того, что беспокойство не сдавало своих позиций. Дело в том, что духовная словесность прошлого часто противоречила самой себе и металась от одной крайности к другой. Она советовала «любить Бога и служить ему, не думая о рае и аде, а потому лишь, что Он заслуживает любви и послушания»[148] — но сколькие проповедники рассуждали об аде! Она призывала христиан не поддаваться «нечистым помыслам», однако верующие, испытывавшие свою совесть согласно предлагавшимся (например, в «Добром исповеднике» св. Жана Эда) образцам, отнюдь не были застрахованы от болезненных сомнений на почве сексуальности[149]. Она учила «не смешивать смертный грех с простительным прегрешением», но в пастырских посланиях исследуемого периода подчеркивалась серьезность небольших проступков, а в душеполезных книгах — мысль о том, что даже самые благочестивые люди должны смотреть на собственную душу как на бездну погибели. Так, Жан-Жак Олье, обращаясь к невесте Христовой, писал, что она должна «внутренне считать себя словно бы отлученной от церкви, отверженной обществом людей и собором святых... и, держась такого о себе мнения, понимать, что никакое пренебрежение, поношение и преследование не может быть для нее незаслуженным, ибо ее удел — это не только презрение, забвение и заброшенность, но и отвращение, проклятие, анафема и ненависть, поскольку сама по себе она заслуживает только ада»[150].

Духовные писатели стремились создать светлый образ Бога, но даже в более или менее оптимистических сочинениях на первый план выступали его грозные, пугающие черты. «Часто сомнения идут от Бога, — пишет Жийот, — ибо в его мудром предвидении ему угодно бывает не только удалиться от человека, предав его душу мучительным терзаниям, но и возбудить в глубине ее страхи и тревоги, кои она чувствует, оставшись без благодати

145 Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*... p. 861.
146 См. к примеру: Fénelon, *Lettres de direction*... p. 207.
147 N. de Ausimo, *Supplementum summae pisanellae*, Venise, 1489: «Confessio», 1, 9. Th. N. Tentler, *Sin and Confession*... p. 156.
148 Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*... p. 9–10.
149 J. Eudes, *Le Bon Confesseur*, 1642 (цит. по изданию 1669 г., p. 273–290).
150 J.-J. Olier, *Lettres spirituelles*, Paris, 1672, lettre XII, p. 36.

и впав в грех; итак, этот человек остается во тьме, едва-едва нащупывает дорогу, по которой бредет, и не знает, что ему должно предпринять для своего спасения, а от чего воздержаться»[151]. Перед нами Бог-преследователь, Бог-гонитель[152].

В духовной литературе рекомендовалось также избегать «мыслей о предопределении»[153], но при этом она учила, что «число отверженных Богом несравненно превосходит число тех, кто, по замыслу его, будет спасен», так как «очень немногие соблюдают заповеди Господни»[154]. По мнению Дю Гуэта, учение об «определенной мере благодати, сверх коей Бог уже ничего не дает человеку», поселяет в «душах робких или недостаточно просвещенных» болезненные сомнения[155]. Но именно это учение преподавалось в семинарии св. Сульпиция[156]. Наконец, трудно отрицать значительное влияние, которое оказывали на самых ревностных христиан суровые увещания Антуана Арно и близких ему мыслителей. Отложенное отпущение грехов[157] и страх перед причащением лишь способствовали развитию мании сомнений. Вслед за св. Франциском Сальским Арно в своем труде «О частом причащении» признает, что лица, совершившие только простительные грехи, могут причащаться каждое воскресенье, «но при соблюдении двух чрезвычайно важных условий. Во-первых, прежде, чем приблизиться к священному престолу, они должны омыть свои проступки, даже легчайшие, молитвой и слезами. Во-вторых (и сие условие крайне существенно для окормления душ), в этих небольших грехах никоим образом не должна участвовать воля. Ибо, как превосходно объясняет архиепископ Женевский в своем трактате „Филотея", есть великая разница между простительными прегрешениями и приверженностью к их совершению... Эта приверженность прямо противоположна благочестию и, не убивая душу, тем не менее поражает ее тяжким недугом»[158]. В том же духе выдержана масса проповедей и катехизисов, где таинство евхаристии представляется как «ужаснейшее и страшнейшее»[159].

Как правило, духовные писатели считали, что женщины подвержены мании сомнений в большей степени, нежели мужчины. Св. Антонин, в частности, утверждает, что малодушие, проистекающее из «холодного склада» характера, особенно распространено «среди старых и подверженных меланхолии женщин»[160]. Сходного мнения придерживалась и большая часть его последователей, в чьих глазах презрение к женщинам затмевало душевные мучения мужчин. Зато относительно культурного уровня тех, кто страдал манией сомнений, существовали разногласия. Трактат Жерсона о «нескромных» способах умерщвления плоти предназначен для «людей простых» и недостаточно образованных, которым трудно отличить разумное от чрезмерного[161]. Однако о. Жийот поясняет, что «и записные умники, и люди недалекие,

[151] C. Gillotte, *Le Directeur*... p. 6–7.
[152] См. выше, с. 397–404.
[153] Jean-François de Reims, *Le Directeur pacifique*... p. 216–222.
[154] C. Gillotte, *Le Directeur*... p. 169.
[155] J.-J. Du Guet, *Traité des scrupules*... p. 188.
[156] См. выше, с. 387.
[157] См.: G. Plante, *Le Rigorisme au XVII^e siècle. Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence*, Gembloux, 1971, p. 73–97 (здесь речь идет о разрешении от грехов, даваемом через какое-то время после исповеди).
[158] A. Arnauld, *De la fréquente Communion*, partie I, ch. XXII, t. XXVII, Lausanne, 1779, p. 238–239.
[159] J.-Cl. Dhotel, *Les Origines*... p. 419. См. ниже, с. 639–645.
[160] Antonin de Florence, *Summa*... I, p. 68.
[161] Gerson, *Opera*, III, p. 605–618.



и ученые, и невежи — все в равной степени могут впасть в болезненную мнительность». Принято считать, прибавляет он, что сомнениям подвержены одни простецы да невежи, но это в корне противоречит «разуму, жизненному опыту, а также учению знаменитейших духовных писателей»[162]. Вслед за этим он называет наиболее известных церковных деятелей, страдавших манией сомнений: это св. Бонавентура, св. Екатерина Генуэзская, св. Магдалина Пацци, св. Анджела из Фолиньо, Генрих Сузо, св. Игнатий Лойола, о. Бальтазар Альварес и о. Санчес Авильский (оба были духовниками св. Терезы Авильской), мать-настоятельница Жанна де Шанталь, Сюрен, о. Хуан де Хесус-Мария, генерал ордена кармелитов, и многие другие.

Судя по всему, автор «Наставника для терзаемых беспокойной совестью» прав. Духовные авторы, писавшие о проблеме сомнений, действительно обращались главным образом к более или менее образованной пастве. Зато в проповедях для широких масс эта тема, как правило, затрагивается довольно редко. «Добрый исповедник» св. Жана Эда (1642), настольная книга странствующих проповедников, которые просвещали своих сограждан в глубинке, ни словом о ней не упоминает[163]. В эпоху классицизма мания сомнений охватила круги, близкие к Контрреформации, то есть людей наиболее набожных и просвещенных, и здесь она приобрела размах, который вызывал беспокойство у исповедников. Понтас в «Словаре вопросов совести» писал, что сомнения — «это одна из самых неприятных болезней души, относиться к которой, как учит нас пятидесятишестилетний опыт, должно с превеликим вниманием»[164].

ТРУДНОСТИ СМЕРТИ

Изложенное выше подводит нас к существенным и масштабным выводам. Сейчас принято подчеркивать, что в прошлом церковь ко многому принуждала верующих. Мы лучше наших предшественников понимаем, что власть связана с богословскими учениями, служащими для нее опорой. Теологический дискурс, построенный на теории о ценности страдания, служил тому, чтобы бедные покорно мирились с «убожеством дольней жизни»[165], а суровый, наводящий ужас язык проповедей и духовных сочинений действительно укреплял власть клира. Невозможно отрицать существование «церковного назидания страхом», о котором рассказано выше,— это важнейший исторический факт. Однако неверно было бы замечать одни «утилитарные» стороны этого назидания и полагать, что оно представляло собой лишь способ управления христианским обществом. Реальность была сложнее и богаче — настолько, что порой необходимо радикальным образом переставлять акценты. Дело в том, что сильнее всего

[162] C. Gillotte, *Le Directeur...* p. 21–23. То же перечисление см.: J. Ponthas, *Dictionnaire...* III, p. 758.
[163] Цит. по лионскому изданию 1669 г.
[164] J. Ponthas, *Dictionnaire...* III, p. 755.
[165] M. Lagrée, «Le Langage de l'ordre. La souffrance dans le discours d'un évêque français au XIX^e siècle» в *Concilium*, n° 119, 1976, p. 27–37.

духовная угроза действовала как раз на христианскую элиту. Здесь мы вновь сталкиваемся с «отрефлексированными» страхами, о которых шла речь в первом томе данного исследования. Они являются куда более живучими и навязчивыми, чем страхи, «возникающие спонтанно»[166] как реакция на конкретную опасность. Страхи духовного порядка зачастую сопутствуют человеку на протяжении всей его жизни.

Нет ничего удивительного в том, что в наиболее тяжелой форме им, как правило, были подвержены клирики. Священники (как, впрочем, и монашествующие) испытывали более сильное чувство вины, чем простые верующие. Их «превысочайшему сану» непрерывно воздавались хвалы, однако постоянные угрызения совести были уделом большинства духовников. Манера, в которой Луи Тронсон обращался к воспитанникам семинарии св. Сульпиция, может служить убедительным доказательством справедливости нашей гипотезы, поскольку этот язык пережил не одно столетие и оказывал воздействие на весь католический мир. Предлагая своим читателям поразмышлять над «тем, почему грехи лиц духовных и священников больше и ужаснее грехов, совершенных прочими христианами»[167], он выдвигает три основных положения:

1) «Грех священника превосходит все иные грехи... Это страшнейшее чудовище; это отвратительнейшее беззаконие». «Священник получил от Бога больше благодати и, следовательно, ему надлежит проявлять большую благодарность». Господь наш доверился ему настолько, что сделал участником величайших таинств. «Так есть ли более гнусное предательство, чем... поддавшись греху, обречь Бога на смерть?» Поскольку священник «более сведущ и просвещен, он не может отговориться тем, что грешит по незнанию, а поскольку на нем почиет благодать, он не может сказать, что грешит по слабости; значит, грехи его суть следствие одной лишь злой воли». «В церковной жизни грех, совершенный священником, чрезвычайно прилипчив и способен погубить огромное число душ». И наконец, как мирянам благоговеть перед Святыми тайнами, если «тот, кто соприкасается с ними ежедневно, столь легко уловляется грехом»?

2) «Всякий священник должен более всего опасаться греха», ибо если он согрешает, то «ему крайне затруднительно выбраться из этого состояния; сие бывает очень редко». Дело в том, что он падает со слишком большой высоты.

3) «Третье соображение, кое должно ввергать нас (то есть священников) в трепет при одной мысли о грехе, состоит в том, что Бог особенно сильно гневается, когда грешат священники, и обрушивает на них жесточайшие кары».

Перед нами риторика страха, адресованная не широким массам, а, если угодно, сливкам христианской элиты. Нельзя не ви-

[166] J. Delumeau, *La Peur*... p. 24, 197.

[167] Tronson, *Retraite*... (3ᵉ jour, 3ᵉ méditation), p. 114–128. Напомню, что все ссылки на это произведение приводятся по изданию 1823 г.



деть также, что священник делится со своими коллегами настоящим духовным ужасом. Так стоит ли удивляться тому, что, регулярно сталкиваясь с подобными размышлениями, клирики становились жертвами мании сомнений. Боязнь быть отвергнутыми Богом терзала святых куда сильнее, чем обычных людей. Даже Франциск Сальский в начале своего духовного пути пережил это чувство. «Его до такой степени мучил страх,— напоминает Боссюэ,— что на него напала черная меланхолия и судороги, из-за чего он лишился сна и аппетита, [и] смерть подошла так близко к нему, что, казалось, исцелить его уже невозможно...»[168]. Кардинал Бона (†1674), известный аскет, в свое время занимавший пост генерала ордена фейянов, в «Основаниях христианской жизни» писал: «Вспоминая... о том, что я сделал за свою жизнь, поверяя ее пристрастным взором, я прихожу в ужас от того, сколько раз я преступал божественный закон... Когда же я обращаюсь мыслями к грядущему, я страшусь Господнего суда и дрожу всем телом, сомневаясь как в том, что мои грехи будут прощены, так и в том, что я буду спасен»[169].

Отсюда трудности, с которыми сталкивались, умирая, даже ревностные подвижники. По наблюдениям Андре Воше, «вплоть до середины XIII века кончина лиц духовного звания, кажется, не привлекала к себе специального внимания. Повествуя о ней, современники, самое большее, отмечали, что после смерти тело усопшего долгое время не было подвержено тлению и источало благоухание... Напротив, при изучении источников, появившихся после 1300 года, возникает впечатление, что о святости жизни начинают судить по тому, как человек умирал»[170]. Однако прекрасная кончина — это вовсе не обязательно кончина мирная. В проповеди «о малом числе избранных» Массийон упоминает о том, что многие христианские подвижники при наступлении смертного часа испытывали мучительную скорбь:

> Великий Боже! как плохо мы в сей земной юдоли представляем себе ужас, сокрытый в твоем законе! Во все времена праведники цепенели от страха, размышляя о суровости и глубине твоего произволения о судьбах человеков; святые отшельники, проведшие весь свой век в покаянии... на смертном одре терзались страхом, рассеять который было чрезвычайно трудно; они так дрожали, что их убогое жесткое ложе ходило ходуном, и беспрестанно вопрошали своих братьев: «Скажи, помилует ли меня Господь?»; еще немного — и они впали бы в отчаяние, если бы ты, о Боже мой, своим присутствием не усмирил в мгновение ока сию бурю, вновь, как некогда, повелев стихнуть ветрам и волнам[171].

Подобный текст можно и нужно читать двояким образом. С одной стороны, перед нами суровое назидание, цель которого — стряхнуть сон с тех христиан, чьи религиозные чувства притупились. С другой стороны, его можно рассматривать как утверждение и в то же время признание того, что страх быть осужденным не щадит в смертный час и самых благочестивых людей.

[168] Bossuet, *Œuvres*, Rennes, t. IX: *Etats d'oraison*, p. 564. H. de Maupas du Tour, *La Vie du vénérable serviteur de Dieu François de Sales*, 2 vol., 1655–1658: I, ch. V, p. 25–26.
[169] J. Bona, *Principes de la vie chrétienne*, I, ch. IV в *Choix d'ouvrages mystiques*, éd. J. Buchan, Paris, 1860, p. 491.
[170] A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Paris, 1981, p. 598.
[171] Massillon, *Petit carême suivi de sermons*... 1824, p. 320.

Впрочем, целый ряд свидетельств идет вразрез с этим мнением. Св. Тереза Авильская и многие другие монахини XVI–XVIII веков умирали «легко и радостно»: они спешили навстречу Возлюбленному Господу [172]. Сестра Мария Воплощения «в последние дни своей земной жизни, казалось, пребывала в некоем сладостном восхищении; радость была запечатлена на ее челе, взгляд был скромно потуплен или обращен к распятию, которое она держала в руке; она говорила совсем мало, но с какой-то пленительной доверчивостью» [173]. Сравнительно недавно появились описания последних мгновений нескольких французских монахинь-визитандинок, живших в XVII и XVIII столетиях. Одна из них (в Отене) «всё сильнее трепетала от радости по мере того, как ее страдания возрастали. Ей объявили добрую весть: час кончины, столь долгожданный для нее, приблизился...» [174]. Другая (из Буржа) умирая, произнесла следующие слова: «Ужас смерти и погребения, прежде не дававший мне покоя, сейчас радует меня. Мне приятно думать, что меня постигнет разрушение и что своим исчезновением я воздам хвалу Вечному Богу» [175]. Третья визитандинка (подвизавшаяся в Осере), услышав о том, что минуты ее сочтены, сказала: «О радостная весть! Вскоре я отправлюсь к Господу моему и буду наслаждаться присутствием того, к кому я так давно стремилась» [176]. Подобная кончина — общее место житийной литературы эпохи классицизма. Ораторианец Жан Анан составил (явно с апологетическими намерениями) целую книгу из рассказов о мирных и желанных кончинах, которых сподобились в XVI и XVII веках многие благочестивые миряне [177].

Эти истории, однако, лежат на поверхности, тогда как за ними скрываются другие, свидетельствующие о том, что для людей, истинно и глубоко веровавших, последние дни жизни зачастую были трагичны, и доверчивая безмятежность посещала их в лучшем случае перед самым концом. Еще и в наши дни Поль Мильe, оговариваясь, что ему «приходилось видеть, как священники и монахи, особенно молодые, умирали свято и радостно», пишет: «Смерть некоторых священников меня всегда поражала. Нередко они умирали неподобающим образом. Они слишком много думали об аде или о небытии...» [178]. Но возвратимся к XVII столетию. Жервез, лучший биограф аббата Рансе, сообщает о нем следующие довольно скупые сведения: «С того печального мгновения святой труженик не вкушал более радости; он видимо хирел и томился; черная тоска нечувствительно подтачивала его здоровье и через несколько месяцев свела в могилу» [179]. Боссюэ в последние недели жизни испытывал сильное беспокойство. В апреле 1704 года его секретарь Ле Дье записывал: «[Он] весьма тверд духом, но чувствует страх перед Господним судом, в чем и признается сам» [180]. Главный викарий Боссюэ после смерти епископа рассказывал о его последней болезни: «И когда мне

[172] См.: Thérèse d'Avila, *Le Livre des fondations*, p. 68–71 (речь идет о кончине сестры Беатрисы Воплощения).
[173] Marie de L'incarnation (1599–1672), *Correspondance*, Solesmes, 1971, p. 1029.
[174] Отсылаю читателей к статье Ж. Боде-Дриийа: Geneviève Baudet-Drillat, «Regard à l'intérieur des congrégations religieuses» в J. Delumeau, *La Mort des pays de Cocagne*... p. 189–206.
[175] D. Dinet, «Mourir en religion aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. La mort dans quelques couvents des diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon» в *Revue historique*, CCLIX, 1978, p. 47.
[176] *Ibid.*
[177] P. Hanart, *Les Belles morts de plusieurs séculiers*, Douai, 1662. Я пользовался изданием 1667 г.
[178] P. Milliez, *Médecin de la liberté*, Paris, 1980, p. 317–318.
[179] Fr. A. Gervaise, *Jugement critique mais équitable des vies de feu M. L'abbé de Rancé écrites par les sieurs Marsollier et Maupeou*, Londres (Reims), 1742, p. 551.
[180] Abbé Le Dieu, *Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, éd. Guettée, 4 vol., Paris, 1857: III, p. 95.



порой случалось выражать ему свое удивление по поводу того, что он, на которого Бог столь щедро излил благодать просвещения, дорожит моими советами, он отвечал: „Что вы! Бог дает ее человеку лишь для других, оставляя его в неизвестности относительно его собственной жизни"»[181].

Здесь не место подробно говорить о безумном страхе смерти, постоянно сопутствовавшем госпоже де Сабле, которая во второй половине жизни сделалась чревоугодницей, святошей и сторонницей янсенизма. Таллеман де Рео с присущим ему злоречием поведал об этом в «Занимательных историях»[182]. Для нас более значим тот факт, что св. Жанна де Шанталь перед смертью претерпела физические страдания и духовное отчаяние. «Господь испытывал ее,— пишет Мопа дю Тур в жизнеописании святой,— как он испытует великие души, отмеченные небесной твердостью, коим за долгие терзания он воздает новыми горестями [перед нами вновь образ Бога-преследователя], дабы их верность стала еще чище, деяния их — еще славнее, а страдания — еще более достойны венца... Более того, в последнее дни он скрылся от ее духовных очей, предав ее одиночеству и тоске богооставленности [здесь трудно не вспомнить о св. Терезе из Лизьё], столь мучительным и ужасным, что она часто говорила, что если бы она могла заглянуть к себе в душу, то немедленно бы умерла»[183]. Во время последней болезни она сохраняла поразительное самообладание. «Когда ей бывало немного полегче, она улыбалась и старалась чем могла утешить... сестер, находившихся подле нее»[184], но при этом признавалась своему духовнику: «Ах, отец мой, как страшен Суд Божий! — Вы страдаете от этого? — спрашивал он.— Нет, но уверяю вас, он очень страшен»[185].

Сент-Бёв, заметивший, что Пьер Николь был очень боязлив[186], с особенным чувством описал предсмертную тоску матери Анжелики, скончавшейся в 1661 году:

> ...это существо, столь чистое и в течение 55 лет своей монашеской жизни неустанно и неусыпно трудившееся над собой, в преддверии смертного часа было охвачено невыразимым страхом и подлинным ужасом агонии. Ей казалось, что она уже предстоит Богу — по ее собственному выражению, словно преступник, стоящий у лестницы на эшафот и ожидающий исполнения приговора, и когда она произносила эти слова, то казалась совершенно раздавленной и уничтоженной. С этих пор ничто более не занимало ее. Мысль о смерти, посетившая ее душу, запечатлелась там и не покидала ее уже ни на мгновение. Всё остальное исчезло, и она помышляла только о том, как приготовиться к этому скорбному часу. Она думала об этом и прежде, на протяжении всей жизни: «Но всё, что я себе представляла,— говорила она,— сущий пустяк по сравнению с тем, что это такое, что я чувствую и что понимаю теперь». Она страшилась Небесного правосудия, и бывали минуты, когда она не осмеливалась уповать на милосердие[187].

Очевидно, что перед нами вовсе не «прекрасная смерть», просветленная и поучительная, о которой принято говорить (впрочем, не без основания) применительно к веку классицизма[188].

[181] *Ibid.*, II, p. 266 (записано со слов аббата Сент-Андре).
[182] Tallemant des Réaux, *Historiettes*, 2 vol., Paris, 1960: I, p. 515–521.
[183] H. de Maupas du Tour, *La Vie de... Françoise Fremiot*, p. 443–444.
[184] *Ibid.*, p. 503.
[185] *Ibid.*, p. 508.
[186] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, livre IV, II, p. 489.
[187] *Ibid.*, p. 647–648.
[188] M. Vovelle, *La Mort en Occidenté Mourir autrefois...* p. 89–100. Ph. Ariès, *L'Homme...* p. 306–307. Достойный внимания пример истинно христианской, просветленной кончины см.: M. Czapska, *Une Famille d'Europe centrale*, Paris, 1972, p. 205–207.

А. Бремон справедливо писал о трагизме некоторых христианских кончин, приводя в качестве иллюстрации последние часы второй герцогини де Люинь (†1684); рассказ о них оставил аббат Жан-Жак Буало. До последнего мгновения герцогиня, отличавшаяся истинным благочестием, испытывала великий страх перед Божьим судом. «В течение четырех часов перед кончиной она находилась в состоянии пророка, который приведен в отчаяние тем, что времени больше не осталось. Она стенала, орошала свою постель слезами, в глазах ее застыл мучительный ужас перед гневом Всевышнего»[189]. Размышляя об этой кончине, поразившей современников «силой отчаяния», аббат Буало замечает: «История церкви изобилует подобными примерами. И я, в конечном счете, склонен полагать, что предсмертный страх, смешанный с верой, которая была присуща госпоже [де Люинь], есть состояние... наиболее подобающее кающемуся грешнику и наименее подвергающее его опасным заблуждениям». И кроме того, «разве сам Господь наш Иисус Христос... не умер, охваченный такой же безутешной скорбью?»[190]

Страдания матери Анжелики и герцогини де Люинь проливают свет и на другие судьбы. Три монахини-визитандинки из Осера умерли (в 1739, 1751 и 1757 году) в чрезвычайном страхе. Молитвы и таинства, казалось, не могли их успокоить, и они окончили свое земное существование в отчаянии[191]. Об агонии другой своей сестры (XVIII век) в драматических выражениях поведали сами монахини-визитандинки из Отена:

> По ее словам, она пребывала в состоянии крайнего смущения и ужаса и весьма нуждалась в помощи... Она восклицала: «О, какие мучения! в земной жизни мы не испытываем ничего подобного»... Дух ее никогда еще так не терзался... Она говорила, что не могла бы этого объяснить и что в этом, казалось бы, не было ничего особенного; она испытывала нечто вроде замешательства, которым враг [Сатана] желал ее смутить. Наша почтенная матушка-настоятельница, окропив ее святой водой, сказала, осеняя ее крестным знамением, что наши враги [бесы] не имеют никакой власти над душами, которые, подобно ее душе, вооружены таинствами. На это она отвечала: «В каком-то смысле это справедливо, но, с другой стороны, мы не можем ни описать, ни представить себе, какая им дана власть»[192].

Эта монахиня, пожалуй, слишком хорошо усвоила то, о чем начиная с XV века настойчиво говорилось в духовной литературе: бесы с особенной яростью нападают на человека, когда он находится при смерти. Конечно, в большинстве случаев смерть святых прошлого более поучительна. Изучая их биографии и жития, можно увидеть, что рассказы о кончине подразделяются на две большие группы: одни святые стремятся к желанному мигу и испускают дух в бесконечном «мире» и «радости»[193]; других же сначала терзает ужас перед Господним судом, и лишь затем они удостаиваются умиротворения и доверчивого самозабвения. Такая участь выпала матери Марии Святого Иосифа, монахине-

[189] Цит. по: H. Bremond, *Histoire*... IX, p. 341.
[190] *Ibid*., p. 343. Написанная Ж.-Ж. Буало книга о герцогине де Люинь («La Vie médite de la duchesse de Luynes») вышла в 1880 г. в Париже.
[191] D. Dinet, «Mourir en religion...», p. 47.
[192] С этим недатированным текстом, относящимся к XVIII в. (Agonie de Simone Madeleine Tixier, choriste à Autun: B. N. 4° Ld 173, 2 [16]), меня ознакомила Ж. Боде-Дрийа.
[193] D. Dinet, «Mourir en religion...», p. 49.



урсулинке, умершей в Канаде в 1652 году в благоуханной святости. Рассказывая об этом, современник не скрывает, что во время последней болезни она ощущала «такую заброшенность, что, казалось, Бог совершенно оставил ее»[194]. Однако «Господу нашему, попустившему ради своей славы и возвеличения своей усердной рабы, чтобы она в течение более чем четырех с половиною лет прошла через столькие крестные страдания, как физические, так и внутренние, многократно возросшие в продолжение сей последней болезни, было угодно, чтобы ее жизнь окончилась в его сладчайшей благодати и милосердии. За три дня до смерти он пролил в ее душу такой покой, который стал для нее превкушением райского блаженства и изгладил из ее памяти всякую мысль о дольнем мире»[195].

Описание кончины Жана Риголёка (†1692), выдающегося странствующего проповедника-иезуита, построено по той же модели. «Он весьма тревожился и боялся Божьего суда, но за две недели до смерти Господь по милости своей утешил его в этом страдании, дав ему услышать некий внутренний голос... и в мгновение ока весь его страх развеялся, душа его обрела покой и кроткую уверенность в собственном спасении»[196]. Св. Маргарита-Мария также, прежде чем достигнуть просветления, прошла через тяжкое испытание страхом. Епископ Ланге так излагает ее путь:

Перед тем, как призвать ее к себе, Богу угодно было ниспослать ей последнюю муку — духовные страдания. Сердечный мир, которым она наслаждалась, и утешение, словно бы опьянявшее душу ее, вдруг обратились в неизъяснимый страх перед Божиим судом. Мысль о смерти, до этого доставлявшая ей наслаждение, теперь вызывала в ней ужас, ибо напоминала о Высшей справедливости. Ужас этот был столь ощутим, что она трепетала и дрожала всем телом; ища утешения, она прижимала к сердцу распятие, которое было у нее в руках; она испускала глубокие вздохи, и можно было слышать, как она со слезами твердила: «Помилуй меня, Господи, помилуй». Одна из сестер, при сем присутствовавшая, говорила, что она [Маргарита-Мария] поведала ей, что боится, в частности, того, что попусту растратила отпущенное ей время и мало сделала для собственного спасения[197].

Однако после соборования «она провела некоторое время в глубоком спокойствии и, произнеся святое имя Иисуса Христа, мирно испустила дух»[198]. Последние мгновения жизни каноника-картезианца Поля Кассегрена (†1771), настоятеля одной конгрегации монахинь, также весьма красноречиво свидетельствуют о том, что и лучшие христиане претерпевали страх перед миром иным. Этот священник, всю жизнь посвятивший Богу, перед принятием соборования был охвачен ужасом: он боялся, что Господь отринет его. За несколько мгновений до помазания он громко пожаловался на свою тревогу одному из находившихся рядом родственников. Тот, плача, отвечал: «Мы знаем, какую жизнь вы вели; нам известна и наша жизнь, и если даже вы унываете и падаете духом, то нам-то что остается, кроме отчаяния?» В конце

[194] Marie de L'Incarnation, *Correspondance*, p. 462.
[195] *Ibid.*, p. 464.
[196] *La Vie du père J. Rigoleuc de la Cie de Jésusé anonyme*, Paris, 1698, p. 118–121 (цит. по: M. Vovelle, *Mourir autrefois*, p. 97).
[197] J.-J. Languet, *La Vie de... Marguerite-Marie...* p. 367.
[198] *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, Paray-le-Monial, Paris, 1876, I, p. 331 (свидетельство одной из монахинь обители). Сестра Маргарита Святого Причастия также терзалась ужасными страхами, оставившими ее лишь перед смертью. J. Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beame*, p. 477.

концов, любовь племянника, нежная привязанность собрашихся у его одра монахинь и мысль о том, что глава религиозной общины не имеет права поддаваться отчаянию, вернули умирающему спокойствие [199].

Последние годы жизни Альфонсо ди Лигуори, истинного христианского подвижника, также были омрачены страхом. В возрасте 82 лет (он умер в 1787 году, достигнув девяностолетия) он признавался: «Я трепещу, думая о том, какой отчет я дам Иисусу Христу, представ пред ним». В 1784–1785 годах у него бывали приступы глубокого уныния. «Кто знает,— говорил он, проливая слезы,— угоден ли я Богу и буду ли я спасен?» В такие минуты он обращался к распятию со словами: «Нет, Иисусе, ты не позволишь, чтобы я был осужден, ведь в аду уже нельзя будет любить тебя». «Как вы себя чувствуете?» — спрашивал его один из посетителей. «На мне тяготеет бич правосудия Божия»,— отвечал он. «У вас грустный вид,— заметил ему другой,— а ведь мы всегда видели вас радостным.— Радостным! — был ответ.— Я испытываю адские страдания». Но накануне смерти он улыбался изображению Девы Марии, и лицо его было озарено внутренним светом [200].

Таким образом, даже святым было подчас трудно умирать, и страх перед иным бытием был в исследуемую историческую эпоху печальной привилегией элиты христианского общества. Разве не говорил Тронсон, обращаясь к своим подопечным: «Малое число священников отвечает всем обязанностям, кои налагает на них сан, из чего я вывожу следующее весьма прискорбное заключение: немногие священники спасутся» [201].

[199] Fr. Berriot, «Directeurs de consciences et confesseurs dans la tradition tri-dentine d'après la *Vie* et les *Œuvres* manuscrites de l'abbé Cassegrain (1693–1771)» в *Intermédiaires culturels* (Actes du coll. d'Hist. soc. des mentalités et des cultures, Aix-en-Provence, 1978), Paris, 1981, p. 46–47.

[200] Такие сведения приведены в исследовании: Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*... p. 623–625.

[201] L. Tronson, *Œuvres complètes*, éd. Migne, 2 vol., Paris, 1857: I, p. 698.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ ВНУШЕНИЕ СТРАХА ПЕРЕД ГОСПОДОМ

Глава XI Распространение церковных назиданий о страхе Божием

ОТ УБЕЖДЕНИЯ К ТАКТИКЕ

В книге «Страх на Западе» я утверждал, что в прошлом культура верхов была пронизана страхом. Та же идея развивается и здесь: в предыдущих главах речь шла о страхе перед Богом-судией, охватывавшем католическую элиту — монахов, богословов, епископов, а также благочестивых мирян,— страхе со всеми вытекающими из него последствиями. Теперь нам предстоит проследить за распространением этой беспокойной религии среди простых католиков (а затем мы попробуем применить аналогичный подход к протестантизму). Бесспорно, что это распространение осуществлялось при помощи запугивания, и не менее очевидно, что благодаря ему власть церкви укрепилась (на время). Однако, в противовес тому, что вроде бы вытекает из весьма скудной историографии, приводимые нами данные показывают, что тактика и стремление держать под контролем прихожан не стояли на первом месте. Убедительные факты по этому поводу приводит Э. Маль: кардинал Баронио приказал выгравировать фигуру Смерти на своей печати; Иннокентий IX имел обыкновение перед принятием важных решений смотреть на картину, представлявшую его самого на смертном одре. Александр VII держал под кроватью гроб; ел он из глиняных тарелок с изображениями черепов; посетителей иногда принимал в комнате, где хранились настоящие человеческие черепа. Кардинал Олива по нескольку раз на дню заглядывал в ларец в форме склепа, в котором лежал скелет[1]. Итак, речь идет о тревоге, которая переживалась верхами и которую пастырские назидания должны были передать народу. А отсюда неизбежно следовала определенная тактика: подыскивались способы наиболее сильного воздействия, использовались уловки, которые могли укрепить влияние проповедника и придать правдоподобие той смеси обличения, угроз и утешений, что на протяжении веков чаще всего составляла содержание проповедей.

[1] E. Male, *L'Art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932, p. 209.

Переход от страха, переживаемого внутри себя, к страху, который стараются передать другому, очень хорошо заметен в уже цитировавшейся проповеди конца Старого порядка, принадле-

жащей монсеньору Суриану, епископу Ванса: «...когда... я думаю, что... ад станет вечным пристанищем почти всех тех, с кем рядом я живу... когда я сознаю, что, быть может, такова и моя судьба, и мой удел, я чувствую, что не в силах больше совладать с охватывающим меня ужасом»[2]. Подобное признание не единично. Известный проповедник ораторианец Лорио однажды заявил своим слушателям: «Если мои слова пугают вас, то равным образом они пугают и меня. Если мои речи повергают вас в ужас, то лишь после того, как в ужас был повергнут я сам»; и далее проповедник удивительным образом объясняет причину своих опасений:

В самом деле, у меня больше оснований, чем у св. Павла (1 Кор. 9:18–27), говорить, как и он, что я боюсь обречь себя на вечные муки, пытаясь спасти других, потому что я занимаюсь ими вместо того, чтобы позаботиться о себе и замаливать собственные грехи. Того же боялся и св. Иоанн Златоуст. Но и его беспокойство было далеко не столь обоснованным, как мое. Я пребываю в большом страхе по поводу моего спасения, говорил этот святой отец народу, потому что, молясь и проливая слезы за вас, я не имею времени проливать слезы за себя[3].

Оставим в стороне то, как автор интерпретирует текст апостола Павла. Обратим внимание прежде всего на упоминание св. Иоанна Златоуста. Эта фигура отсылает нас к аскетической модели, столь значимой для христианской педагогики, в особенности в эпоху Контрреформации. Итак, проклятия боялись многие отцы-пустынники. Как же не бояться простым христианам? В другой своей проповеди Лорио утверждает то же: «Как же грешникам не пребывать в страхе при мысли о том, что их ожидает, ежели даже святые не были избавлены от боязни и перед смертию трепетали». И тут оратор принимался перечислять монахов-пустынников Иллариона, Арсения, Агафона и их смертные муки в час «страшного перехода»[4]. Иезуит Филипп д'Утреман в «Христианском педагоге» приводит пример св. Григория и Иннокентия III, которые испытывали боязнь перед смертью, в оправдание того, что страх следует внушать грешному народу. В самом деле, вот что можно прочесть в этом сочинении: «Праведники, говорит св. Григорий, страшатся любого своего поступка, лишь только помыслят о том, перед каким судьей им предстоит однажды предстать. О! Какой это будет страх, какой ужас [восклицает уже папа Иннокентий III]! Какой плач и стенания! Ведь если столпы небесные дрожат перед ним, то что же будут делать грешники? Если праведник спасся лишь с большим трудом, то что же будет с грешниками?»[5] Пьер де Ла Фон в проповеди на пятнадцатое воскресенье после Троицы в том же духе рассуждает, что самые великие святые «переставали бояться худого конца лишь в момент расставанья с жизнью»[6].

Напоминание о том, что подобный страх переживался на самом высоком уровне, едва ли оставляет возможность для безого-

[2] M. Vovelle, *Mourir autrefois*... p. 120.
[3] J. Loriot, *Sermons sur les plus importantes matières de morale chrétienne à l'usage de ceux qui s'appliquent aux missions et de ceux qui travaillent dans les paroisses*, 1725, sermon XVI, p. 564. Проповеди Лорио были переизданы в собрании Миня: *Collection des orateurs sacrés*, XXXI, col. 125–131.
[4] *Ibid.*, II; sermon IX, p. 306–308.
[5] P. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*... Saint-Omer, 1622 (я пользовался изданием 1650 г., I, p. 200).
[6] P. de la Font, *Prosnes pour tous les dimanches de l'année* (цит. по изданию 1701 г., 4 vol., IV, p. 136–137).



ворочной поддержки распространенного в современной историографии утверждения о двух отличных друг от друга видах церковных назиданий: «В проповеднических обращениях к народу — громы и молнии; по отношению к благочестивым элитам — обольстительность и мягкость»[7]. На эту тему недвусмысленно высказался Бурдалу, заявив в начале своей проповеди об аде:

Наставлять об аде при дворе есть долг служителей церкви; Богу не угодно, чтобы из ложной предусмотрительности или презренного потворствования развращенным нравам слушателей проповедник проходил мимо столь существенного предмета и такой основополагающей идеи нашей религии! Однако, предрекая, проповедник должен принимать во внимание и то, кому он предрекает, с кем он говорит. Народу эта истина может быть представлена в зримых образах: огненные озера, охваченные пламенем бездны, отвратительные призраки, зубовный скрежет. Но вы, мои дорогие слушатели, хоть вы и миряне и рабы плоти, но вы являетесь также и людьми духа, приобщенными к мудрости мира, поэтому истина должна быть вам представлена со всей простотой веры, так, чтобы вы хорошо ее поняли и она послужила к вашему наставлению[8].

Соблазн проповедовать сильным и богатым смягченную религию, разумеется, существовал: слова Бурдалу подтверждают это. Но в эпоху Контрреформации он был решительно отвергнут. Она говорила, не стесняясь в выражениях, и при дворах, и в обителях, предназначенных в первую очередь для высокородных схимников. Назидания, адресованные имущему классу и верхам, подчас были менее конкретны, чем проповеди, обращенные к народу, но они с одинаковой силой выдвигали один и тот же неистовый посыл, выражали одну и ту же религиозную идею: идею Бога, чье правосудие одерживало верх над милосердием.

Коль скоро мы вспомнили процесс «объективации» (тот, кто боится, может испытывать потребность пугать), невозможно не поразиться некоторым особенностям, общим для большинства проповедей. В первую очередь это, пожалуй, более частое, чем раньше, употребление обращений «ты» или «вы» в адрес слушателей и вообще использование формул, подчеркивающих моральное превосходство говорящего над публикой[9]. Наоборот, «мы», которое ставит священнослужителя на уровень внимающих ему грешников, встречается реже. «Ты» является постоянным у Бернардина Сиенского, который таким образом как бы вовлекает каждого из своих слушателей в псевдодиалог, во время которого только он один и говорит[10]. Оливье Майар в начале своих проповедей нередко использует формулы, пробуждающие чувство вины: «Эти слова [сегодняшнего наставления] для тех, кто лишь зовется христианином, но не имеет в себе христианской жизни[11], или эти слова для несчастных грешников, душа которых запятнана[12], или эти слова для грешников закоснелых, коих следует принудить (ut conterantur) и побудить к добрым поступкам»[13], и т. д.

[7] D. Roche, «La Mémoire de la mort XVIIe-XVIIIe siècle» в *Annales E. S. C.*, n° 1, 1976, p. 109.
[8] Bourdalou, *Œuvres*... III, p. 48 (проповедь для пятницы 2-й недели поста). Проповеди Бурдалу также содержатся в собрании Миня, *Collection*... XIV, XV, XVI.
[9] H. Martin, «Les Procédés didactiques en usage dans la prédication en France du Nord au XVe siècle» в сборнике *La Religion populaire*, 1979, p. 74.
[10] Что касается проповедей, переписанных по-латыни, см.: *Opera omnia, Prediche volgari de 1427*, éd. L. Blanchi, 3 vol., Sienne, 1880–1888; C. Cannarozzi, 5 vol., Pistoia-Florence, 1934–1940. Я пользовался изданием Л. Бланки, находящимся в Сорбонне.
[11] O. Maillard, *Sermones dominicales*, éd. J. Petit, Paris, 1507, sermon 9, p. 20.
[12] *Ibid.*, sermon 24, p. 49.
[13] *Ibid.*, sermon 15, p. 34.

«Вы», часто используемое в проповедях XVII–XVIII веков, сопровождается окриками такого рода: «Отцы и матери,— это говорит епископ Годо,— вот вы потеряли и ищете ваших детей, так где же вы их найдете? В церкви? Нет. Вы найдете их в кабаке, за игрой или предающимися какому-нибудь распутству»[14].

Тот же Годо, сравнивая свою паству с язычниками, заявляет без обиняков: «Что исходит из ваших ртов, кроме слов вранья, надувательства, измышлений, злоязычия, клеветы?»[15] Франсуа Эбер в день Вознесения объявляет своим прихожанам в Версале: «Возлюбленные братья мои, при виде сего таинства Вознесения Иисуса Христа у вас гораздо больше оснований [чем у апостолов] испытывать боль и страх. Ибо к вам он мог бы обратить гораздо больше упреков, чем к апостолам, когда он их покидал...»[16]. Отец Моноар, совершая поездки в Нижнюю Бретань, имел обыкновение обращаться к слушателям в еще более сильных выражениях. Он говорил так: «Видите сего Богочеловека, которого вы распяли? Это вы искололи шипами тернового венца священную главу, в которой покоится мудрость Господа. Это вы водрузили на плечи Спасителя сей тяжкий крест, что давит на него... Посмотрите на это прекраснейшее лицо, лицезреть которое жаждут ангелы; глядите, как вы исказили его черты»[17]. Другой знаменитый проповедник XVII века, Жан Жиру, однажды пригласил своих слушателей на мгновение спуститься вместе с ним в ад. Он говорил: «Представьте себе, что вы спускаетесь в эту бездну, которую Бог, быть может, вскоре отверзнет под вашими ногами, и она поглотит вас. Спуститесь туда прежде времени. Кого вы там найдете? Нечестивцев, вроде вас, святотатцев, вроде вас, сластолюбцев, вроде вас, скупцов, вроде вас, злопамятных, вроде вас, сплетников, вроде вас, словом, грешников, вроде вас»[18].

Эти «ты», «вы», угрозы в адрес слушателей-грешников — а кто же не грешен? — выявляют факт большой значимости: в церковных назиданиях прошлого публика постоянно находилась под подозрением, ее выслеживали, склоняли к самобичеванию, обличали. В качестве доказательства среди тысячи других подобных можно привести следующее заявление кюре Региса в воскресной проповеди: «...мои дорогие прихожане... когда я вижу, как вы присутствуете при наших святых таинствах, слушаете слово Божие, восхваляете Господа, я говорю: „Вот христиане!" Но когда я следую за вами в ваши дома, наблюдаю за вашими делами и вашим поведением в разных обстоятельствах, христиане исчезают, и я не вижу почти никого, кроме врагов креста и Евангелия: пьяницу, распутника, скупца, завистника, клеветника, мстящего ближнему»[19]. Так выступающий с кафедры святой оратор в прошлом часто уподоблялся прокурору, произносящему в суде обвинительную речь.

А играя такую роль, как было не соблазниться простым запугиванием? Как было не скатиться к изобретению специальных

[14] A. Godeau, *Homélies sur les dimanches et fêtes de l'année*, 1681; я пользовался руанским изданием 1755 г. (2 vol., I, p. 191, «Проповедь в воскресенье Богоявления»). Проповеди Годо также см. в собрании Миня: *Collection*... I, col. 87–362.

[15] *Ibid.*, II, p. 154 («Проповедь для 5-го воскресенья после Пасхи»).

[16] *Prosnes de messire Fr. Hébert évêque et comte d'Agen, cy-devant curé de Versailles, pour tous les dimanches de l'année*, 4 vol., Paris, 1725, II, p. 198.

[17] A. Boschet, *Le Parfait missionnaire ou la vie du R. P. Julien Maunoir de la de de Jésus, missionnaire en Bretagne*, Paris, 1697, p. 303.

[18] J. Giroust, *Sermons pour le carême*, 1700. Я пользовался трехтомным изданием 1737 г.: II, p. 12 (проповедь об аде). Проповеди Жиру см. в собрании Миня: *Collection*... XIII, col. 9–690.

[19] L. Réguis, *La Voix du pasteur. Discours familiers d'un curé à ses paroissiens pour tous les dimanches de l'année*, Paris, 1771, 2 vol., I, p. 19–20 (1-е воскресенье Рождественского поста).



приемов? Однажды св. Бернардин Сиенский заявил жителям Перуджи, что во время следующей проповеди он им покажет дьявола собственной персоной. Перуджийцы валом повалили на эту обещавшую сенсацию проповедь. И действительно, во время нее Бернардин вспоминает о своем обещании и вдруг начинает вопить страшным голосом: «Вы хотите увидеть дьявола? Поглядите друг на друга. Потому что вы сами настоящие дьяволы и есть». И переходит к порокам своих слушателей [20].

Существует множество свидетельств того, что проповедники, в особенности те, что совершали пастырские путешествия [21], охотно использовали назидания о страхе Божием для обращения грешников, особенно в сельской местности. Затруднение состоит лишь в том, какое именно из них выбрать в качестве примера.

Во время проповеднических поездок,— пишет Камю,— дабы пробудить священный ужас [перед грехом], обыкновенно начинают с повествования о Последних Вещах, смерти, осуждении человека и конце света, чистилище, аде, неизменно пугающих, вызывающих трепет и страх перед Господом [22].

В 1627 году Бурдуаз, выполнявший пастырскую миссию в диоцезе Шартра, задается вопросом, следует ли ему, принимая во внимание угрозу чумы, по-прежнему собирать значительные аудитории. В конечном итоге он решается продолжать проповедовать, сочтя, что «боязнь этого зла и вид близкой смерти, которая угрожает каждому, произведут благотворное впечатление на народ и породят чувство истинного раскаяния» [23]. По мнению Луи Абелли, автора биографии св. Венсана де Поля, вышедшей в 1664 году, проповедник-лазарист должен настаивать в первую очередь на покаянии, на ожидающем человека Страшном суде, на неизмеримости греха, на суровости Божьего суда по отношению к грешникам, на черствости сердца, нераскаянности перед смертью, тяжком позоре, упорствовании в грехе, злоязычии, зависти, ненависти и вражде, божбе и богохульстве, неумеренности в еде и питье и на других подобных грехах, которые чаще всего встречаются среди жителей сельской местности [24].

По поводу проповеди о. Монуара Антуан Боше сообщает, что

в первые недели его пребывания проповедь обычно касалась сюжетов, в наибольшей степени способных потрясти душу и породить раскаяние: смерти, суда, ада и рая [25].

Похожим образом действовал и итальянский иезуит Паоло Сеньери-старший (†1694). В одной из его биографий читаем:

Для его проповедей выбирались самые суровые сюжеты, какие только предлагает нам святое Евангелие: необходимость раскаяния, страшная опасность для тех, кто откладывает его до момента смерти, тяжесть смертного греха, ужас Божьего суда, неискупимые муки ада и другие доводы подобного рода, способные разбудить спящих и возвратить разум тому, кто, к несчастью, его потерял [26].

Методы проповедников в этом отношении были очень схожими независимо от конгрегации. О Кристофе д'Отье (†1667),

[20] Эту историю см.: G. Hofer, *Giovanni da Capistrano. Una vita spesa nella lotta per la riforma della Chiesa*, L'Aquila, p. 134.
[21] О внутренних миссиях см. содержательную статью «Missions paroissiales» в энциклопедии *Catholicisme*, IX.
[22] J.-P. Camus, *Des Missions ecclésiastiques*… Paris, 1643 (цит. по: B. Dompnier, «Le Missionnaire et son public» в сборнике Bossuet, *La prédication au XVII^e siècle*, colloque, Paris, 1980, p. 115).
[23] R. Sauzet, «Prédications et missions dans le diocèse de Chartres» в *Annales de Bretagne*, 1974, t. LXXXI, p. 498.
[24] L. Abelly, *La Vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, 2 vol., Paris, 1664: II, p. 12–13.
[25] A. Boschet, *Le Parfait missionnaire*… p. 291. Аналогичное указание содержится у Альбера Парижского. См.: Albert de Paris, *Manuel de la mission à l'usage des Capucins de la province de Paris*, Troyes, 1702, p. 48. Ср.: B. Dompnier, «Pastorale de la peur et pastorale de séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins»: Communication au Colloque sur la *Conversion au XVII^e siècle*, Marseille, 1982.
[26] G. Massei, *Vita del venerabile servo di Dio, il Padre Paolo Segneri*, Venise, 1727, p. 39.

проповедовавшем, в частности, в Дофинэ, нам сообщают: «Вначале его речи касались лишь страшного Божьего суда, необходимости покаяния, того, как следует исповедоваться, трех Последних Вещей человека; он произносил их перед верующими каждый вечер при свете множества факелов, горевших по всей церкви. Так он говорил сорок дней подряд, дабы размягчить сердца слушателей и зародить в них святое раскаяние в грехах. Потом он переходил к бесконечной доброте Господа, его беспредельному милосердию, всепрощающей любви, дабы эту любовь они прочувствовали так же, как раньше прочувствовали страх перед наказанием и угрозами»[27].

А вот как разъясняет обычную практику своего ордена в проповедническом деле капуцин Альберт Парижский: «Тот, кто проповедует вечером, имеет обыкновение обращаться прежде всего к сюжетам самым впечатляющим, вроде ада, вечности, нераскаянности перед смертью, Страшного суда и тому подобным. Затем он принимается за главные вопросы морали, то есть говорит о примирении, возмещении, злоязычии и подобном. Обо всем этом он рассуждает столько, сколько необходимо, и, наконец, переходит к сюжетам более приятным, коими являются добродетельная жизнь и то, как обеспечить себе спасение»[28]. Касательно ада иезуит Удри уточняет: «Все проповедники так или иначе о нем говорят; они считали бы, что не выполнили своего долга, если бы не обращались к этому устрашающему предмету». Удри одобряет такое назидание и даже поощряет его в следующих словах: «Нет необходимости предупреждать, что в данном случае не следует опасаться крайностей преувеличения, которых вообще-то христианский оратор должен избегать; ибо человеческому разуму не дано даже представить себе неизмеримость адских мучений»[29]. Итак, в этой теме допустимы все превосходные степени ужаса, ведь им все равно никогда не дотянуть до истинного положения дел. Нечто похожее писал несколькими десятилетиями раньше Жан-Пьер Камю: «Никаких слов не хватит, дабы описать всепожирающий огонь, неугасающий пламень ада или величие Божьего суда; и то, и другое есть непостижимые бездны»[30].

Очевидно, Филипп д'Утреман составил свой «Христианский педагог» — тяготеющий к макабру сборник впечатляющих историй — именно для того, чтобы предоставить их в распоряжение проповедников и приходских священников[31]. Ораторианец Лорио включает в проповедь о «стыде, который заставляет скрывать грехи во время исповеди», потрясающий рассказ. «Некая высокородная и к тому же весьма набожная дама, совершив, будучи в одиночестве, бесчестный поступок, так этого устыдилась, что не осмелилась рассказать о нем своему духовнику». Для того, чтобы заглушить угрызения совести, она удалилась в монастырь, строго следовала уставу, была избрана настоятельницей, но ни-

[27] N. Borely, *La Vie de messire Christophe d'Authier de Sisgau*... Lyon, 1703, p. 79–80.
[28] Albert de Paris, *Manuel de la mission*... p. 48.
[29] V. Houdri, *La Bibliothèque des prédicateurs*, Lyon, 1715–1725, III, p. 526 (статья «Ад»).
[30] J.-P. Camus, *Des Missions ecclésiastiques*... p. 393 (цит. по: B. Dompnier, «Le Missionnaire et son public» в Bossuet... p. 115).
[31] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrestien* (см., например: I, p. 197–202ff).



когда, даже на смертном одре, не исповедовалась в своем грехе. После смерти она явилась одной из монахинь и открыла ей, что осуждена на вечные муки. Еще интереснее, чем сам этот *exemplum*, примечание, помещенное Лорио внизу страницы: «Автор часто рассказывал эту историю в своих проповедях, и не было случая, чтобы она тут же не возымела бы действия»[32]. Итак, сочинение Лорио состоит из образцов проповедей, предназначенных для повторения. Стало быть, данную историю слышало множество верующих.

Проповедники придумывали поразительные мизансцены. Мишель Ле Ноблец начинает свою миссию в Дуарнене с того, что бьет в набат. Люди сбегаются к церкви, полагая, что произошло какое-то несчастье. Божий человек объясняет им, что их душам и в самом деле грозит опасность погибели[33]. Тот же прием использует Жюльен Монуар, возвещая о своем прибытии в город в четыре часа утра звоном колокола. Боше рассказывает:

Тем временем в церкви звонили, и на улицах все приходило в движение, то тут, то там возникала паника. Причина была в том, что когда в город среди зимы прибывала проповедническая миссия, прохожие, которые ничего не знали, или те, кто внезапно просыпался от ударов большого колокола и слышал, что все поспешно покидают свои дома, не понимая, что происходит, и думая, что поблизости пожар, торопились последовать примеру остальных. Шум на улицах усугублял их страх и укреплял людей в убеждении, что они не ошиблись. Высовывая головы из окон, жители спрашивали, куда все бегут в такую рань, и тут узнавали, что причиной суматохи был не пожар, а прибытие в город проповедника[34].

А сколько раз проповедники использовали фокус с черепом! В 1608 году Ле Ноблец преподнес знатной грешнице череп, украшенный завитым по последней моде белокурым париком[35]. Лет десять спустя английский бенедектинец Уильям Гифорд проповедует в Реймсе во время поста «при неимоверных рукоплесканиях присутствующих», которым в заключение он хочет

оставить в качестве дара один из самых прекрасных цветков, которые... когда-либо произрастали из земли... Каждый представляет себе тогда разные виды цветов: кто гвоздики, кто лилии, кто розы... и вот тут он вытаскивает из-под покрывала вещь восхитительную, тот цветок, который в разгар пира выставлял великий король Египта Птолемей Филадельф, — человеческий череп, дабы при таком впечатляющем и естественном зрелище память о смерти и страх перед ней надолго запечатлелись в глубине их сердец...[36]

Кажется, представители ордена эдистов в XVII веке не использовали на кафедре черепа[37]. Капуцины же, подобно многим другим, наоборот, прибегали к этому приему. Недавно капуцинский историк написал об о. Оноре Каннском: «[Он] также использовал на кафедре классический в ту эпоху способ воздействия: по очереди надевал на череп судейский колпак, шляпу военного, фонтанж [парик с прической а-ля м-ль Фонтанж], парик врача, венок из иммортелей или шапочку епископа»[38] — это был своего рода новый поворот в разработке темы пляски смерти.

[32] J. Loriot, *Sermons sur... morale chrétienne*, I, partie 2, p. 222–223.
[33] F. Renaud, *Michel Le Nobletz et les missions bretonnes*, Paris, 1955, p. 205.
[34] A. Boschet, *Le Parfait missionnaire*... p. 280. О миссиях в Бретани см.: A. Croix, *La Bretagne aux XVIe et XVII*e *siècles. La vie, la mort, la foi*, 2 vol., Paris, 1981, ch. XVIII.
[35] F. Renaud, *Michel Le Nobletz*... p. 128. A. Croix, *La Bretagne*... II, p. 1231.
[36] Цит. по: Y. Chaussy, *Les Bénédictins anglais réfugiés en France au XVII*e *siècle (1611–1669)*, Paris, 1967, p. 187–188.
[37] Ch. Berthelot du Chesnay, *Les Missions de saint Jean Eudes*, Paris, 1967, p. 71.
[38] J. Mausaise, *Le Rôle et l'action des Capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVII*e *siècle*, 3 vol., 1978: II, p. 1020.

Подобная педагогика оказалась весьма живучей. В середине XIX века неаполитанские редемптористы использовали череп (la funzione del teschio) таким примерно образом:

Проповедник, патетически завершив свою речь об ужасающей смерти грешника, вдруг осекается и, сдергивая с головы шапочку, восклицает: «Как я вижу, мои возлюбленные братья, сегодняшняя проповедь о смерти не произвела на вас никакого впечатления. Сердца ваши как из камня, а глаза ваши сухи. Знаете, что я сделаю? Я приглашу сейчас другого проповедника. Я приглашу одного вашего земляка... из другого мира. Он сам прочтет вам проповедь о смерти. Кто знает? Быть может, ему удастся вас пронять? Быть может, он вызовет у вас слезы и обратит вас к Иисусу?»

Говоря это, он вэметает вверх горящий факел и добавляет: «А теперь, пока не явился этот другой проповедник, просите прощения у Иисуса. Да, припадите к Марии».

(Тут он выхватывает череп, показывает его народу, освещает факелом и начинает вести с ним диалог, причем поворачивает череп к себе, когда говорит за себя, и к народу, когда мертвый отвечает...)

Проповедник: Расскажите, расскажите вот этим вашим землякам, что делают на том свете?

Череп: О! Друзья мои! Плохо дело, когда предстаешь перед Божьим судом! Безумец тот, кто не любит Бога! Безумец тот, кто не ищет святости!

Проповедник: Что сделал ты с этими глазами, которые, быть может, столько раз дарили тебе наслаждение, обращаясь на то, что тебе нравилось, и бросая столько грешных взглядов по сторонам? Что ты с ними сделал?

Череп: Они стали пищей мышам. Они стали пищей червям. Безумец тот, кто не любит Бога. Безумец тот, кто не ищет святости.

Проповедник: А этот язык, что так поэтично распевал о любви, так богохульствовал, был так речист,— что сделал ты с ним?

Череп: Он стал пищей червям... Безумец тот, кто не ищет святости.

Проповедник: А это лицо, о приятности которого ты так заботился и ради которого подолгу вертелся перед зеркалом,— что сделал ты с ним?

Череп: Оно стало пищей червям; его пожрали черви. Безумец тот, кто не ищет святости.

Проповедник: А эти волосы, которые ты, должно быть, умащивал духами и изысканными благовониями, дабы выглядеть красавцем в глазах других и стать сетью, завлекшей в ад столько несчастных душ,— что сделал ты с ними?

Череп: Они рассыпались в прах. Они обратились в пыль. Безумец тот, кто не ищет святости. Ах! Мои любезные земляки, я тоже жил когда-то в этой местности. Как и вы, я ходил по этим улицам, по этим площадям города N... Как и вы, я бывал в этой церкви...

Проповедник: А теперь?

Череп: А теперь для меня все кончено! Скоро мир закончится и для вас. Благословен лишь тот, кто любит Бога. Благословен тот, кто спасает свою душу.

Проповедник: Мне неведомо, где твоя душа: в раю или в аду. Если твоя душа в раю, помолись за меня и за твоих земляков, чтобы сердца их были растревожены сегодня вечером и чтобы они обратились к Иисусу Христу. Но если твоя душа в аду, то изыди, я не хочу тебя больше видеть.

С этими словами он убирает череп, поднимает распятие, показывает его народу и восклицает, обращаясь к нему: «Возвысьте ваши голоса и повторяйте за мной: „Каюсь, Господи"»[39].

[39] Я опираюсь здесь на исследование Фр. Бурдо и А. Дане (*Fiche de prédication missionnaire: la mort*, p. 62–63), выполненное в 1954 г. по заказу редемптористов и любезно предоставленное мне Фр. Бурдо. В дальнейшем я буду обозначать это замечательное исследование: Fr. Bourdeau... *La Mort*... Его результаты были воспроизведены в двух статьях: Fr. Bourdeau et A. Danet, «Faut-il prêcher la crainte de la mort» в *La Vie spirituelle*, n° 492, mars 1963, p. 281–297; Fr. Bourdeau «Les Origines du sermon missionnaire sur la mort» в *Ibid.*, p. 319–338. О миссиях редемптористов на севере Франции в XIX в. см.: Y.-M. Hilaire, La *Vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840–1914*, 3 vol., Lille-III, 1976: II, p. 782–783.



Успеху проповеднических миссий способствовали и другие изобретения театрального свойства, в особенности у иезуитов. Завершая цикл проповедей в Фуинеке (деп. Финистер), Монуар, как сообщает Боше, захотел закрепить «обращение» жителей «зрелищем, призванным пробудить спасительный страх, который сохранится на долгое время». Он сочинил песнь об адских муках, ставшую впоследствии знаменитой. Песнь была построена на диалоге, в котором люди, пребывающие еще на земле, расспрашивают тех, кто мучается в аду:

Для [заключительной] процессии посреди поля был воздвигнут помост, на который поднимались дети,— они должны были задавать вопросы от имени живых; под помостом же располагались те, кому надлежало давать ответы от имени осужденных на вечные муки.

Когда процессия приближалась к этому месту, живые начинали вопрошать осужденных. Слушатели испытывали потрясение от этих вопросов, которые касались всех; однако, когда из-под помоста, как из глубины бездны, раздавались мрачные голоса, выражавшие муки осужденных, люди пугались до такой степени, что вся эта огромная масса, числом до четырех тысяч, начинала бить себя в грудь, и все тут же принимали решение покаяться и отныне избегать греха [40].

В Италии иезуиты контролировали и использовали в своей проповеднической деятельности процессии флагеллантов. Пример подал сам Паоло Сеньери-старший [41]. Все видели, как в заключение проповедей, посвященных теме «или раскаяние, или ад», он, «дабы подать пример, охваченный рвением», водружал себе на голову венец с колючими шипами, на шею вешал веревку, снимал сутану и, в исподнем, с открытыми плечами и грудью, рьяно себя бичевал. Он даже придумал специальное приспособление из пробковой палочки, оправленной в жесть и снабженной примерно пятьюдесятью иголками. Он нарочно лупил себя ею во время покаянных процессий, дабы истязанием собственной плоти убедить тех, кто не желал прощать своим врагам. Миссионеры, отправлявшиеся в Америку обращать индейцев, также использовали публичные самоистязания, которые потрясали присутствующих [42].

По причине большого стечения народа проповеди Паоло Сеньери обычно происходили на площадях или на открытом пространстве за городом. По окончании наставления все направлялись к церкви. В этот момент проповедник обращался к толпе: «Пусть тот, кто считает себя невинным, остается здесь, но тот, кто грешен, следует за мной». Толпа тут же устремлялась к церкви. Как только она наполнялась мужчинами, двери закрывались. Женщины оставались снаружи. С пением «Miserere» («Господи, помилуй») люди, «обнажившись до пояса», принимались себя отчаянно (alla disperata) бичевать. Те, у кого не было бича, лупили себя веревками, ремнями с гвоздями или даже четками. Некоторые били себя по щекам или ударяли кулаком в грудь. Все кричали: «Мир нам, прощение, да здравствует Иисус, лучше

[40] A. Boschet, *Le Parfait missionnaire*… p. 164–165. A. Croix, *La Bretagne*… II, p. 1221.

[41] Ср.: C. Faralli, «Le Missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI–XVII): problemi di una ricerca in corso» в *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, n° 138, 1975, p. 97–116. В дальнейшем изложении я комбинировал биографию Сеньери, написанную Массеи, с документом, который приведен в конце статьи Кариа Фаралли. Существовало два Паоло Сеньери: оба проповедники. Более знаменит был первый, умерший в 1694 г.

[42] J. Delumeau, *La Peur*… p. 258. S. Gruzinski, «Délires et visions chez les Indiens du Mexique» в *Mélanges de l'Ecole française de Rome* (*MATM*), t. LXXXVI, 1974, 2, p. 336–480.

умереть, чем и дальше грешить!» «На эти крики снаружи откликались женщины, которые хлопали в ладоши и испускали жалобные крики»[43]. Тогда проповедник, как завороженный, громким голосом вопрошал: «Кто самый большой грешник в этой церкви?», и все отвечали: «Я, я!». Слезы и удары возобновлялись с новой силой. При этом вся процедура занимала не более пятнадцати минут[44].

Еще более впечатляющий вариант подобной покаянной церемонии — происходившее в городах ночное шествие при свете факелов перед отбытием проповедника. Паоло Сеньери появлялся обнаженным до пояса, с веревкой на шее, лицо его скрывал черный капюшон, ноги были в цепях, на руке висел бич. Он нес распятие, следом шли духовенство и народ. Многие надевали на головы терновые венцы, а на плечах несли кресты. У других руки были сзади привязаны к горизонтальным палкам, так что они выглядели «ходячими распятыми»[45]. Некоторые тяжелыми цепями приковывались друг к другу, как заключенные, а кто-то, подобно быку, сгибался под ярмом. В процессии часто появлялся мертвый Христос: его изображало распятие, которое несли на покрытых черным сукном носилках.

Такая модель пастырского назидания весьма распространилась и в Испании, где иезуиты и капуцины в XVII–XVIII веках широко использовали ночные процессии и эффектные службы с целью возбуждения у паствы настоящих взрывов эмоций[46]. Кроме того, она применялась, главным образом иезуитами, во французской Швейцарии и в немецкоговорящих странах[47]. Весьма показательна в этом отношении деятельность о. Фульвио Фонтаны, последователя первого Сеньери. В 1705–1710 годах он по нескольку раз — в сопровождении переводчиков, поскольку не говорил по-немецки,— обошел Швейцарию, Тироль и Австрию[48]. Толпы людей везде были очень многочисленны: якобы в Инсбруке 40 тысяч человек (?) совместно принимали причастие[49]. На швейцарских озерах, когда Фонтана переезжал из кантона в кантон, его лодку сопровождали сотни других. Во всех населенных пунктах в больших покаянных процессиях шли люди в терновых венцах, которые на улицах продавали дети[50]. «Это было грандиозное зрелище покаяния: огромные кресты на плечах [даже у самых хрупких юных девушек], цепи на ногах, бичи в руках. Зрители были одновременно и участниками спектакля. Искаженные, залитые слезами лица ясно показывали, какая боль переполняла сердца людей»[51]. Такова была любимая форма религиозного воздействия на паству итальянских иезуитов. По сравнению с тем, что практиковалось во Франции, эта проповедь обычно была короче, но содержала в себе больше патетики.

Известно, что Мишель де Ноблец и Жюльен Монуар, как и миссионеры, посылавшиеся в Америку, использовали картины

[43] G. Massei, *Vita... (di) P. Segneri*, p. 42.
[44] *Ibid*., p. 45.
[45] C. Faralli, «Le Missioni...», p. 109.
[46] См. энциклопедию *Catholicisme*, IX, «Missions paroissiales», col. 416–417 (библиография).
[47] *Ibid*., col. 417–418.
[48] *Quaresimale del P. Fulvio Fontana della C^a di Gesu con raggiunta della serie delle missioni da lui fatte nell'Italia e nella Germania*, Venise, 1727. Я пользовался изданием 1739 г., p. 319–348.
[49] *Ibid*., p. 342.
[50] *Ibid*., p. 324.
[51] *Ibid*., p. 321.



для того, чтобы подкрепить слово изображением[52]. В таком случае получалось своего рода аудиовизуальное средство воспитания, при этом в большинстве случаев сохранялась театральность и стремление произвести впечатление, то есть как раз то, на что мы стараемся обратить внимание. Ле Ноблец, которого называли иногда «безумным священником» и который в начале своей карьеры предавался ужасающему умерщвлению плоти, — правда, «безумцем» его считали прежде всего потому, что в проповеднической деятельности он прибегал к помощи женщин, — заказал около 70 карт (примерно 50–60 на 80–90 см каждая), выполненных на бараньей коже. Из них сохранились четырнадцать — они находятся в епископстве Кимпера (карта Вавилона, карта Креста, карта Суда, карта сердец и т. д.). Ален Круа прав, когда подчеркивает, что эти «Картины» — *Taolennou*, — которые Ноблец написал впервые в Ландерно в 1613 году, были, конечно же, мало понятны верующим, поскольку состояли из множества сцен небольшого формата. Тогда проповедник составил комментарии к этим бесхитростным плакатам, которые он сам и его толкователи разъясняли с указкой в руке[53].

Монуар тоже использовал *Taolennou*, хотя, возможно, меньше, чем его предшественник, и, главное, он их упростил. Во всяком случае, техника была создана, и вскоре стала использоваться лазаристами, а в 1697 году даже белым духовенством диоцеза Ванна[54]. Среди бретонских проповедников она оставалась весьма распространена вплоть до начала XX века, причем изображения, имевшие воспитательные цели, становились всё более внятными, так что публике было гораздо проще их воспринимать. Они содержали в себе горячий и часто устрашающий призыв к «обращению». Об этом свидетельствуют Луи Кербириу и Пьер-Жак Элиас, вспоминая проповедников времен своего детства. Первый полагает, что жуткие детали производили большее впечатление на верующих, чем «благочестивые и утешительные картины»: «Взгляды, — пишет он, — так и [приковывались] непосредственно к отвратительным существам, изображенным в леденящих душу цветах»[55]. Второй сообщает: «Слова священника в одно ухо входят, в другое выходят, не оставляя в голове никаких следов... Но Картинки — это другое дело. Можно сколько угодно зажмуривать глаза, сжимать веки; чуть сомкнутые, они распахиваются сами собой, и наш удел предстает в следующих друг за другом образах, которые разят, как удар кулаком». Ночью они превращаются в «кишащие вокруг кошмары», от которых к утру остается «запах пота и желание покаяться»[56].

Картины, которые описывает П.-Ж. Элиас, — это так называемые сердца. Первые произведения такого рода (сердца Христа и Марии) относятся, по-видимому, к XV веку[57]. С 1570 года, благодаря столь популярным в XVI веке «эмблемникам»,

[52] Что касается дальнейших рассуждений, см. также: A. Croix, *La Bretagne*... II, p. 1222–1231, ill. 185–195; Fr. Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou*, p. 439–440, ill. 398–399; J. Quéniart, *Les Hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII*ᵉ *siècle*, Paris, 1978, p. 116–118.
[53] H. Bremond, *Histoire littéraire*... V, p. 95.
[54] C. Langlois, *Le Diocèse de Vannes au XIX*ᵉ *siècle*, Paris, 1974, p. 93.
[55] L. Kerbiriou, *Les Missions bretonnes*, 1933, p. 247. Fr. Roudaut, *La Prédication en langue bretonne*, thèse ms de 3ᵉ cycle, Paris-I, 2 vol.: I, p. 256.
[56] P.-J. Hélias, *Le Cheval d'orgueil*, Paris, 1975, p. 144.
[57] Здесь я излагаю содержание доклада Анн Сови на моем семинаре.

изображения сердца умножились. Фламандец Антуан Виерикс (конец XVI–начало XVII века), много работавший для иезуитов, был, по-видимому, первым крупным создателем благочестивых изображений, на которых голова возвышалась над сердцем. Виерикс, в свою очередь, повлиял на Ле Ноблеца, автора уже упоминавшейся карты, содержавшей 30 сердец: сердце, попавшее в сети дьявола; сердце с «мирским» человеком внутри, по одному сердцу на каждый смертный грех; сердце, которое Иисус метет метлой, сердце, в котором Иисус отдыхает, и т. д. Главная идея всего этого: «познай самого себя»[58]. Монуар, будучи педагогом в большей степени, чем его предшественник, использовал, по-видимому, прежде всего карты ада, рая и карты сердец, подвергнув их все схематизации.

В XVII веке символика сердца просто носилась в воздухе. Бретонский священник Кандю Ле Галь, приехав в Италию, представляет папе и в 1668 году публикует в Риме «Oratorio del cuore»[58a], где каждый день недели обозначается большим сердцем, над котором помещена голова человека. Это произведение имело успех: известно 23 его издания, одиннадцать из которых выпущены до 1700 года[59]. В 1670 году оно было переведено на французский язык. А ведь это как раз то время, когда иезуит о. Венсан Юби, основатель «Дома духовных упражнений» для мужчин в Ванне, выпускает свои «Образы морали», наследовавшие всей традиции, о которой шла речь. Обычно ими занимались после завтрака. Размеры *образов* (60 на 44 см) говорят о том, что их можно было демонстрировать довольно большому числу людей одновременно. Серия содержит в себе двенадцать эстампов, на каждом из которых над сердцем возвышается голова, а выражения лиц соответствует сценам, помещенным внизу.

На первом эстампе фигурирует человек, пребывающий в грехе и не отдающий себе в этом отчета. На его лице не видно счастья. В его сердце можно разглядеть звезду веры и глаз совести, но также и зверей, символизирующих смертные грехи. На втором ангел-хранитель взывает к Святому Духу и помогает «мирянину» размышлять, показывая ему череп. Дьявол и звери, то есть смертные грехи, потихоньку убираются. На третьем представлен кающийся. Святой Дух занимает всё пространство сердца, где обнаруживаются огни прощения и слезы покаяния. На лице отражается вновь обретенный мир. Четвертый повествует о человеке, который кается и отдает себя молитве, раздаче милостыни и посту. Пятый посвящен совершенству человека, «который очистился от грехов». В сердце, вокруг которого выписаны наименования семи добродетелей, помещена Троица. Однако же битва за спасение не выиграна: на шестом эстампе показано, как силы мирского и плотского искушения вновь берут верх, а седьмой сосредоточен на состоянии человека, в сердце которого вернулся

[58] Воспроизведение см.: A. Croix, *La Bretagne...* II, ill. 190. См. также: Fr. Roudaut, *La Prédication en langue bretonne...* I, p. 253–256.
[58a] «Оратория сердца».
[59] Fr. Lebrun, *Les Hommes et la mort...* p. 440, p. 398–399. P. J. Van Shaick, «Le Cœur et la tête. Une pédagogie par l'image populaire» в *Revue d'histoire de la spiritualité*, 1974, p. 447–478.



Сатана вместе с семью другими дьяволами. Вполне логично, что, рассматривая восьмую картину, мы становимся свидетелями «дурной смерти» грешника совершенно в традиции «Artes moriendi». Изображенный крупным планом дьявол показывает умирающему книгу его грехов. Христос может лишь сказать несчастному: «Изыди, проклятый!». На девятом эстампе повествуется об аде, его кострах и муках, а также о том, какое множество осужденных низвергается туда. Грешников грызет червь раскаяния. На десятом эстампе, напротив, превозносится твердость, которая противостоит всем искушениям. На одиннадцатом рисуется благостная смерть человека, который сжимает распятие, тогда как ангел представляет список его добрых дел. Наконец, на двенадцатом представлены райские наслаждения. Анн Сови отмечает, что именно его труднее всего найти. Не потому ли, что смотреть на этот сюжет было всего утешительнее и люди охотнее всего вешали его на стены своих домов? Заметим мимоходом, что в этом комиксе, где в упрощенной форме разворачивается история личного спасения, отсутствует чистилище.

«Образы морали» попали в точку, имели значительное влияние и породили немало подражаний. К ним восходят иллюстрации к знаменитому «Зерцалу грешника», созданному капуцинами в конце XVII века и неустанно переиздававшемуся вплоть до середины XIX века как типографией Манса, так и в «Синей библиотеке» в Труа[60].

Возможность использования наглядных пособий, будь то череп или изображение, не избавляла проповедника от необходимости сильно напрягать голос. Хоть и трудно поверить в истинность дошедших до нас оценок аудитории святых Бернардина Сиенского и Иоанна Капистрана (в 1451 году в Вене последнего якобы слушали 80 тысяч человек![61]), но ясно, что они часто обращались к большим толпам, собиравшимся в случае надобности на самой большой площади города. Отец де ла Э, опубликовавший в 1635 году сочинения Бернардина Сиенского на латинском языке, в предисловии к этому изданию напоминает: «Те, кто собирались послушать [великого оратора], обычно были столь многочисленны, что с самого раннего утра спешили к месту проповеди, иной раз более чем за 30 миль от своего жилища... А сей великолепный воин Господа, преисполненный Святого Духа, громким голосом увещевал слушателей, призывая их покаяться и через сокрушение и пост примириться с разгневанным Богом»[62].

Современник уточняет, что на Троицын день 1451 года, по случаю прибытия в Вену св. Иоанна Капистрана, люди собирались, «как в Рим во время большого праздника; все постоялые дворы и таверны были переполнены»[63]. Так что мощный голос был необходим, а кроме того, еще и выразительная жестикуляция, особенно если оратор, подобно тому же Иоанну Капистрану,

[60] G. Bollème, *La Bibliothèque bleue*, Paris, 1971, p. 247–250, 274.
[61] G. Hofer, *Giovanni da Capistrano*... p. 345, 480.
[62] Saint Bernardin de Sienne, *Opera omnia*, I, p. XII.
[63] *Ibid*., p. 346.

выступал в германоязычной стране, не владея немецким языком. Стало быть, он говорил на латыни, а переводчик переводил. На австрийскую аудиторию воздействовали голос и жесты итальянского проповедника. Однажды в Вене Иоанн Капистран, как это часто бывало, рассуждал о Страшном суде; вдруг он с силой прокричал: «Прочь от меня, проклятые!..» Тут проповедник на мгновение умолк, давая аудитории отреагировать, а затем перешел к риторическому отступлению:

Если ты читал [как и Бернардин Сиенский, он обращается к каждому слушателю в отдельности] Цицерона и Августина... то должен знать, какое воздействие оказывают на народ голос и жесты... Если я хочу пробудить в нем благоговение, я должен усилить голос; а если ты говоришь «Прочь от меня, проклятые», ты должен кричать устрашающим голосом: этого требует смысл слов. Наоборот, с любовью надо произносить: «Придите, благословенные Господа»[64].

Закончив это отступление, Иоанн Капистран вернулся к описанию Страшного суда. Многие проповедники и приходские священники, подобно Иоанну и после него, почитали необходимым говорить громко, дабы разбудить уснувших христиан. Указание об этом исходило от церковных властей. Вот что писал в 1520 году Гийом Брисонне подотчетному ему духовенству: «Мы призываем вас... добиваться того, чтобы труба слова Божьего достигала ушей тех, кто делает вид, что не может или не хочет услышать»[65]. Призыв «трубным голосом» возвещать учение церкви отразился в названии знаменитого в XVII веке сочинения о. Ивана «Небесная труба, которая пробуждает грешников и склоняет их к обращению»[66]. Этот монах придавал переносный смысл тому, что проповедники осуществляли на деле. Так, голос доминиканца о. Антуана Ле Кьё (†1676), основателя конгрегации Святых Даров, «звучал как гром и извергал слезы у самых упорных грешников; то был голос мощный и полный силы, смирявший гордыню и делавший ниже самые высокие кедры; голос, пресекавший бег самого жаркого огня, заставлявший пламя утихнуть так же, как и самую неистовую ярость»[67]. «Проповедь была такой силы и пылкости, что заканчивал он в изнеможении»[68]. А вот в каких словах савойский приходской кюре середины XVII века превозносит проповедника-капуцина: «Господь, сверх меры заботливый к своим творениям, создал совершенно необычайное и чудесное средство охлаждения ярости и злобы духов ада — доходящие до небес громовые призывы этого отца»[69].

В течение нескольких веков проповедники часто говорили о смерти на кладбищах, у отверстых могил. Другие подобные проповеди — о Страшном суде или об аде — обычно произносились после заката в церквах, скудно освещенных свечами. В таких условиях назидание лишь выигрывало в патетичности. Весьма и весьма нередко проповеди вызывали у публики реакцию,

[64] *Ibid.*, p. 365.
[65] M. Veissière, «Monitoire de G. Briçonnet...» в *Revue d'Histoire et d'Art de la Brie...* n° 27, 1976, p. 41.
[66] Труд о. Антуана Ивана «Prestre et instituteur des religieuses de N. D. de Miséricorde» («Священник и наставник монашенок церкви Богоматери Милосердия») вышел в 1661 г.
[67] Цит. по: B. Dompnier, «Le Missionnaire et son public», p. 115.
[68] *Ibid.*, p. 414.
[69] Charles de Genève, *Les Trophées sacrés... ou missions des Capucins* (1642–1643), 3 vol., Lausanne, 1976: III, p. 287, 292. Приведено Б. Донье в работе «La Pastorale de la peur...».



которая может нас удивить: стоны, плач, душераздирающие крики («прощения!», «милосердия!»), обмороки и т. д. Проповедникам часто приходилось прерывать свою речь, чтобы дать возможность толпе излить тоску в подобных проявлениях, которые они же сами и порождали[70]. Некоторые ораторы — Винцент Феррер, Иоанн Капистран, Фульвио Фонтана — провоцировали коллективную физическую разрядку даже у слушателей, языка которых они не знали. Объяснить такой эффект — проблема, которую можно попытаться решить, обратившись к описанию выступлений проповедников в начале нашего века в южной Италии. Дело в том, что они весьма умело использовали искусство кантилены, феномен «третьего звука», «сценическую модуляцию», изобретенную в древности, которая позволяла ввести публику в экстаз. Дадим слово Франческо ди Капуа, делящемуся своими детскими воспоминаниями[71].

Проповедь, рассказывает он, начиналась с исповеди, разыгрывавшейся двумя монахами, которые представляли соответственно священника и кающегося; второй часто подделывал голос женщины, которая признавалась в пустяках и перекладывала свои проступки на мужа и соседей. Когда эта первая часть заканчивалась, «на возвышение поднимался другой отец, который глухим голосом затягивал печальную кантилену». Это было даже не пение, а плач. В нем упоминались разные эпизоды страстей Христа, и на каждый из них народ отзывался еще более заунывным припевом: «Я был неблагодарным. О, мой Боже, прости, помилуй!» По завершении кантилены на возвышении появлялся третий монах, «длинный, сухой, бледный, лысый», который заводил «Predica grande» [71a]. Это была не обычная проповедь, а «декламируемый речитатив, который время от времени естественно превращался в мелодично звучавшую кантилену. Оратор с вдохновенным видом неторопливо разгуливал по помосту и произносил свои фразы дрожащим голосом, серьезно и медленно, заканчивая в ритме почти что музыкальном. Кантилена была очень проста, она вращалась вокруг одной ноты, звучность которой, однако, иногда усиливалась, и тогда она повышалась на тон. Последние слова периода подчеркнуто произносились по слогам и намеренно растягивались». Итак, фраза, начатая как речитатив, заканчивалась ритмической каденцией. Эффект, производимый такой кантиленой, «был настолько силен, что невозможно его себе представить, не присутствуя при этом действе. Всю толпу пронзало одно мощное переживание, которое переходило в настоящее исступление, или же внезапно вся она повергалась в пучину страха, порождавшего стенания и плач».

Затем оратор обращался к истории Елизаветы Английской, которая, процарствовав уже тридцать лет, просила у дьявола еще десять в обмен на свою душу. «После ее смерти,— возвещал

[70] См. прежде всего: J. Delumeau, *Un Chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, p. 178–179; B. Dompnier, «La Pastorale de la peur...»

[71] F. di Capua, «La *Predica grande* dei Redentoristi e la *Modulatio* oratoria degli antichi» в *Spicilegium historicum congregationis Ssmi Redemptoris*, 1953, I, fasc. 1–2, p. 234–240. См также: Fr. Bourdeau, *La Mort...* p. 23–24 (переводами Бурдо я широко пользовался).

[71a] «Великая проповедь».

он, — призрак королевы каждую ночь появлялся на берегах Темзы. Его скорбный, отчаянный крик сопровождался скрипом тяжелых цепей: „Сорок лет ца-а-арствования и вечная му-у-ука". Фраза повторялась несколько раз, почти пелась. Проповедник произносил ее степенно и глубоко, выделяя акценты, проговаривая слоги, продлевая ударные гласные заключительных слов».

Толпа приходила в трепет от фантастической истории и мелодичной декламации. Нервы напрягались, дрожь сотрясала члены. Собравшихся охватывал поток неведомых флюидов, делавших их податливым единым целым. Достаточно было какой-нибудь женщине застонать, какой-нибудь девочке заплакать, чтобы вся толпа, как если бы у нее была одна душа на всех, начинала стонать, рыдать, плакать. Казалось, что эти крики и плач были коллективным заклинанием, призванным прекратить спазм. Стоны и рыдания успокаивали нервы. Постепенно душа слушателей как бы обволакивалась экстатическим покоем, умиротворяющим и благотворным.

Даже те, кто приходил в церковь скорее из любопытства, чем из благочестия, поддавались коллективному чувству: данный факт часто описывается в отчетах о проповеднических поездках. «Тут не было выбора: либо сразу же уходить, либо стонать и плакать вместе со всеми». Комментируя это поразительное свидетельство, о. Бурдо добавляет: «Использование „третьего звука" дольше всего сохранялось именно в проповедях о смерти. Оно обязательно сопровождало так называемое выставление черепа. Ничто так не подходило к scenica modulatio, как подобное макабрическое зрелище»[72].

Использование «третьего звука» относится к тактике. Тактические ухищрения, правда, другого рода, имели место и в проповедях знаменитого немецкого августинца Абрахама а Санта Клара. Собрание одиннадцати проповедей, произнесенных им в 1683 году в Граце в тот момент, когда турки в последний раз всерьез угрожали австрийским землям, являет собой образец барочной избыточности[73]. Абрахам а Санта Клара, «императорский проповедник», за четыре года до того прославившийся выступлениями в Вене во время чумы, знает, что он признанный, обожаемый народом оратор. Сверх того, близкая опасность воспламеняет его талант. В результате, желая мобилизовать людей, он не колеблясь использует грубые преувеличения, невероятные сравнения, игру слов, каламбуры, калейдоскоп образов, разящие наповал перечисления и наводящие ужас подсчеты. Христианский Запад похож на Самсона с выколотыми глазами; турецкая держава — это Дунай в момент подъема воды, пиявка, которая воняет луком. Магомет, согласно его утверждению, имел сорок законных жен и бесчисленное количество любовниц. Его отец был колдуном, а мать еврейкой. Каждый день он со своими сожительницами купался в настое мальвы. Турки — самые жестокие воины на свете. Абрахам долго расписывает пытки, которым они подвергают свои жертвы: сажают на кол или пику, подвешивают

[72] Fr. Bourdeau, *La Mort*... p. 24.
[73] Abraham a Santa Clara, *Werke in Auslese*, Vienne, 1905, t. III. Ср.: B. Gorceix, «Le Turc dans les lettres allemandes aux XVIe et XVIIe siècles: Johannes Adelphus et Abraham a Santa Clara» в *Revue d'Allemagne*, XIII, 2, avril-juin 1981, p. 216–236.



за ноги, отдают на растерзание зверям. Потерпев неудачу при осаде Вены в 1526 году, Сулейман Великолепный приказал в отместку истребить 400 тысяч христиан вокруг города: мужчин, женщин, детей. Почему его преемник Мехмет IV (1648–1687) должен быть лучше? Борьба против Порты — это бой против Антихриста. Таким образом, речь идет о крестовом походе.

Однако — в аргументации следует эффектный поворот,— если Господь позволяет туркам продвигаться вперед, так это потому, что христиане — большие грешники. Им следовало бы брать пример с мусульман. Те, по крайней мере, смиренно и благочестиво молятся Богу. Они не божатся и не богохульствуют. Им ведома справедливость, они щедры на милостыню. Они постятся и не пьют. Они щадят животных и людей. Наоборот, христианский мир сравним с больницей, полной немощных и больных. Никогда еще люди не были столь развращены, поистине, мир «перевернулся», поет он старую, часто повторяемую песню. Не существует бóльших злодеев, чем христиане. За один только XVII век 800 тысяч христиан были убиты своими единоверцами. Возникла срочная потребность в покаянии и молитве.

Оставим теперь одаренного проповедника и попробуем проследить тактику обычных проповедей в еженедельных церковных службах. Тут иной раз встречается своеобразное использование библейских текстов, когда сдвигается или даже искажается их смысл. Проповедуя в одиннадцатое воскресенье после Троицы на тему Евангелия от Марка («...и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто», 7:31–35), приор из Валабрежа Пьер де Ла Фон начинает с настоящего пируэта: «Конечно, наше Евангелие,— говорит он,— сообщает нам о великом чуде, когда Сын Божий развязал язык немого, дал ему возможность свободно пользоваться словом, научил его говорить хорошо и внятно. Но еще более великим и бесконечно более полезным (sic) чудом было бы, соверши Господь обратное: свяжи он языки большинству людей, замкни им уста и не дай говорить так плохо»[74]. И тут оратор пускается в рассуждение о «грехе языка». На шестое воскресенье после Богоявления Н. Жирар[75] толкует притчу («Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем» [Мат. 13:31–32]) и также переворачивает смысл текста: «Да будет мне позволено сегодня,— обращается он к своим прихожанам,— придать этой притче смысл прямо противоположный и сказать, что горчичное зернышко, само по себе такое маленькое, однако порождающее столь заметное растение, может служить примером ложного стыда, который сам по себе кажется нам ничтожным, но последствия его огромны»[76]. Предметом проповеди как раз и будет это «чудовище».

В любую эпоху церковь читает Евангелие через призму своих потребностей, своего постоянно меняющегося понимания че-

[74] P. de la Font, *Prosnes*... III, p. 532.
[75] Личное имя Жирара не приводится полностью ни в одном из изученных мною изданий.
[76] N. Girard, *Les Petits prônes ou instructions familières principalement pour les peuples de la campagne*, éd. de Lyon, 1766, 4 vol., I, p. 418–419. Проповеди Жирара содержатся также в собрании Миня: *Collection*... XCII, col. 483–1362.

ловека и своих проповеднических устремлений. В изучаемый нами период главной целью было обличение ради «спасения». В Евангелии от Луки говорится, что «Матерь и братья Его [Иисуса]... не могли подойти к Нему по причине народа» (8:19). На этом основании Годо заключает, что мало кто подходит к причастию, будучи искренне расположен к тому. «Количество причащений удручает Иисуса Христа. Толпа докучает ему, но тот народ, что толпится, попирает его ногами»[77]. Тот же Годо изображает младенца Иисуса, плачущего в яслях, и поясняет: «...Он оплакивал и с горечью ощущал грех, который бесконечно ненавидел и который взвалил на себя»[78]. Иисус сорок дней постился в пустыне, но он пришел на свадебный пир в Кане, и ему случалось вкушать трапезу с откупщиками. Тем не менее Бёрье уверяет своих слушателей в Сент-Этьен-дю-Мон, что Господь «постился всегда», что он «никогда не принимал никакой пищи ради удовольствия, но только лишь из чистой необходимости»[79]. Пьер де Ла Фон весьма находчиво вставляет в проповедь на Вербное воскресенье текст Евангелия от Матфея: «...и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите ко Мне» (21:2). Он объясняет, что подобно тому, как апостолы отвязали ослицу и молодого осла, так и священники освобождают грешников своим отпущением. Предметом проповеди на Вербное воскресенье была исповедь[80]. Подобных примеров можно привести очень много, я ограничусь еще одним: Жирар, толкуя оплакивание Иисусом Иерусалима (Лук. 19:41), поясняет, что в первую очередь надлежит оплакивать «грешников, что увязли в грязи непристойности, постыдном грехе, само название которого христианам должно быть неведомо, а, между тем, он является в миру столь обыденным»[81].

Наконец, в прошлом нередки были случаи, когда поводом для угрожающих церковных нравоучений становились религиозные праздники, в принципе несущие радость. Монтаргон сочиняет буквально следующий текст, относящийся к «таинству Богоявления»: «Вострепещем же, христиане, при виде яслей. Хотя Иисус Христос и выглядит униженным, но он страшен...»[82]. Подобные угрозы объясняются стремлением искоренить «языческие празднества», все эти «Король-пьёт». Пьер де Ла Фон и Франсуа Эбер точно так же считают необходимым запугивать свою паству на Пасху и в четверг Вознесения. Первый объявляет, что «большинству людей не дано после воскресения изведать той благой перемены, благодаря которой праведники обретают новую жизнь... Воскресение... лишь приумножит и удвоит мучения их жалкой доли»[83]. Второй говорит: «Возлюбленные братья мои, при виде сего таинства Вознесения у вас гораздо больше оснований [чем у апостолов] испытывать боль и страх. Ибо к вам он мог бы обратить гораздо больше упреков, чем к апостолам, когда их покидал; и он может не только благодаря [свидетель-

[77] A. Godeau, *Homélies*... II, p. 410–411 (23-е воскресенье после Пасхи).
[78] *Ibid.*, I, p. 110 (3-я рождественская проповедь).
[79] P. Beurrier, *Homélies, prosnes ou méditations sur les épistres de tous les dimanches et principales festes de l'année preschées en l'église paroissiale de Saint-Etienne-du-Mont*, Paris, 1688 (цит. по изданию 1765 г., p. 536–537).
[80] P. de la Font, *Prosnes*... II, p. 250–304.
[81] N. Girard, *Les Petits prônes*... III, p. 348 (9-е воскресенье после Пасхи).
[82] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... 1755, VII, art. IV, p. 267.
[83] P. de la Font, *Prosnes*, II, p. 346–347.



ству] ангелов, но и благодаря свидетельству вашей собственной совести обрушиться на вас со всей суровостью грозного суда»[84].

Тут нужно внести поправку в наше рассуждение о «тактике» проповедников. Какая бы процедура ни применялась, церковные назидания имели своей целью «обращение». Бретонский священник XVIII века, оправдывая использование сильнодействующих средств перед своими слушателями, говорил, обращаясь к каждому из них: «...несчастные... если вы бесчувственны к моим словам, то подумайте по крайней мере о смерти, которая близка, бойтесь Бога, суд которого суров, трепещите перед адом, что готов вас поглотить. Вот такими словами я могу надеяться с Божьей помощью обратить самого последнего безбожника»[85]. Нечто похожее утверждал в ту же эпоху св. Альфонсо ди Лигуори: «Удостоверяю собственным опытом, что где бы я ни произносил эту проповедь [о том, «как осуществляется» смерть]... она производила потрясение и порождала у аудитории ужас. Практические, то есть конкретные вещи производят гораздо большее впечатление, чем умозрительные»[86]. Однако св. Альфонсо не считал запугиванье своей целью. Однажды он заявил: «Когда обращаются от страха, то это ненадолго: страх забывается, человек пожимает плечами, и все кончено... Но вот если обращаются из любви к распятому Иисусу, тогда обращение бывает более прочным и долговечным. То, чего не сделает любовь, не сделает и страх, а ежели возлюбить распятого Иисуса, то страх исчезает»[87]. Данное утверждение св. Альфонсо говорит о том, что даже самая ужасающая проповедь всегда стремилась пробудить надежду[88]. Именно в этом отличие христианского макабра от бесцельной болезненной извращенности, характерной для елизаветинского театра или некоторых образцов черной литературы XVIII века[89].

И в дни выступлений приезжих проповедников, и в течение всего литургического года религиозные праздники были призваны компенсировать недостаток радости, присущий суровым, рождающим тревогу церковным назиданиям. Кроме того, в идеале предполагались еще ободряющие беседы в конце Рождественского и Великого постов. Здесь следует вслед за Бернаром Донье привести полезный совет капуцина Альбера Парижского: «Сразу после того, как слушателя поразили и почти привели в отчаяние, разъяснив, сколь огромны его преступления, сколь суров Божий суд и близко возмездие, ему нужно указать лекарство, дать средство предупреждения всех этих несчастий»[90]. Итак, церковное назидание о страхе неизменно сопровождалось «назиданием-прельщением». Но не выходило ли самою силой вещей так, что страх запечатлевался в душах верующих прочнее, чем надежда, ибо слишком часто представал в более ярком обличье?

Рассуждая о применении сильнодействующих средств, о котором шла речь выше и которое составляет предмет настоящей

[84] Fr. Hébert, *Prosnes*... II, p. 198.
[85] Перевод с бретонского, цит. по.: Fr. Roudaut, *La Prédication en langue bretonne*... I, p. 199. A. D. Côtes du Nord, série I, B8, p. 12. Проповедь 1779 г., прочитанная, вероятно, в диоцезе Трегье.
[86] Alphonse de Liguori, *Sermons abrégés pour tous les dimanches de l'année*, Paris, 1840, n° 38, 44 (II, p. 172, 235–251).
[87] Confidence de saint Alphonse au P. L. Negri. Ср.: *Summarium super virtutibus*... Rome, 1806, p. 270.
[88] См выше, с. 114–121 (рассуждение о макабре и воскресении).
[89] R. Favre, *La Mort*... p. 415–438.
[90] Albert de Paris, *La Véritable manière de prêcher selon l'esprit de l'Evangile*, 3e éd. Paris, 1701, p. 212; B. Dompnier, «Pastorale de la peur...».

работы, невозможно не вспомнить характеристику, которую на протяжении многих веков деятели церкви давали обычным верующим мирянам. Всех их считали великими грешниками, тугими на ухо и бесчувственными, так что если и есть какая-то возможность их пронять или «обратить», то только лишь с помощью шока. Термин «обращение» тут надо понимать в самом прямом смысле. Духовенство видело свою задачу в Европе весьма схожей с той, что решали миссионеры, отправлявшиеся к язычникам за океан. Необходимость «обращать» означает, что, призывая к религиозному идеалу и очень строгой морали, проповедники всех направлений сталкивались с огромной инерцией, пассивным сопротивлением, сломить которое было тем сложнее, что оно скрывалось за более или менее регулярным отправлением религиозного культа. Внушение страха перед Господом, сопровождалось оно «прельщением» или нет, имело дело с публикой на вид покорной, а на деле строптивой. Однажды, говоря своим слушателям об аде, Бурдалу вынужден был признать, что «проповедники тысячу раз пытались объяснить вам, насколько [он] ужасен, и всё бесполезно»[91]. В ноябре 1819 года шестнадцатилетняя Лоранс Бальзак, воспитывавшаяся в религиозном пансионе, напишет своей сестре: «Сегодня воскресенье... Проповедник говорил нам о Страшном суде и о бренности величия в этой земной юдоли; не знаю, кем нужно быть, чтобы после такого наставления не ощутить себя уже осужденным и горящим в адском огне. Что до меня, то мои ноги превратились в ледышки, и потому я сознавала, что пока еще не в аду. Итак, в моем лице ты имеешь дело с особой, весьма расположенной и дальше идти преступным путем: посещать спектакли, балы, концерты, все эти порочные светские заведения...»[92].

ДОКУМЕНТЫ

Для того, чтобы выяснить основные темы назидания о страхе в католическом мире в XVI–XVIII века, а также оценить степень его воздействия на слушателей, необходимо обратиться к источникам. Среди них, разумеется, окажутся «Приуготовления к смерти», «Должно умереть» и другие сочинения в жанре «Думайте об этом», изучавшиеся в последнее время историками, которые выявили их идейную основу[93], проследили эволюцию и установили их место в духовной литературе. Однако наше внимание не в меньшей, а, возможно, и в большей мере привлекут и другие типы документов: проповеди и песнопения, часто являвшие собой не что иное, как рифмованные проповеди. Об этом свидетельствует Гриньон де Монфор: «О пастор, ваших суть речей / Вы в песне сыщете моей. / Я взялся их переложить, / Чтоб вам помочь и угодить»[94]. Жак Ле Гофф уверяет, что «наи-

[91] Bourdaloue, *Œuvres*... III, p. 75–76 (проповедь для пятницы 2-й недели Великого поста).
[92] *Année balzacienne*, M. Fargeaud, «Laurence la mal-aimée» в *Année balzacienne*, 1961, p. 7.
[93] К тем работам, которые были приведены в сноске 1 к гл. 2, следует добавить важнейшую статью Даниеля Роша «La Mémoire de la mort, XVII–XVIII[e] siècle» в *Annales E. S. C.*, de janvier-février 1976, p. 76–120.
[94] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 872.



более употребительным продуктом культуры в Средние века была проповедь»[95]. После изобретения Гутенберга в этой сфере активно заработал печатный станок. Вместе с тем и устная проповедь еще долго сохраняла свой престиж и силу убеждения. В конце XVII века лишь 21 процент французов (по преимуществу мужчин) способен был поставить свою подпись на акте бракосочетания. В течение XVIII века число таких людей, разумеется, увеличивалось, однако и к 1786–1790 годам оно достигало лишь 37%[96]. Возможно, конечно, что человек, не умеющий писать, при этом способен читать. И все-таки накануне Революции абсолютно неграмотные составляли больше половины населения королевства. Отсюда и следует важность устной проповеди в церковном назидании. В последнее время историография стала отдавать предпочтение этому ценнейшему источнику, столь долгое время остававшемуся в небрежении[97]. С его помощью она выявляет главные темы проповеди и ее значимость. Благодаря ему она замечает, что отношения между наставляющей церковью и наставляемыми оказываются подчас напряженными. Она прочитывает в нем между строк то, что переживалось духовенством прошлого.

Сами проповеди подразделяются на две категории. Первая включает в себя те, что произносились приезжими проповедниками или в ходе церковных служб во время Рождественского и Великого постов — по случаю «остановок». К ним надо добавить множество песнопений, сочиненных для проповедников, например, св. Луи-Мари Гриньоном де Монфором. Мы вновь обратимся к путешествующим проповедникам, от св. Бернардина Сиенского до Леонарда де Пор-Мориса, включая прежде всего о. Монуара, лазаристов XVII и XVIII веков, капуцина Франциска Тулузского, аббата Бридэна, иезуитов Жиру, Виейра, Фонтану и Сеньери, а также ораторианцев Лежёна и Лорио. Я использовал, кроме того, «Букет проповедника, составленный во благо сельских жителей отцом Жаном Лёдюже... священником Сен-Бриёка» (1700 год). Рассматриваются, разумеется, песнопения, принадлежащие Гриньону де Монфору[98], однако, помимо них, еще и те, что в 1746 году были объединены в «Собрание духовных упражнений и проповедей для диоцеза Ренна». Равным образом к ним добавлены и песнопения, распевавшиеся в XVIII веке учениками Братьев христианских школ[99], и еще те, что в эпоху барокко бытовали среди населения Богемии[100]. Вторая категория проповедей — это те, что произносились еженедельно и следовали одна за другой в течение всех 52 воскресений литургического календаря, и те, что читались по поводу религиозных праздников.

Современная историография с очевидностью продемонстрировала важную и до сих пор преуменьшавшуюся роль, которую в католических странах с XVII по XIX век включительно играли

[95] Это выражение употребил Жак Ле Гофф в докладе на моем семинаре.
[96] F. Lebrun, J. Quéniart et M. Venard, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation*, t. II, p. 458–459.
[97] Обращаю внимание на посвященные проповеди статьи Ж. Ле Гоффа, Ж.-К. Шмитта, А. Мартена и Фр. Лебрена в сборнике: *L'Histoire vécue du peuple chrétien*, I, p. 257–280; II, p. 9–42, 43–664; а также на работы: Fr. Lebrun, *Parole de Dieu et Révolution. Les sermons d'un curé angevin avant et pendant la guerre de Vendée*, Toulouse, 1979; Fr. Roudaut, *La Prédication et langue bretonne au XVIII^e^ siècle*; H. Dansey Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age (sous Philippe III)*, Oxford Univ. Press, 1978; P. Bayley, *French Pulpit Oratory, 1598–1650*, Cambridge Univ. Press, 1980. В университете Уорвик в Ковентри собрана вся возможная документация о средневековых проповедях и с 1977 г. регулярно выходит издание «Médiéval Sermon Studies Newslettres».
[98] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 853–1694.
[99] См.: *Cahiers lasalliens*, Rome, 1965, XXII, partie 4, p. 1–120.
[100] M.-E. Ducreux. «De la Tradition médiévale aux recueils des XVIIe et XVIII^e^ siècles» в J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, I, p. 405–430.

внутренние миссионеры-проповедники. Они приняли эстафету у странствующих проповедников Средневековья, но в своей деятельности были более методичны и больше работали с сельским населением. Итак, любые выступления подобных проповедников будут полезны в нашем исследовании. Однако еще более важным с точки зрения поставленных нами целей окажется огромный комплекс проповедей, предназначенных для 52 воскресений года. Появившиеся в Средние века [101], в XV веке они ярко представлены «Воскресными проповедями» [102] Оливье Майара, а в XVI веке — творчеством Лефевра д'Этапля [103]. В XVII и XVIII веках таких текстов стало очень много, и аудитория их была весьма значительна. Основательное изучение еженедельной проповеди, в которой церковное назидание прошлого предстает перед нами в самом распространенном своем виде, таким, каким оно сопровождало наших предков с детства и до самой смерти,— это сюжет, по меньшей мере, для французской докторской диссертации. Необходимо сформулировать самый важный для нас вопрос: эта обыкновенная проповедь (произносимая, конечно, не на столь высокой ноте, на какой звучала проповедь приезжего проповедника) тоже сеяла страх?

Ответ будет зависеть от того, о каком именно источнике из огромного корпуса идет речь. Ибо я намеренно изучал сборники проповедей, отражающих широкий спектр методов религиозного воздействия и воспитания. Франсуа Ле Пикар в XVI веке [104] и Поль Бёрье в XVII веке [105] публикуют проповеди, предназначенные для парижан (последний был аббатом монастыря Святой Женевьевы и кюре церкви Сент-Этьен-дю-Мон). Аудиторию епископов Жана-Пьера Камю в Белле [106] и Антуана Годо [107] в Вансе составляли жители небольших епископальных городков. Примерно к такой же публике обращался, по-видимому, и Пьер де Ла Фон, приор в Валабреже, а в прошлом член церковного суда диоцеза Юзес, проповеди которого были опубликованы в 1701 году [108]. Ораторианец Эдмон Буре в 1703 году опубликовал воскресные проповеди, предназначавшиеся, по-видимому, для любой публики [109]. Такую же цель ставил перед собой Франсуа Бургуэн (†1662), третий по счету глава ордена ораторианцев, чье собрание «Христианских проповедей» (1642) призвано было послужить как священникам, так и простым мирянам, которым предлагалось читать сборник у себя дома: родным или прислуге [110]. Напротив, Франсуа Эбер, став епископом Ажана, опубликовал проповеди, читанные им в бытность священником «королевского прихода» в Версале [111]. Симон в середине XVIII века был священником церкви Сен-Жермен в Ренне, то есть центрального прихода города, на территории которого располагался Парламент Бретани [112]. А «Маленькие проповеди или дружеские наставления...» Н. Жирара, кюре Сен-Лу в диоцезе Лиона (1753 год) [113],

[101] Ср.: H. Barre, *Les Homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, Vatican, 1962. *Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, Paris, 1970. E. Brayer, «Manuscrit 574 de Cambrai» в *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*. Paris, 1965, t. XLIII, p. 145–341.

[102] O. Maillard, *Sermones dominicales*, Paris, 1507.

[103] J. Lefèvre d'Étaples (et ses disciples), *Épistres et Évangiles pour les cinquante et deux dimanches de l'an*, Brill, Leyde, 1976.

[104] Fr. le Picart, *Les Sermons et instructions chrestiennes pour tous les dimanches*... Paris, 1567.

[105] P. Beurrier, *Homélies, prosnes ou méditations*...

[106] J.-P. Camus, *Homélies dominicales*, Rouen, 1624. Проповеди Камю также содержатся в собрании Миня: *Collection*... I, col. 9–86.

[107] A. Godeau, *Homélies sur les dimanches*... Об А. Годо см.: M. Bernos, «Tradition et modernité dans la moitié de Godeau» в *Antoine Godeau, De la galanterie à la sainteté* (Congrès de Grasse, 1972): *Actes et colloques*, n° 17, Paris, 1976. О распространении «благочестивых указаний» Годо см.: C. Sorel, *La Bibliothèque française*, 1664, p. 41, 133, 141, 182.

[108] P. de la Font, *Prosnes pour tous les dimanches de l'année*.

[109] E. B. Bourée, *Homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année pour l'instruction des fidèles*, 4 vol., Lyon, 1703. Проповеди Буре содержатся в собрании Миня: *Collection*... XXXIX, XI.

[110] Fr. Bourgoing, *Homilies chrestiennes sur les évangiles des dimanches et des festes principales de l'année* (я использовал издание 1648 г.).

[111] *Prosnes de messire Fr. Hébert*...

[112] *Prosnes de Me Symon, curé de Saint-Germain-de-Rennes*, 3 vol., Rennes, 1748–1752.

[113] N. Girard, *Les Petits prônes*...



«Приходской миссионер»[114] Ж. Шевассю, «бывшего кюре диоцеза Сен-Клода» (1753 год), и «Дружеские рассуждения» Л. Региса[115], «кюре диоцеза Гапа, а в прошлом — диоцеза Осера» (1766 год), отражают опыт сельских священников.

Различаются и сами авторы. Их темперамент, религиозная обстановка, духовный круг, к которому они себя причисляют, цели, которые ставят в своей пастырской деятельности,— все это отражается на их манере говорить. Франсуа Ле Пикар полемически обрушивается на протестантов, но настаивает на том, что Бог милосерден к тем, кто остается верным католиком. Приверженец св. Франциска Сальского Жан-Пьер Камю преисполнен нежности к пастве, к которой он обращается со словами: «мои кроткие агнцы», «мои возлюбленные», «мои сладчайшие братья», «мои нежные души». Подобные формулы не слишком распространены в проповедях. Годо, в частности, их практически не употребляет и разговаривает со своей публикой в непреклонном тоне. Годо ригорист, точно такой же, как и Бёрье. Буре гораздо менее склонен утешать, чем Бургуэн. Речь Пьера де Ла Фона и Жирара несут в себе угрозу. Симон, Эбер, Шевассю и Регис скорее умеренны. У Шевассю угроза и надежда уравновешиваются. У Региса тоже, однако в 1770-е годы, столкнувшись с ростом неверия, он обрушивается на вольнодумцев, яд которых начинает проникать даже в сельские районы поблизости от Осера. Вместе с тем можно, очевидно, констатировать факт, имеющий отношение к хронологии и не связанный с темпераментом конкретных людей: еженедельные проповеди Лефевра д'Этапля, Вигора и Ле Пикара, читанные в XVI веке, и Жана-Пьера Камю (начало XVII века) не столь агрессивны по отношению к слушателям, как более поздние проповеди (1630–1770). Создается впечатление, что по мере распространения Контрреформации язык церковного назидания ужесточался — конечно, вследствие стремления к большей эффективности.

Как ни обоснованно предложенное выше подразделение проповедей на те, что произносились приезжими проповедниками и в специальных местах, с одной стороны, и те, что еженедельно читались священниками, с другой, оно не должно скрыть связи между этими двумя типами обращения к публике, черпавшими на самом деле из одного источника. Жозеф Шевассю именует свой сборник «Приходской миссионер» и в конце его указывает, как можно из набора текстов его еженедельных проповедей составить серию выступлений для проповеднической миссии. Отсюда следует необходимость рассмотреть также и сочинения, целью которых было предоставление материалов, ссылок, идей и планов рассуждения как проповедникам, так и приходским священникам. Речь идет прежде всего о трех больших компиляциях,

[114] J. Chevassu, *Le Missionnaire paroissial*. Я пользовался четырехтомным лионским изданием 1802 г. (входит в собрание Миня: *Collection*... XCIV, col. 9–839).

[115] L. Reguis, *La voix du pasteur*... (в собрании Миня: XCV, col. 939–1802).

которые духовенство использовало до XIX века включительно. Первая — это «Христианский педагог» валансьенского иезуита Филиппа д'Утремона (Сент-Омер, 1622). В «новом, исправленном и дополненном» издании 1650 года, которым я пользовался, автор в начале второго тома не скрывает, что первый том имел большой успех, «что подтверждается более чем пятьюдесятью переизданиями и переводами на все языки»[116]. О его обширной аудитории свидетельствует Вольтер в «Кандиде». Разумеется, сочинение обращено к христианскому читателю вообще, но прежде всего и в особенности Филипп д'Утремон хочет помочь духовенству проповедовать. Так, в конце каждого тома он помещает «указатель, предназначенный для проповедников», а за каждой главой у него следуют назидательные поучающие «истории», восходящие к *exempla* Этьена де Бурбона (†1261)[117] и способные пробудить внимание аудитории.

Другой сборник, обращенный к проповедникам,— составленная еще одним иезуитом Венсаном Удри «Библиотека проповедников» (первое издание — 1712 год). Издание, которым пользовался я (Лион, 1715–1725), состоит из 21 тома ин-кварто, включая два «дополнительных». В начале этих «дополнений» «издатель» сообщает, что «сочинение, озаглавленное „Библиотека проповедников" было весьма благосклонно принято публикой, ибо на протяжении пяти или шести лет оно выдержало несколько изданий». Последнее издание «Библиотеки» датируется 1865–1869 годами.

Третье название в этом показательном, но отнюдь не исчерпывающем списке — «Апостольский словарь, предназначенный для господ городских и сельских священников и всех тех, кто посвящает себя кафедре» (13 томов ин-октаво, Париж, 1752–1753). Он принадлежит перу монаха-августинца Иасента де Монтаргона, придворного раздатчика милостыни короля Польского, перед которым он проповедовал во время Рождественского поста. Данный труд не только снабжен целым томом таблиц и указателей, но по каждой теме, о которой идет речь, в нем представлены теоретический обзор, два взаимозаменяемых «рассуждения», рассчитанные на образованную публику, и, наконец, «обычная проповедь» для более простой аудитории. Таким образом, из этой энциклопедии церковных наставлений можно было почерпнуть как готовые проповеди, так и отдельные элементы, чтобы составлять их самому. Словарь переиздавался в 1822–1824 и 1830–1831 годы. Очевидно, что идеи и требования, выдвигавшиеся в этих *апостольских словарях* и *библиотеках*, так же, как и способы их донесения до публики, тиражировались в многочисленных проповедях, предлагавшихся самой разной аудитории. Примыкает к вышеперечисленным изданиям, хотя и рассчитан на иные социальные слои, «Способ успешного просвещения бед-

[116] Предисловие к изданию 1650 г. в Монсе.

[117] Выдающийся доминиканский проповедник, проповеди и *exempla* которого специально изучаются на семинаре Жака Ле Гоффа.



ных и в особенности сельских жителей», сочинение Жозефа Ламбера, доктора Сорбонны и приора церкви Сен-Мартен в Палезо[118]. В предисловии автор указывает, что трудился «главным образом для сельских пастырей, которые найдут в его книге главнейшие истины, которые надлежит преподать вверенным их заботам беднякам». Таким образом, Жозеф Ламбер как раз стремился предоставить в распоряжение сельских священников материал для церковных назиданий.

Вышеназванные четыре сочинения усиливали действие сборников готовых проповедей, поскольку они также часто содержали в себе проповеди целиком. Люди, знавшие местную аудиторию, наделенные даром слова и умеющие писать, предоставляли в распоряжение менее образованных и не столь одаренных священников и викариев тексты, которые можно было использовать в неизменном виде. Так, Пьер де Ла Фон по распоряжению епископа Юзеса составлял проповеди «для всего его диоцеза»[119]. Ораторианец Жюльен Лорио, который подчас довольствуется тем, что «приводит в порядок» проповеди своего слепого собрата о. Лежёна, пишет свои «Проповеди о самых важных вопросах христианской морали» для тех, «кто занимается проповеднической деятельностью, и для тех, кто работает в приходах»[120]. Жирар в предисловии к «Маленьким проповедям» подчеркивает, что сочинил их, «дабы облегчить работу многочисленных сельских кюре и викариев»[121]. И подобные сочинения широко распространялись. «Способ успешного просвещения бедных...» Жозефа Ламбера шесть раз переиздавался в XVIII веке и пять раз в XIX веке. Проповеди о. Лорио с 1695 по 1853 год выпускались десятки раз[122]. Проповеди Жирара в 1766 году в Аугсбурге были переведены на латинский язык, а по-французски издавались в 1760, 1766, 1769, 1823 и 1839 годах. Они помещены в том XCII «Собрания священных ораторов» Миня. Таким образом, влияние данных текстов оказалось очень велико благодаря, во-первых, печатному станку, но, во-вторых, также и тому, что они были подхвачены и зазвучали в устах безвестных священников. Итак, мы с полным основанием можем видеть в них главный источник, отражающий самые распространенные формы церковного назидания.

По таким текстам, усиливающим эффект от «Приуготовлений к смерти», мы проследим распространение религиозных страхов. Прежде всего нужно будет вычленить главные темы этой тревожной педагогики, а затем попытаться оценить, каково было ее место во всей системе воздействия церкви на массы католиков.

[118] Разрешение канцлера было получено в 1716 г., однако первое издание появилось лишь в 1721 г.
[119] Это уточнение сделано в начале 1-го тома его «Prosnes pour tous les dimanches de l'année».
[120] Опубликованы в 1695 г. Я пользовался изданием 1725 г.
[121] N. Girard, *Les Petits prônes...* (предисловие к т. 1).
[122] *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. LXII, col. 1012. См. также: *Le Dictionnaire portatif des prédicateurs français, dont les sermons, prônes, homélies panégyriques et oraisons funèbres sont imprimés*, Lyon, 1757, p. 109–111 (о Жираре), 154–155 (о Лорио).

Глава XII «Думайте об этом»

«ПРИУГОТОВЛЕНИЯ К СМЕРТИ»

Одной из травмирующих сознание тем, свойственных церковным назиданиям о страхе, была, конечно же, тема смерти. В последнее время данный вопрос хорошо изучен, во всяком случае в отношении Франции, и нам остается лишь резюмировать обоснованные выводы недавних работ о «Приуготовлениях к смерти» и других сочинениях в жанре «Думайте об этом»[1]. Прежде всего, стало ясно, что наибольший успех «Приуготовлений к смерти» во Франции пришелся на последнюю четверть XVII века, то есть на тот период, когда Контрреформация в королевстве достигла апогея. Религиозные сочинения составляли тогда почти половинуот всей печатной продукции[2], а в завещаниях парижан в невиданном количестве фигурировали мессы за упокой душ, находящихся в чистилище[3]; пик этого процесса чуть позже будет достигнут в Провансе[4]. В 1530–1600 годы церковная политика устрашения переживала спад, связанный с деятельностью гуманистов, а потом с религиозными войнами. С начала XVII века католическое учение о смерти начинает свое победоносное шествие: 26 новых «Приуготовлений к смерти» между 1600 и 1624 годами (против десяти в течение 50 предыдущих лет), 32 — с 1625 по 1649 год... более 60 — с 1675 по 1699 год. Спад начинается в первой четверти следующего века (только 38 новых образцов с 1720 по 1724 год) и в дальнейшем становится все более заметным: двадцать неизданных версий между 1725 и 1749 годами и всего тринадцать за всю вторую половину XVIII века. Соответственно, особенно начиная с 1760 года, сокращается число заупокойных месс и посвящений в сан, особенно в диоцезах Реймса, Руана, Труа, Отена, Родеза, Гренобля и Гапа[5].

Итак, «наступление благочестия» сопровождалось еще большим, чем в прошлом, педалированием проблемы смерти, и наивысшая точка в этом процессе повсюду в Европе была достигнута в XVII веке. В Италии, например, библиотеки изобилуют произведениями той эпохи с показательными названиями: «De Bono mortis», «De contemplatione mortis», «De Arte bene moriendi»,

[1] Я буду использовать здесь прежде всего следующие работы: D. Roche, «La Mémoire de la mort...», p. 76–119. R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, p. 69–160. M. Vovelle, *Mourir autrefois...* Idem, *La Mort et l'Occident...* 2 vol. Все эти авторы отсылают по разным поводам к изданию: H. Bremond, *L'Histoire littéraire...* t. IX. Что касается Италии, см.: V. Paglia, *La Morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Rome, 1982.

[2] H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII*[e] *siècle*, I, p. 89.

[3] P. Chaunu, *Mourir à Paris*, p. 409–417.

[4] M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII*[e] *siècle*, Paris, 1973, p. 122–126.

[5] Cp.: M. Vovelle, *Piété baroque... ibid.* Численные данные и библиографию см.: J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 2 éd., 1979, p. 317–327. T. Tackett, *Priest and Parish in Eighteenth Century France*, Princeton Univ. Press, 1977, p. 43–53.



«Atrium domus auternitatis seu praxis praeparationis ad mortem sanctam obeundam», «La Morte del giusto», «L'Arte di ben morire», «La Morte disarmata», «Morte dolce e sancta», «Scuola della buona morte», «La Morte felice a chi ben vive», «Orologio della morte», «La Preparazione alla morte», «Vero apparecchio par la buona morte»[5a] и т. д. Во Франции наряду с «De Arte bene moriendi» (1620) итальянца Беллармино и «Предвестником вечности» (1636) немца Дрекселя становятся бестселлерами и имеют продолжительный успех и другие сочинения: «Сладкая и святая смерть» (1680) и «Приуготовление к смерти» иезуита о. Крассе (1689) — вышло около сорока изданий; «Ангел-проводник...» о. Коре (1683) — около двадцати изданий; «Думайте об этом» иезуита о. де Барри (1654) — как минимум, десяток изданий[6].

В противовес коротким версиям «Ars moriendi» XV века, в посвященной смерти религиозной литературе с течением времени проявляется тенденция к преобладанию слова над образом; макабр становится не столь вызывающим, меньше места отводится искушениям в часы агонии, на первый план выходит идея длительного приготовления к смерти: оно должно растягиваться на всю жизнь. Вполне логично, что в этих сочинениях содержится все больше призывов и рассуждений об обрядах благочестия и их пользе как в обычной жизни, так и в момент приближения великого перехода. Наконец, в них превозносится важность предсмертного причастия и роль священника у изголовья умирающего. Даниель Рош, который описывает эту эволюцию[7], отмечает в то же время, что авторы «Приуготовлений» в массе своей принадлежат к монашеству[8]. Из 190 идентифицированных авторов XVII–XVIII веков (не считая протестантов) дюжину составляют миряне (в том числе Исаак Арно), около десятка принадлежит к высшему духовенству, девятнадцать — к низшему. Все остальные — монахи. Так, ораторианец Кенель в 1686 году публикует эссе «Счастье христианской смерти. Восьмидневные духовные упражнения». Однако больше всего среди этих авторов капуцинов и иезуитов, только последних — 60 человек[9]. И отнюдь не случайно, что столь весомый вклад в разработку темы смерти внесли две эти ударные группы Контрреформации: вся римская педагогика базировалась тогда на рассуждениях о «Последних Вещах человека». «Думайте об этом» о. де Барри, «Приуготовление к смерти» о. Крассе, «Зерцало грешника» о. Юби... сколько имевших успех книг выходило из под пера иезуитов!

Мишель Вовель и Даниель Рош[10] в один голос призывают различать среди авторов «Приуготовлений к смерти» и примыкающих к ним сочинений сторонников мягкости и поборников запугивания. Первые, вроде Крассе и Лальмана, автора «Святых желаний смерти» (1673), как будто выходят победителями, если судить по числу переизданий их трактатов. Ярким предста-

[5a] «О благе смерти», «О созерцании смерти», «Об искусстве доброй кончины», «Чертог вечности или способ приуготовления к святой и желанной смерти», «Смерть праведника», «Искусство доброй кончины», «Обезоруженная смерть», «О сладостной и святой смерти», «Школа доброй кончины», «Счастливая смерть праведно живущего», «Часы смерти», «Приуготовление к смерти», «Истинное приуготовление к хорошей смерти».
[6] D. Roche, «La Mémoire de la mort...», p. 83–84.
[7] *Ibid.*, p. 77–85.
[8] *Ibid.*, p. 94.
[9] *Ibid.*, p. 94, 114 (n. 49).
[10] *Ibid.*, p. 109. M. Vovelle, *Mourir autrefois*... p. 84ff. *La Mort et l'Occident*...

вителем клана «запугивателей» является ораторианец о. Антуан Иван, основатель Конгрегации милосердия. Его «Небесная труба, пробуждающая грешников и склоняющая их к обращению» (1661) выдержана в тональности, характерной для таких сочинений. В целом перед большими аудиториями (которые не обязательно состояли из бедняков) говорили прежде всего о возбуждающих тревогу аспектах Последних Вещей человека, утешительные же стороны смерти приберегались для христианской элиты, собиравшейся для духовных упражнений, с конца XVII века получавших всё большее распространение. Возвращаясь к упомянутой выше дискуссии относительно двух способов назидания — «страхом» и «прельщением», — я хотел бы еще раз отметить, что два подхода к разговору о смерти скорее шли рука об руку, чем противостояли друг другу [11].

Священник миссии св. Франциска Сальского в диоцезе Вьена в 1741 году публикует «Способ свято завершить свою жизнь», где рассказывается о перспективах спасения. Но путь к нему проходит через «спасительный страх» [12]. Даже авторы, склонные к утешению, настаивают в своих сочинениях на важности последних мгновений. Мысль св. Иоанна Златоуста о том, что «никого не следует восхвалять прежде его смерти» [13], столь часто приводившаяся в XVII веке [14], остается в высшей степени актуальной и впоследствии. Нежный шевалье де Лан д'Эгебель, автор чувствительнейшего эссе «Религия сердца» (1768), также говорит о «роковом моменте» [15].

Поскольку еще со времен «Artes moriendi» смертному часу придавалась большая значимость, то в эпоху Контрреформации стали появляться и распространяться братства умирающих и братства взявших на себя заботу о приговоренных к смерти с момента вынесения приговора до момента казни [16]. В продолжение всего Средневековья в приговоренном к смерти видели будущего обитателя ада. Они становились изгоями среди людей. Однако братства (вроде того, что возникло, например, в Риме в 1490 году [17]), объединявшиеся, чтобы заниматься ими, исходили из прямо противоположной точки зрения. В последние мгновения жизни всё может быть спасено или всё потеряно. Это касается в том числе и преступников. Да и не являемся ли все мы преступниками и приговорёнными к смерти вследствие первородного греха? Итак, тот, кто будет казнён, по большому счету не отличается от прочих грешников. Таким образом, поучения, даваемые братьями-попечителями (confortatori), их советы, увещевания и молитвы за «бедных осужденных» являют собой всего лишь отдельную главу в писаниях об «искусстве доброй кончины». Для приговоренного к смерти последние мгновения есть момент решающего сражения за его душу между ангелами и демонами еще в большей степени, чем для остальных людей. Молитвы и присутствие *confortatori*

[11] См. выше, с. 467.
[12] R. Favre, *La Mort...* p. 143, 577.
[13] *Patr. Gr.*, L, col. 597 («Восхваление св. Евстахия»). R. Favre, *La Mort...* p. 84.
[14] J. Crasset, *La Double préparation à la mort.* Я пользовался брюссельским изданием 1727 г. (указано, что это 15-ое издание), p. 31.
[15] Lasne d'Aiguebelle, *La Religion du cœur*, Paris, 1768, p. 344, 350. R. Favre, *La Mort...* p. 84.
[16] В том, что касается непосредственно Рима, см.: V. Paglia, *La Morte confortata...*
[17] *Ibid.*, p. 34.



должны способствовать победе Господа в этом особенно трудном случае. Во имя успеха подобного дела братья готовы использовать любые жесты, любые усилия, любые аргументы: умоляя осужденного обратиться, они целуют ему ноги, пугают его картинами ада; если он упорствует, они молятся вместе с ним; они сопровождают его от ворот тюрьмы к месту казни.

Оказывать помощь тому, кого вот-вот повесят, обезглавят или сожгут, означало не столько ободрять его, сколько обеспечивать ему отправление религиозного культа. Речь не идет о том, чтобы напоить, одурманить или отвлечь его от приближающейся расплаты. Напротив, следует беспрестанно указывать ему, что он стоит на пороге вечности. А перед этими узкими вратами требуется ясность ума. Но если осужденный примиряется с Богом, он становится примером. Искренне приняв приговор, он может умереть с твердой надеждой на спасение. Лучше окончить дни на эшафоте, но раскаявшись, чем скончаться внезапно, пребывая, быть может, в смертном грехе.

В конечном итоге этот вывод касается всех. Жан Крассе, чьи «Приуготовление...» и «Сладкая смерть» в XVIII, да даже еще и в XIX веке опережали по популярности все написанные во Франции трактаты на эту тему, уверяет: «[Момент смерти —] это то время, когда опасность вечной погибели угрожает нам сильнее всего»[18]. «Я боюсь,— признается он,— что вечное пребывание во благе или в скорби зависит от одного-единственного мгновения, кое мне неведомо, коего я не могу избежать и кое откроет передо мной врата обители вечности. Я боюсь того последнего дня, что станет последним днем моей жизни и первым днем вечного блаженства или вечного страдания»[19]. И далее праведник, выведенный Крассе, взывает к Господу: «Не покидай меня в тот момент, когда я буду лишен какой бы то ни было человеческой поддержки, а сонмище демонов изо всех сил будет стараться меня погубить»[20], — как мы видели, эти слова вызывают в памяти искушения из «Ars moriendi». «Прошу тебя,— снова молит кающийся,— окажи мне милость, укрепи меня перед лицом страха смерти...[21] Развей и прогони страх смерти, порожденный моей слабостью»[22]. Крассе пишет свои труды именно для того, чтобы справиться со смертной тоской последних мгновений. Он полагает, что «страх опасен в момент смерти», но «полезен в течение жизни»[23].

Таким образом, выявляется необходимость начинать задолго готовиться к «роковому моменту», и данный призыв не противоречит подчеркиванию важности последних мгновений жизни. Бывший иезуит Жан-Никола Гру в сочинении «Черты истинного благочестия» (1788) признает, что в старости «страсти угасают, ум же остается ясен, как прежде, а немощь тела являет спасительное предупреждение». Однако в другом месте он, наоборот,

[18] J. Crasset, *La Double préparation...* p. 31.
[19] *Ibid.*, p. 33-34.
[20] *Ibid.*, p. 54.
[21] *Ibid.*, p. 101.
[22] *Ibid.*, p. 115.
[23] *Ibid.*, p. 56.

утверждает, что старость — это возраст «вялости», и заключает, что для достижения спасения следует «в течение всей своей жизни» обуздывать себя и готовиться к смерти[24]. Лальман цитирует св. Иоанна Лествичника — снова ссылка на отцов-пустынников — и повторяет вслед за ним: «Невозможно ни одного дня прожить праведно, если не желать, что пусть бы он стал последним, только бы не прогневить Бога. Постоянная мысль о смерти в конце концов усмирит все пороки. И подобно тому, как беспредельное милосердие избавляет человека от угрозы впасть в грех, так и беспрестанное помышление о смерти делает его неспособным бояться чего бы то ни было за исключением Божьего суда»[25]. В таком же духе действовала римская «Конгрегация доброй кончины», основанная в 1646 году по инициативе иезуитов, которая организовывала в последнее воскресенье каждого месяца «духовные упражнения по приуготовлению к смерти», поскольку «каждый месяц может стать последним месяцем жизни». Члены Конгрегации должны были «как можно сильнее сосредоточиться на мысли о смерти, каковая, как представляется, способствует избавлению от пороков»[26].

Привычка к смерти неизбежно означает способность спокойно созерцать макабр. По оценке Даниеля Роша, череп и могила упоминаются в 57 процентах «Приуготовлений...», вышедших с 1750 по 1800 год[27]. Даже авторы, для которых неприемлема излишняя тяга к устрашению, всё же рекомендуют зрелище смерти. Можно вспомнить уже приводившееся Робером Фавром сколь твердое, столь и осторожное суждение Фенелона из «Воспитания девиц»:

> Приучайте воображение ребенка воспринимать разговоры о смерти, без трепета смотреть на погребальный покров, отверстую могилу, даже на больных, находящихся при смерти, и на умерших, если у вас получается это делать, не сильно их пугая. Ничто так не огорчает, как то, что люди умные и благочестивые подчас не могут без содрогания думать о смерти[28].

«Сборник молитв, предназначенных для воспитанниц ордена урсулинок» идет еще дальше. В нем ученицам рекомендуется, ложась в постель, читать следующую молитву: «Увы! Таким же образом однажды мое тело будет положено в могилу, дабы быть съеденным червями. Господи, сколь безрассуден человек, что трудится лишь во благо своего тела, кое очень скоро обратится в прах, и пренебрегает своей душой, которая бессмертна»[29].

В издании «Приуготовления...» о. Крассе, которым пользовался я, на первой странице помещено изображение скелета в победительной позе, попирающего ногами сильного мира сего, музыкальные инструменты, книги и знамена. В «Святых желаниях...» о. Лальмана повторяется наставление св. Иоанна Златоуста: «Чтобы быть добродетельным, нужно беспрестанно размышлять о смерти, говорить о ней в любой час, привыкать к ней, посещать

[24] J.-N. Grou, *Caractères de la vraie dévotion*, Paris, 1788, p. 108–109. R. Favre, *La Mort...* p. 132.
[25] P. Lalemant, *Les Saints désirs de la mort*. Я использовал парижское издание 1692 г. (p. 285–286).
[26] V. Paglia, *La Morte confortata...* p. 57–62.
[27] D. Roche, «La Mémoire...», p. 105.
[28] Fénelon, *L'Education des filles*, ch. XIII (*Œuvres complètes*, 1851, V, p. 583). R. Favre, *La Mort...* p. 98.
[29] *Conduite chrétienne ou formulaire de prières à l'usage des pensionnaires*, 1734 (цит. по: M. Sonnet, *L'Education des filles à Paris au XVIII^e siècle*, thèse de 3^e cycle, ms. dact., E. H. E. S. S., I, p. 289).



гробницы и даже присутствовать при кончинах, потому что ничто так не укрепляет и не утешает, как вид смерти святых, и ничто так не отвращает от нечестия, как вид смерти нечестивцев»[30]. Таким образом, даже самая утешительная религиозная педагогика устремляет взгляд на Последние Вещи человека. Известен только один путь к спасению, и он ведет через кладбище. Христианин должен жить с мыслью о смерти.

Необходимость таких размышлений устанавливает тесную связь между угрожающей пастырской риторикой, предназначенной для широкой публики, и внушением святого стремления к освобождающему концу на собраниях для духовных упражнений. Сборник «Духовных упражнений», которые практиковались в XVII–XVIII века христианской элитой, советует:

Мы должны себе представить, что находимся на кладбище; мы смотрим на мертвых, трогаем их кости, черепа; мы должны думать о том, что эти кости когда-то были людьми, похожими на нас, взысканными почестями, обладавшими всеми благами этого мира[31].

А вот еще один аналогичный призыв:

Представь себя на смертном одре, с распятием в руке, при зажженной свече; присутствующие молятся за тебя[32].

Гриньон де Монфор тоже утверждал, что «смерть праведника сладка и желанна», и, чтобы сделать ее таковой, призывал своих слушателей — в данном случае в основном собравшихся для духовных упражнений —

последовать некоторым обыкновениям святых, дабы размышлять о смерти и готовиться к ней: 1) ложась в постель, принимать позу умершего; 2) в каждую трапезу съедать кусочек хлеба, дабы накормить червей, которые будут пожирать тело; 3) рассматривать болезни как спутников смерти; 4) держать у себя в комнате череп и размышлять о том, чем он был, что он есть и чем он станет, а также думать о себе; 5) позаботиться о собственном гробе и склепе и каждый день их целовать[33].

Фенелон однажды дал кёльнскому курфюрсту такой совет: «Дабы внушать другим отношение к смерти, лежащее в основе христианства, следует самому беспрерывно переживать свою собственную смерть»[34]. Отец Жан-Поль дю Со, также обращаясь к «лицам, посвятившим себя служению религии», заявляет, что следует «заключить союз» со смертью: «Я жажду, смерть, заключить с тобой союз. Я возьму тебя в сестры, в супруги, в подруги... Я устрою жилище мое в твоем доме, то есть в могиле... Отныне я откажусь во имя твое от всего, что люблю и чем владею на земле»[35].

Подобные энергичные призывы напоминают о языке, свойственном поборникам «презрения к миру». Дело в том, что доктрина *contemptus mundi* была тем главным, что объединяло все «Приуготовления к смерти», как устрашающие, так и склонные

[30] P. Lalemant, *Les Saints désirs*... p. 120–121.
[31] Fr. Veran, *Manuale sodalitatis beatae Mariae Virginis*, 1619, p. 568.
[32] A. Vatier, *La Conduite de saint Ignace de Loyola*, Lyon, 1665, p. 128; Veran, *Manuale*... p. 558. Ср.: J. Rousset, *Anthologie de la poésie baroque*, Paris, 1961, 2 vol.: I, p. 16–19; M. Vovelle, *Mourir autrefois*... p. 69.
[33] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres complètes*, p. 1775 (проповеди). M. Vovelle, *Mourir autrefois*... p. 66–67.
[34] Fénelon, *Œuvres*, VIII, Paris, éd. Leroux-Gaumé, 1845–1852, p. 439. R. Favre, *La Mort*... p. 145.
[35] Dom J.-P. du Sault, *Le Religieux mourant ou préparation à la mort pour les personnes religieuses*... 1706, p. 15–16; A. Alletz, *L'Art de toucher le cœur*, Paris, 1783, III, p. 290; R. Favre, *La Mort*... p. 145.

утешать. Сравним с этой точки зрения «Небесную трубу» о. Ивана и «Святые желания смерти» о. Лальмана. Первое сочинение проповедует страх: «Тот, кто не испытывает страха Божьего и страха перед самим собой, есть невежда, глупец и человек пропащий»[36], и вполне логично призывает «отказаться от мирских правил и образцов». Ибо «порядки этого мира противостоят Божеским и враждебны Иисусу Христу». «Мирские дела сильно препятствуют делу спасения, самому главному из всех дел». «Дабы приобщиться к духу Божьему, надлежит отрешиться от духа мирского и от самого себя». Подобные утверждения в книге о. Ивана выступают в качестве названий глав[37]. Что же касается о. Лальмана, то он хочет объяснить читателю, как научиться «желать смерти». Итак, он покажет, как «презирать жизнь». На самом деле вся его книга представляет собой рассуждение о презрении к миру, пересыпанное ссылками на св. Августина, св. Киприана, св. Иеронима, на греческих отцов церкви, на св. Григория Великого и св. Бернара. Там можно прочесть, что «в той мере, в какой христианин чувствует в себе рост любви к добродетели, он чувствует и увеличение желания смерти»; «что христиане — так утверждает св. Киприан — совершенно не должны любить мира, поскольку мир ненавидит христиан, и они должны радоваться, когда смерть освобождает их от мирских дел»; «что главная черта [христианина] есть желание и любовь к смерти» — это мысль св. Иоанна Златоуста; «что самая прочная добродетель христианина и самая очевидная отличительная черта избранных — постоянные вздохи и стенания в ожидании смерти и в надежде на другую жизнь»,— так учил св. Августин. Автор заканчивает свой трактат напоминанием о тех «восхитительных чувствах, касающихся размышлений о вечности и желания смерти, которые нам оставила в своих писаниях св. Тереза»[38]. В общем, отшельнический мистический язык оказывается теперь обращенным к десяткам тысяч читателей.

То же самое можно сказать и о самом распространенном из «Приуготовлений к смерти», принадлежащем перу о. Крассе. Кающийся, которому в какой-то момент дает слово благочестивый иезуит, выражается следующим образом: «Располагая лишь жалкой жизнью, которую я уже почти целиком употребил на поругание [Бога], я заявляю, что очень рад ее лишиться»[39]. И далее Крассе высказывает суждения, которые вполне могли бы принадлежать монаху XII века, побornику *contemptus mundi*:

Видя, что вы всё еще пребываете на земле, вы должны плакать, как в изгнании, и беспрестанно вздыхать о благословенной вечности, вашей истинной родине, в которой жизнь ваша будет длиться столько, сколько будет жить сам Бог. Вам следует совершенно отвратить ваше сердце от любви к этому миру, ибо грех, смерть и власть дьявола царствуют здесь со времен греха Адама, как учит нас св. Петр: отсюда следует, что земля, на которой мы живем, зовется уделом смертной сени, а наше тело зовется трупом. На-

[36] A. Yvan, *Trompette du ciel*... p. 359 (III, ch. 9).
[37] *Ibid.*, II, ch. 6, p. 208; ch. 8, p. 215; ch. 10, p. 224; III, ch. 25, p. 435.
[38] P. Lalemant, *Les Saints désirs*... art. II, VII, XII, XXVI, XLIII.
[39] J. Crasset, *La Double Préparation*... p. 32.



конец, люди, живущие на земле, не просто смертны, Иисус Христос утверждает даже, что они уже мертвы, когда обращается к молодому человеку, который хотел похоронить своего отца прежде, чем последовать за ним: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов...».

Так можем ли мы страшиться покинуть землю, которая есть удел смерти и место нашего изгнания?[40]

А ведь в одной только парижской Национальной библиотеке содержится двенадцать разных изданий «Приуготовления» о. Крассе, появлявшихся в 1689–1825 годы одно за другим. По ним можно судить о количестве его читателей.

Обнаружив общую основу двух типов сочинений, посвященных христианской смерти, мы подходим к констатации того, что страх перед смертью и желание смерти часто сосуществуют в одних и тех же текстах. Между этими двумя положениями нет противоречия. Смерть ужасна, ибо она есть худшее из наказаний, налагаемых на грешного человека. Но в то же время она желанна, потому что кладет предел нашему изгнанию в «юдоль слез» и ведет к свету. Робер Фавр в своей замечательной работе «Смерть в эпоху Просвещения», сообщает, как в 1784 году жители Витриле-Франсуа впервые увидели в своей церкви у стены скульптуру, которая и сейчас еще стоит на своем месте. Она изображает «Религию, попирающую ногами смерть» и представляет собой гримасничающий скелет в саване, из которого торчат череп, ступни и кисти рук. Ему противостоят два ангелочка и сияющая фигура Религии, которая несет крест и улыбается трупу. Подпись напоминает формулу «Подражания»: «Счастлив тот, у кого смерть всё время перед глазами и кто живет лишь для того, чтобы научиться благочестиво умирать»[41]. Религиозный макабр XIV–XVI веков, о котором шла речь в предыдущих главах, означал то же самое. Зрелище телесного разложения должно было породить надежду на воскресение. Тем самым в обоих случаях воспроизводился один и тот же дискурс о смерти.

Для середины XVIII века мы выбрали двух свидетелей среди многих других: св. Альфонсо ди Лигуори и Караччоли. Оба они говорят как об отвращении, вызываемом трупом, так и о стремлении к смерти, которое должен испытывать каждый истинный христианин, причем и то, и другое уходит корнями в *contemptus mundi*. «L'Apparecchio alla Morte»[41a] основателя ордена редемптористов вышло в 1758 году. «Картина смерти» Луиджи Антонио де Караччоли — в 1761 году. Первое сочинение имело огромный и продолжительный успех: 350 изданий с 1758 по 1961 год, в том числе 128 на итальянском языке[42]. Второе имело немалый авторитет в свое время: три издания в 1761 году, одно в 1765 году и еще одно в 1767 году. Св. Альфонсо был выдающимся знатоком духовной литературы. Мирянин Караччоли был всего лишь «христианским моралистом второго ряда». Тем более

[40] *Ibid.*, p. 113–114.
[41] R. Favre, *La Mort...* p. 142.
[41a] «Приуготовление к смерти».
[42] Alphonse de Liguori, *Opere ascetiche*, t. IX: *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, Rome, 1965, p. XXXV–LII.

показательно видеть, как один (во Франции) и другой (в Италии) говорят на одном и том же языке. Караччоли:

Я хотел бы, чтобы человек... представил себя лежащим в гнили и червях и постепенно лишающимся глаз, ушей, губ и превращающимся в омерзительный скелет, способный привести в ужас весь человеческий род...

Нет более устрашающего зрелища, чем агонизирующий человек: черты его искажаются, глаза блуждают, он ловит ртом воздух, лицо изменяется, члены коченеют, его душа исходит вздохами сожаления, всё его существо как будто распадается на части...

Обязательно нужно, чтобы эта смерть была устрашающей, ибо она есть следствие греха, то есть ужасное наказание за нашу гордыню. И какое наказание!..

Во Флоренции, в Галерее... есть восковая фигура, изображающая то, во что разложение способно превратить тело. Сначала оно раздувается, становится мертвенно бледным и зеленеет, потом покрывается трещинами, лопается, наполняется червями и, наконец, высыхает и обращается в прах... «В конце концов человек перестает быть даже трупом», — говорит Тертуллиан; он рассыпается в пыль и исчезает как дым[43].

Св. Альфонсо в начале своего «Apparecchio»советует:

Представь себе, что видишь человека, который недавно умер. Смотри на этот труп, который еще лежит в постели. Голова его упала на грудь: волосы в беспорядке и еще мокры от смертного пота; запавшие глаза, исхудалые щеки, лицо пепельного цвета, а язык и губы — цвета железа, тело холодное и тяжелое. Тот, кто видит его, бледнеет и дрожит. Сколько людей, будучи вынуждены смотреть на усопшего родственника или друга, изменили свою жизнь и удалились от мира!

Труп вызывает еще большее отвращение, когда он начинает гнить. И 24 часов не пройдет с момента смерти этого молодого человека, а уже возникнет запах. Нужно открывать двери, всё время курить ладан и, самое главное, сделать так, чтобы как можно скорее отправить его в церковь и похоронить, иначе он отравит весь дом...

Друг христианин, — говорит св. Иоанн Златоуст, — дабы лучше увидеть, что ты собой представляешь, «иди на кладбище и созерцай прах, пепел, червей и вздыхай»[44]. Смотри, как труп сначала становится желтым, а потом чернеет. Затем на всем теле появляется отвратительный белый налет и вытекает склизкая вонючая гниль, которая липнет к земле. В этой сукровице скоро возникает сонмище червей, питающихся плотью. К ним прибавляются крысы, которые тоже кормятся этим телом: одни набрасываются на него снаружи, другие залезают в рот и копаются во внутренностях. Щеки, губы и волосы опадают кусками. Первыми оголяются бока, затем руки и ноги. Черви, пожрав всю плоть, пожирают друг друга, и в конце концов от тела остается лишь зловонный скелет, который со временем рассыпается, кости отделяются одна от другой, а голова отваливается от туловища[45].

Таков впечатляющий отрывок, достойный того, чтобы занять место в антологии макабра. Однако следует сказать, каково его место в «Приуготовлении» и во всем творчестве св. Альфонсо. Он, разумеется, стоит в начале, в целом же в этом сочинении патологическое отнюдь не доминирует. Лишь одно рассуждение из тридцати шести касается трупа. Кроме того, если «Приуготовление» выдержало около 350 изданий, то другие сочинения святого, начисто лишенные макабра, издавались намного больше:

[43] L. A. Caraccioli, *Le Tableau de la mort*. Я пользовался льежским изданием 1765 г. (p. 78–79, 101–102, 104–105).
[44] *Patr. Gr.*, XLVII, col. 288 (*Paraenesis ad Theodorum lapsum*, I, n. 9).
[45] Alphonse de Liguori, *L'Apparecchio*, 1re considération, points I, II; ration, points I, II.



«Хождение к Причастию» — 2 017 изданий; «Слава Марии» — больше тысячи; «Pratica di amar Gesu-Cristo»[45a] — 535 изданий[46].

Макабрический текст, которым открывается «Приуготовление», принадлежит к старой традиции (во Франции в XVIII веке в «Синей библиотеке» продолжала распространяться «Большая пляска смерти»)[47], но он может быть понят только в связи со св. Иоанном Златоустом, который больше всего цитируется, и со всей отшельнической традицией, а коль скоро она связывается с *contemptus mundi*, то, стало быть, должен порождать желание умереть. В этом отношении Караччоли и св. Альфонсо говорят, по сути, одно и то же:

Караччоли: Удивляются, что есть люди, настолько отрешившиеся от мира, что уходят в строгие обители; однако следует гораздо больше удивляться тому, что не все люди туда устремляются...

Я охотно сказал бы вслед за Иовом: «Для чего не умер я, выходя из утробы, и не скончался, когда вышел из чрева»...

Смерть, согласно знаменитому Лейбницу, есть не что иное, как полезное развитие наших возможностей, которая расширяет сферу наших знаний, нашей деятельности и нашего счастья...

Какой ужасный момент являет собой погребение в глазах мира, привыкшего восхищаться лишь телом, радоваться лишь чувственным удовольствиям и питаться тщеславием! Но какой это благословенный момент в глазах религии, полностью отрешившейся от тела, рассматривающей его как вместилище праха и тлена и ценящей лишь жизнь нашей души[48].

Св. Альфонсо: Давид называл счастье здешней жизни «сновидениями» (Пс. 72:20)... Кто думает о смерти, не может любить землю... Отрешимся же от привязанности к земным благам без промедления, до того, как смерть силой отнимет их у нас... Жизнь подобна пару, который рассеивается при слабом ветерке...

Страсти являют нам земные блага не такими, какие они есть на самом деле. Смерть же разоблачает их и показывает в истинном виде, то есть как дым, грязь, суету и ничтожество... Какой смысл в телесной красоте, если от нее остаются лишь черви, вонь и отвращение?

Наши чувства заставляют нас ужасаться и бояться смерти; но наша вера говорит о том, что смерть утешает и к ней надо стремиться... Тертуллиан имел основания говорить, что, когда Бог сокращает кому-то жизнь, он сокращает его страдания... Конечно, смерть дана человеку в наказание за его грехи, но тяготы этой жизни столь многочисленны, что она предстает (как говорил св. Августин) дарованной нам в утешение, а не в качестве возмездия...

Св. Иероним молился о смерти и обращался к ней: «Открой мне, сестра моя!» Св. Карло Борромео, обнаружив у себя картину, изображавшую скелет с косой в руке, позвал художника и приказал ему замазать косу и заменить ее золотым ключом. Таким способом он хотел возбудить в себе еще большее желание смерти, ведь это она открывает нам путь в рай и позволяет увидеть Бога[49].

Э. Маль установил, что решающее значение в новом расцвете христианского макабра, сопровождавшем Контрреформацию, имели «Духовные упражнения». «Смерть,— писал он,— беспрестанно являлась перед внутренним взором поколений людей, сформированных комментариями „Духовных упражнений" и

45a «Деятельная любовь к Иисусу Христу».
46 Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des lumières*... p. 7, 467.
47 G. Bollème, *La Bibliothèque bleue*, p. 247.
48 L. A. Caraccioli, *Le Tableau*... p. 22, 109, 129, 169.
49 Alphonse de Liguori, *L'Apparecchio*... p. 24–25, 27, 29–30, 68, 70, 76.

соответствующей практикой Общества Иисуса»[50]. «Все святые Контрреформации,— добавлял он,— читали эту книгу. Практически в любом аскетическом трактате чувствуется ее дух. Почитайте „Картину христианской жизни" португальского иеронимита Гектора Пинто, „Краткую инструкцию для размышляющих" преподобного о. Шарля Жуи, реколлета, „Духовное сражение" итальянского театинца Скуполи, „Христианского Гераклита" Пьера де Бресса — везде наилучшим лекарством от разбушевавшихся страстей предстает смерть»[51]. В дополнение к утверждению Эмиля Маля можно привести пример Бернини, первого из художников, кто создал надгробный памятник (папы Урбана VIII) в виде скелета в натуральную величину; образ смерти, по-видимому, постоянно стоял перед его внутренним взором и отметил собой всё его дальнейшее творчество. А ведь Бернини, причащавшийся два раза в неделю, каждый год предавался духовным упражнениям согласно предписанию св. Игнатия. Он часто отправлялся молиться в Рим, в иезуитскую капеллу «Доброй Кончины», и мысль о Последних Вещах человека была ему не чужда. Выше шла речь о том, как аналогичную роль Общество Иисуса играло в распространении историй мученичества[52].

При этом в испанском автографе «Упражнений» размышление о смерти не упоминается[53]. Однако о. Бурдо убедительно показывает, что соответствующее добавление принял сам св. Игнатий Лойола[54]. Размышления о смерти и суде практиковались Обществом Иисуса с самого начала его деятельности. Еще о. Поланко, секретарь основателя ордена, сделал следующее добавление в конце пятого упражнения первой недели к «Versio Vulgata», вышедшей в 1548 году, то есть еще при жизни св. Игнатия: «Если наставляющему „Упражнениям" для продвижения участников представится полезным прибавить... иные размышления, например, о смерти, об иных терзаниях греха, о суде и т. д., то пусть он не думает, что это запрещено, хотя здесь они и не прописаны»[55]. Соответственно, официальное предписание «О духовных упражнениях блаженного отца нашего Игнатия», выпущенное Обществом в 1599 году после консультаций с провинциями, содержит данное дополнение в главе XX, § 4: «К этим пяти упражнениям блаженного отца нашего Игнатия можно добавлять и иные, как говорится в конце пятого: об иных терзаниях греха, о смерти, о суде, об иных муках ада. А на самом деле редко когда стоит от них отказываться». Практика «Упражнений», по-видимому, почти всегда предполагала включение одного или нескольких размышлений о смерти.

Итак, невозможно отрицать, что ответственность за новый взлет макабра лежит на иезуитах. Однако этот расцвет, которому, кроме всего прочего, способствовала еще и жестокость эпохи религиозных войн, наступил бы, надо полагать, и без Общества,

[50] E. Male, *L'Art religieux après le concile de Trente*, p. 208.
[51] *Ibid.*
[52] См. выше, с. 138.
[53] Ср.: перевод о. Пьера Куреля: *Saint Ignace de Loyola. Exercices spirituels*, Paris-Tournai, 1960.
[54] Fr. Bourdeau, «Les Origines...», p. 320–322.
[55] Это дополнение можно прочитать в издании 1615 г. (p. 41).



основанного св. Игнатием. В «Размышлениях для каждого из семи дней недели» (1554) знаменитого доминиканца Луиса Гранадского предлагается система занятий, организованных вокруг идеи смерти и четырех Последних Вещей человека: первый день — познание себя и своих грехов; второй день — страдания этой жизни; третий день — смертный час; четвертый день — Божий суд; пятый день — муки ада; шестой день — слава избранных; седьмой день — благодеяния Господа[56]. «Трактат о молитве и размышлении» францисканца святого Педро д'Алькантара тесно связан с предыдущим сочинением и следует в том же русле: первый день — размышление о грехах и познание самого себя; второй день — страдания этой жизни; третий день — смерть; четвертый день — Страшный суд; пятый день — муки ада; шестой день — небо; седьмой день — благодеяния Господа»[57].

Для католического назидания той эпохи было логичным искать опору в мысли о смерти и демонстрировать ее конкретный образ. Разумеется, наводящие ужас «Триумфы смерти» в XVII–XVIII веках исчезают, если не считать некоторых архаичных по форме отсылок к Апокалипсису, например, в «Большой смеси пастушеской» из «Синей библиотеки». Скульптурные изображения разлагающихся трупов постепенно сходили со сцены, и на смену им являлись скелеты и прежде всего черепа, как следует «очищенные от заразы» (aseptises), по выражению Мишеля Воведя. Как бы то ни было, в золотой век тридентской Контрреформации черепа и кости «отлично себя чувствуют», активно используются в иконографии и имеют более широкую аудиторию, чем ранее «Приуготовления к смерти». Церкви и больницы, картины, изображающие смерть святых, часовни и алтари за упокой душ, пребывающих в чистилище, скульптурные оссуарии, одеяния братств кающихся грешников, кладбища капуцинов на юге, мощи святых, являемые публике или в виде мумий с восковыми масками, или в виде одетых и украшенных скелетов — сколько поразительных образов, предоставлявших обычным христианам случай поразмышлять о Божьем суде.

Показательно, что макабр, порожденный *contemptus mundi*, в XVII веке вызвал на всем пространстве католического мира расцвет живописи и гравюры на тему «суеты сует». Проповедям Боссюэ и Бурдалу, многочисленным стихотворениям, уверяющим, что жизнь есть «сон», соответствует «Магдалина, размышляющая над черепом» Латура, «Три гроба» Вальдеса Леаля из севильской больницы Милосердия и множество других композиций, в которых соединены череп, меч и цветок. Когда в XVII веке верующих призывают поклониться святому, будь то Бруно, Франциск Ассизский, Франциск-Ксаверий, Карло Борромео и т. д., — его предпочитают представлять задумавшимся над черепом. Череп становится «во Франции и в Европе, так же как и в Италии,

[56] Louis de Grenade, *Œuvres complètes*, Paris, éd. Vives, 1866: XVIIL, p. 7–31. M. Vovelle, *La Mort en Occident*.
[57] Saint Pierre d'Alcantara, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1862, p. 13–101.

чем-то вроде эмблемы святости»[58]. Все эти христианские герои поняли, что на земле «всё суета».

Конечно, в XVIII веке, по мере затухания Контрреформации, вдохновленный клерикалами макабр повсеместно отступает. Но стоит ей в том или ином месте вновь войти в силу, как тут же появляются черепа и берцовые кости. Об их нашествии на Южную Италию начиная с середины XVIII века[59] в связи с проповедями редемптористов и распространением «Приуготовлений к смерти» уже говорилось. Связь тут, по-видимому, отнюдь не случайная, а, напротив, очень тесная. В самом деле, Южная Италия в это время переживает новый взлет Контрреформации, выражающейся не только в проповедях св. Альфонсо и редемптористов, но также и в деятельности епископов, которые стремились подражать св. Карло Борромео: Джованни-Анджело Андзани, Игнацио и Никола Монтеризи и др.[60] Ничего удивительного, что одни и те же пастырские назидания порождают одинаковые образы.

Теперь, если мы хотим оценить аудиторию этих назиданий, нам следует обратиться к источнику более значимому, чем «Приуготовления к смерти», а именно к текстам проповедей. Приобщение к христианству неграмотного в массе своей населения происходило в первую очередь в устной форме — через проповедь священника. Поэтому многие сочинения, вроде тех, что принадлежат о. Крассе и св. Альфонсо, изначально предназначались для широкого устного распространения — и монахами-проповедниками, и священниками, и даже мирянами, которые собирали свое семейство и прислугу, дабы поупражняться в благочестивом отношении к смерти.

На самом деле «Приуготовления к смерти» и проповеди влияли друг на друга. Одни проповедники читали сочинения об искусстве умирать праведно. Другие, как, например, св. Альфонсо, совершали проповеднические путешествия, а потом сочиняли учебники смерти, которые, в свою очередь, давали материал для проповедей. Следовательно, нет ничего удивительного в том, две эти группы тесно связанных между собой документальных источников говорят одним и тем же языком.

ПРОПОВЕДИ И ПЕСНОПЕНИЯ

В дальнейшем документальную основу наших рассуждений как о смерти, так и о других важных темах церковного назидания, призванного пробуждать чувство вины, будут составлять проповеди и песнопения. Разумеется, они очень разнятся в зависимости от эпохи, страны и темперамента автора. Однако нашей задачей будет прежде всего выявление однородности церковного дискурса и повторяемости его черт. Эти две характеристики представля-

[58] E. Male, *L'Art religieux après le concile de Trente*, p. 210.

[59] Например, церковь Чистилища в Матера (1747): деревянный портал с изображениями черепов, над которыми расположен высеченный из камня скелет.

[60] G. de Rosa, *Vescovi, Popolo e magia nel Sud*, Naples, 1971, p. 18ff, 205ff.



ются более важными, чем различия в деталях, присущие каждому тексту.

Когда в проповедях и песнопениях заходит речь о смерти, в них обнаруживается, естественно, показанная выше двойственность, когда попеременно на передний план выдвигается то ужас перед кончиной, то стремление к ней. Корни этого весьма глубоки, ведь еще Бернардин Сиенский в одной и той же проповеди последовательно говорил о смерти как о «столь близкой», «столь жестокой», «столь дерзкой», «столь свирепой», «столь лживой», «столь коварной», «ждущей нас повсюду», но которая, как бы «безжалостна» она ни была, всё же являет собой «благо». Ибо «она разделяет несовместимые друг с другом элементы (тело и душу), дабы борьба между ними пресеклась, и дает пристанище тем, кто, истомленный жизнью в этом мире, ищет места упокоения»[61]. В XVI веке Франсуа Ле Пикар учит своих парижских слушателей: «День, которого следует более всего желать, есть день смерти, ибо он кладет предел всем грехам и страданиям»[62].

В «Христианском педагоге» Филиппа д'Утремана, настоящей энциклопедии для проповедников, где содержатся макабрические истории, рассказы о внезапной смерти и встречаются выражения вроде «устрашающая вечность»[63] и «ужасный суд»[64] Господа, дается два совета, как бороться со страхом смерти. Прежде всего надо думать о ней часто и «начинать ждать ее заранее»: «Нам нужно схватить этого волка за уши, а не ждать, повинуясь страху, что при виде его мы от ужаса лишимся голоса, когда он первым обратит на нас свой взор». Далее предписывается следующее лекарство: «Горячо желать смерти, дабы скорее достичь блаженства близости к Богу... Те, кто желает и охотно ждет смерти... подобны ищущим золотые и серебряные жилы и обретающим никогда прежде неизведанную радость, когда их находят. Что за радость для доброй души ожидать грядущего часа, с наступлением которого она своей благочестивой кончиной обретет источник неиссякаемых сокровищ, кои станут ее достоянием отныне и вовек!»[65]

Франсуа Бургуэн в проповеди на пятнадцатое воскресенье после Троицы признает, что смерть «сама по себе отвратительна и устрашающа» и что «среди вещей ужасных [она есть] самая ужасная». Однако тут же он утверждает, что святые смотрели на свою смерть как на «сладкую и приятную», и заключает следующей молитвой: «О, драгоценная смерть, смерть святая и счастливая! Ах! Пусть моя душа отлетит подобно душам Праведников, и пусть мой конец будет похож на их последний час»[66]. Другой ораторианец, Жюльен Лорио, прямо заявляет в своей девятой проповеди, что даже пустынники в момент кончины испытывали страх[67]. Однако вот какие восклицания содержатся в его первой проповеди: «До каких же пор, Боже мой, я буду пребывать в этом

[61] Bernardin de Sienne, *Opera*... II (3–4), I, p. 510–511 (проповедь XV «О смерти»).
[62] Fr. le Picart, *Les Sermons*... p. 2^B–3^A.
[63] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*... I, p. 190.
[64] *Ibid*., p. 200.
[65] *Ibid*., II, p. 647–648.
[66] Fr. Bourgoing, *Homilies*... p. 780–781.
[67] См. выше, с. 445–448. J. Loriot, *Sermons sur les plus importantes matières*... III, p. 305.

смертном теле, в котором я способен оскорблять тебя и разлучаться с тобой? Когда же наступит день, сей благословенный день, который соединит меня с тобой нераздельно, так что я уже никогда тебя не покину»[68]. Среди изданных в 1703 году песнопений, предназначенных для учеников Братьев христианских школ, многие посвящены «смерти», «Страшному суду» и «четырем Последним Вещам человека», «жалобам проклятой души»; однако следующие четверостишия содержатся в песнопении о «чувствах любви к Иисусу»:

Святые страстотерпцы!
Есть у меня мечта:
Как вы, я жизнь отдал бы
За Господа Христа...

Когда же день счастливый
Настанет, и в раю
Я с ангелами вместе
Хвалу вам воспою?[69]

Точно так же «Сборник песнопений... используемых во время проповедей и духовных упражнений, предназначенный для диоцеза Ренна» содержит макабрические пассажи, которые будут воспроизведены ниже, напоминания о Страшном суде, суровые призывы к покаянию, но также и строфы, в которых говорится о желанности смерти:

Изнемогая
В жизни земной,
Мне столь чужой,
О, смерть благая,
Зову тебя я!
Порви же нить,

Что так стесняет
И увлекает
Мой утлый челн
В пучину волн.
Я смерти жду!
Я в ней найду
Покой[70].

В другом сборнике песнопений, изданном в Анжере, читаем:

Всю мою жизнь для меня будет небо закрыто;
Смерть, ты одна властна открыть его мне.
Пусть же настанет сей миг нескончаемой славы...[71]

То же сосуществование смерти устрашающей и смерти желанной обнаруживается в сборниках песней чешского поэта и издателя Адама Михны (1600–1676) . Вот какие строки содержатся в его сборнике, вышедшем в 1647 году:

Последний пробил час,
Мы умираем...
Давно стремлюсь к тебе,
О, дом Господень!

На небо, о, на небо мы спешим,
Желаньем полны,
Мы к Господу великому летим
С чистейшей верой[72].

Кюре Регис в своих проповедях также соединяет смерть желанную и смерть пугающую. В одной и той же проповеди (на восьмое воскресенье после Троицы) находим два суждения, расположенные на расстоянии трех страниц друг от друга: «Что такое, в конце концов, смерть? Это конец тысячи страданий... [Нам следовало бы] желать могилы как места нашего отдохновения и предела наших страданий», и: «Идите, идите сюда,— говорит смерть,— спускайтесь за мной в могилу; открывайте гроб, разворачивайте саван! Вы дрожите,— ну так что же!»[73].

[68] *Ibid.*, II, p. 29.
[69] *Cahiers lasalliens*, XXII, p. 89.
[70] *Manuel des retraites*... II, *Recueil de cantiques*, p. 201.
[71] *Cantiques spirituels sur les principaux points de la religion* par M. A. V***. P. M., Angers, 1737, II, p. 103–104.
[72] A. Michna, *Ceská marianská muzika*, Prague, 1647, p. 138–139.
[73] R. Réguis, *La Voix du pasteur*... II, p. 196–199. В проповедях кюре из Анжу И. М. Марше также отдается должное «желаемой смерти» (Fr. Lebrun, *Parole de Dieu*... p. 79).



Праведников смерть ведет к вечному блаженству. Но сама по себе она является наказанием, следствием первородного греха. Проповедь монахов-лазаристов выражает это убеждение со всей решительностью:

Ах! Мои дорогие братья... вам ведомо, что вы есть несчастные, обреченные на смерть, и не судом человеческим, но непререкаемым приговором Божьего суда. Вы пребываете в этом мире, но будете вырваны из него, дабы быть преданными казни, и эшафотом станет ваша кровать; ибо никто не умирает своей естественной смертью, ведь смерть есть исполнение приговора Господа, осудившего нас; так как же вы не готовитесь к ней? [74]

Такой взгляд существенно отличался от томистской доктрины, видевшей в смерти явление «естественное» и учившей, что, наоборот, «сверхъестественным» было бессмертие, дарованное прародителям в земном раю. Англиканский архиепископ Уильям Кинг оставался в рамках учения св. Фомы Аквинского, когда в 1702 году в «Опыте о происхождении зла» писал: «[С первым грехом] человек вновь обрел свою первозданную смертность»[75]. Иасент де Монтаргон высказывается в том же духе, что и лазаристские проповедники, когда впечатляющим образом разъясняет:

Стоит вам увидеть человека в том виде, в какой обратила его смерть, и на ум тут же приходят его грехи. „Возмездие за грех — смерть" (Рим. 6:23); стало быть, пребывание в этом состоянии не может не быть постыдным. Более того, могилу следует рассматривать как место, где довершается вынесенный нам приговор; Божий суд продолжает преследовать людей после их смерти и не довольствуется тем, что лишает их жизни, он еще и низводит их в прах[76].

Ученики Братьев христианских школ пели на Рождество:

Как довелось Адаму пасть,
Судьба людей темна,
Теперь над миром держат власть
Лишь смерть и сатана [77].

В другом рождественском песнопении, из «Учебника уединенных молитв и проповедей, предназначенного для диоцеза Ренна», выражается сходная мысль:

Гордыня первых из людей
Навек сгубила их детей.
Преступна наша кровь и плоть: Господь, Господь!
И справедлив небесный суд:
Смерть и могила всех нас ждут.
Сей приговор не оборотъ: Господь, Господь! [78]

Однако многие авторы утверждают также, что смерть — заслуженное следствие греховности нашей собственной жизни. Иасент де Монтаргон в проповеди на день Вознесения удивительным образом развивает эту мысль:

О человеки,— вопрошает он своих слушателей,— является ли для вас смерть славным итогом расточения сердца на милосердие, как для Марии? Увы! Для нас она часто бывает печальным итогом истощения сил преступлениями, когда тело иссушается сладострастием, сжигается невоздержанностью, сгорает в пламени гнева, пожирается честолюбием. Умирают каждый день, и от чего? От досады на тайную неверность или из-за обидного пред-

[74] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 217.
[75] W. King, *De Origine mali*, 1702 (английский перевод: *An Essay on the Origin of Evil*, 4e éd., Cambridge, 1758, p. 152). Ср.: B. Cottret, «Hégémonie du discours et discours hégémonique. Le *De Origine mali* de William King» в *Recherches sur le XVIIe siècle*, IV, Paris, p. 145–155.
[76] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*: IV, art. 2, p. 101.
[77] *Cahiers lasalliens*, XXII, p. 77.
[78] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques*, p. 242.

почтения, умирают поражаемые горем, из-за смерти ближнего и т. д. Умирают, и это может быть следствием неутолимой жадности; умирают, и это может являться следствием чувственной слабости; умирают, и это может быть карой за безудержное стремление к славе, что толкает навстречу тысяче опасностей, заставляет тысячу раз рисковать, ввязываться в частые ссоры по поводу чести и, в конце концов, погибнуть от меча и огня противника[79].

Подобное утверждение соответствовало логике доктрины, учившей, что смерть не является «естественной». Так что Бриден мог в проповеди о «приуготовлении к смерти» вложить в уста грешника следующее обращение к Богу: «Вот я, Господи, простерт перед Тобой, как преступник, тысячу раз заслуживающий смерти... Я принимаю разлучение моей души с моим телом в наказание за то, что я, в грехе моем, отступился от Тебя... О, прах, о, пепел, о, черви, я вас приветствую и вижу в вас орудие суда Господа моего, наказание за мою спесь и гордыню, позволившие мне ослушаться его воли»[80].

Коль скоро смерть — это наказание, нет ничего удивительного, что церковные назидания прошлого, заботясь об «обращении», в первую очередь подчеркивали драматические аспекты, а не утешительные перспективы, открывавшиеся перед избранными. Разве не говорилось, что избранные составят меньшинство? Отсюда долгое бытование столь избитых тем, как «Ubi sunt?», при обращении к широкой публике. Так, отнюдь не малочисленные ученики Братьев христианских школ в XVIII веке пели:

Где пребывают теперь
Славнейшие из царей?..

Где мудрый еврей?
Где могучий Самсон,
Любезный Ионафан,
Прекрасный Авессалом?

О Цезарь, где ты теперь?
Ты видел весь мир людей
Простертым у ног твоих
В оковах твоих цепей,
Признайся же нам, что смерть
Печальной силой вещей
Смогла превратить тебя
В пастбище для червей[81].

Францисканец Леонард де Пор-Морис, имевший огромный успех в Италии XVIII века, в свою очередь, подхватывает старую песню: «Где они теперь, многочисленные воины и великие ученые? Где эти Александры, Катоны? Умерли, не унеся с собой ни свои деяния, ни славу, ни науку»[82]. Тема смерти, что уравнивает всех, тесно связанная с темой «Ubi sunt?» и нашедшая свое наиболее впечатляющее выражение в плясках смерти, также присутствует в песнопениях Братства христианских школ:

Смерть поражает всех
И не щадит никого:
Ни богача, ни умника,
Ни речистого — никого;
Будь ты молод и крепок,
Будь ты стар и с седой головой,
Мой черед наступил сегодня,
А завтра придет и твой.

Смерть поражает без шума
Везде, во все времена,
Мирянина и священника,
Правдивого и лгуна,
В городе и в деревне,
Ночью и днем страшна,
Нет ей дела — зима или осень,
Лето или весна[83].

[79] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, IX, art. 4, p. 265.
[80] J. Bridaine, *Sermons*, 7 vol., Paris, 1867: VII, p. 406–408.
[81] *Cahiers lasalliens*, XXII, p. 27–28.
[82] Léonard de Port-Maurice, *Sermons pour les missions*, Paris-Tournai, 1860, II, p. 350.
[83] *Cahiers lasalliens*, XXII, p. 28–29.



Нечто похожее читаем в «Музыке Марии» Михны:

Смерть губит золото и губит серебро
И все богатства обращает в пыль.
Так гибнет всякое нажитое добро.

Она стирает милости монархов
И ей смешны законы патриархов:
Так гибнет навсегда мирская власть...

Слышен звук погремушки,
Веет тленом и прахом.
Приходит бесконечный век.

Подумай о кончине, человек.
Не забывай об этом звоне
И никогда уже не согрешишь.

Песнь Михны была воспроизведена в чешском сборнике песнопений иезуита Штайера и фигурирует в шести его изданиях, вышедших между 1683 и 1764 годами.

Позволяет ли эта вереница мрачных заклинаний, никак не желавших сдавать свои позиции, судить об их широкой распространенности в проповедях и песнопениях XVII–XVIII веков? Здесь нужно различать, с одной стороны, проповеди, читавшиеся в каждое из пятидесяти двух воскресений года, а с другой стороны, энциклопедии проповедей, тексты и песнопения, предназначавшиеся для проповедников-монахов. В документах, относящихся ко второй части корпуса источников, макабра гораздо больше, чем в тех, что относятся к первой. В «Христианском педагоге» Филиппа д'Утремана после историй о внезапной смерти приводятся двенадцать «примеров тех, кто сумел удержаться от греха, напоминая себе о смерти». Среди других там содержится случай священника из Эно, которой постоянно думал о женщине, умершей три года тому назад. Дабы преодолеть искушение, он отправился в конце концов ночью к склепу, где покоилась усопшая, «спустившись туда, приник ноздрями к разлагающемуся телу и оставался так до тех пор, пока в состоянии был переносить исходящее от него зловоние, и не повалился, в конце концов, навзничь без сознания. Придя в себя, он вышел из склепа победителем, ибо никогда больше не испытывал никаких позывов плоти»[85]. Вот другая история, сходная с предыдущей: отшельник, «не вольный стереть в своем воображении образ умершей женщины, отправился в ее склеп, отрезал кусок ее плоти, и всякий раз, когда к нему возвращалась мысль об этой женщине, прикладывал его к ноздрям; исходившее от гниющей плоти зловоние неизменно помогало ему одержать победу»[86].

Выше излагалось жуткое повествование св. Альфонсо ди Лигуори о трупе с момента смерти до того, как его пожирают черви в могиле[87]. На самом деле это потрясающее описание принадлежит не ему. Текст почти слово в слово переписан из проповеди Леонарда де Пор-Мориса, предшествовавшей «Приготовлению...»[88] и посвященной «уверенности в смерти»[89]. По всей вероятности, он был своего рода общим местом в проповедях итальянских монахов XVIII века. Еще один факт свидетельствует в пользу этого: в тексте Леонарда де Пор-Мориса пассажу о трупе предшествует описание агонии, а в «Приуготовлении» такого описания нет.

[85] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 197.
[86] *Ibid.* (история взята из «Vie des Pères»).
[87] См. выше, с. 482.
[88] Леонард де Пор-Морис умер в 1751 г., а «L'Apparecchio...» относится к 1758 г.
[89] Léonard de Port-Maurice, *Sermons pour les missions*, II, p. 352–353.

Однако в песнопении о смерти из «Учебника духовных упражнений и проповедей... диоцеза Ренна» присутствуют оба эпизода. Имеет смысл привести несколько строф из этого поэтического текста, который предлагалось распевать верующим в середине XVIII века и в котором слились все компоненты традиционной макабрической педагогики, включая зеркало и *contemptus mundi*:

строфа 6 Посмотри на жуткую безобразность,
Исказившую прекрасное лицо,
Лишь только холодный пот
Облаком покрывает тело;
Все эти черты и эта бесполезная привлекательность
Исчезают навсегда.

строфа 7 Этот сморщенный лоб, эти умирающие глаза,
Этот бледный, мертвенный цвет,
Эти вздохи человека, который отходит,
Пугающие самых бесстрашных
Ах! Какое странное изменение —
Смерть производит его мгновенно.

строфа 8 Войдите в самый его склеп,
Глядите на него в гробу;
Вот, какие перемены происходят
Прежде, чем он обратится в прах.
Это всего лишь омерзительный труп,
Испускающий непереносимое зловоние.

строфа 9 Видите шевелящийся комок червей,
Зарождающихся в этой гнили,
Как они пожирают плоть
Тела, ставшего для них пастбищем;
То, что так сильно прельщало наш взгляд,
Служит им лакомым блюдом.

строфа 10 Глядите на этот отвратительный череп,
Слушайте его печальную речь,
Будучи нем, он скажет лучше,
Чем самый мудрый среди людей.
Ах! Можно ли более красноречиво
Показать, каково наше ничтожество?

строфа 11 Увы, что с вами стало,
Прекрасные одежды, великолепные прически?
Скопление пакости и гноя
Сменило ваши роскошные уборы.
Не безумие ли так лелеять
То, что так скоро должно погибнуть?

строфа 12 Вот удел, который вас ждет.
Человек из грязи и праха;
Да, это тело, что вы так любите,
Скоро сгниет в земле;
И, несмотря на все ухищрения,
Станет пищей для червей.

строфа 13 Вот, чем вы станете однажды.
Судите по этому, что вы есть:
Груда изъеденных костей,



Как все эти страшные скелеты;
Узнайте, наконец, чем однажды
Вы станете в свой черед.

строфа 14 Глядите на сей мрачный предмет,
Рассматривайте в нем себя, свой тлен и прах,
Узнавайте в этом портрете
То, чем вы будете в гробу,
Ищите до скончанья дней —
Нет в мире зеркала верней.

строфа 15 Вы ведь не можете сомневаться
В истине, явленной столь внятно,
Так остерегайтесь же угождать
Ничтожной плоти, подверженной тлению;
Дабы избежать подобной судьбы,
Нужно умереть еще до смерти[90].

Это песнопение,— уточняется в сборнике,— распевалось перед проповедью на мотив «говорите *confiteor*[90a]».

Во Франции XVII и XVIII веков в еженедельных проповедях, составлявших литургический год, редко можно было встретить столь насыщенные и столь многозначные рассуждения в духе макабра, обращенные как к праведникам, так и к нечестивцам. Напротив, воскресные проповеди и проповеди странствующих монахов всегда делают акцент на смерти грешника в связи с ней интересуются муками агонии и могильными червями. Складывается впечатление, что церковное назидание всё отчетливее противопоставляло смерть грешника смерти праведника и всё больше сосредоточивалось на чертах, восходивших к традиции макабра, в описании именно первой из них. Этот сдвиг можно показать на примере одной из 55 проповедей, которые имели в своем багаже лазаристы эпохи классицизма. Проповедник в следующих выражениях обращается к своим грешным слушателям:

...посмотрите, как вы лежите в вашей собственной кровати подобно тому, как будете лежать в могиле. Что за печальное зрелище! И какие тягостные мысли придут тогда вам в голову! — Очень скоро я стану всего лишь трупом; очень скоро меня положат в землю!

Однако все это ничто по сравнению с ужасом и удручением, которые вас постигнут, когда смерть окажется рядом, когда вы почувствуете, что ноги ваши коченеют, руки теряют силу, в глазах темнеет, лицо и всё тело покрываются холодным смертным потом, язык заплетается, вы ощущаете ужас и боль, которые Священное Писание сравнивает с родовыми схватками: Dolores porturientis venient ei — «Муки родильницы постигнут его» (Ос. 13:13); наконец, когда в последнем содрогании вы почувствуете, что нечистая грудь ваша, пристанище стольких непристойных чувств, стесняется и трепещет, что наступают последние минуты, предшествующие унылому смертному вздоху, который кладет предел всему[91].

Сходным образом и кюре Жирар в двух своих проповедях подчеркивает, что смерть грешника есть «ужасная трагедия». Он приглашает своих слушателей заблаговременно поприсутствовать при этом удручающем зрелище:

[90] *Manuel des retraites...* p. 33–34.
[90a] Каюсь (лат.).
[91] Jeanmaire, *Sermons...* I, p. 274.

Тело [грешника] будет испытывать неимоверные страдания; каждую секунду ему будет казаться, что ему вскрывают череп. Глаза его будут блестеть лихорадочным огнем. В ушах его будет слышен устрашающий шум. Язык его будет сух. Во рту будет горячо, как в печке. Он будет испытывать такое отвращение к пище, что мясо и бульоны будут казаться ему ядом... Умирающий будет дышать с трудом, и ни на мгновение ему не будет облегчения, он будет испытывать колики, слабость желудка, сердцебиение, дурноту и обмороки. Боль проникнет до мозга его костей. Ему будет казаться, что он в огне, что члены его раздирают на части; итак, «боли охватят» его, как женщину «при выходе младенца из чрева» (3 Езд. 16:39), если воспользоваться словами Священного Писания [92].

Грешник, — добавляет Жирар, — «будет лишен того, что дано природой». И что станет тогда с его телом? Ответ таков: «Страшная гробница, отвратительная могила — вы единственное прибежище этого омерзительного трупа, ибо после вас его ждет лишь вечный огонь. „...во тьме постелю я постель мою; гробу скажу: ты отец мой, червю: ты мать моя и сестра моя" (Иов. 17:13–14), если воспользоваться словами Священного Писания. Самая цветущая молодость, самое крепкое здоровье, самая совершенная красота, ловкость, сила, все естественные достоинства, — все обратится в прах: „Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах" (Еккл. 3:20) Он, этот грешник, будет лишен всех даров судьбы» [93]. Конец этого отрывка хорошо показывает, что макабр используется здесь в совершенно определенном смысле: он относится только к осужденным.

Подобное же произвольное разделение обнаруживаем и в песнопении Гриньона де Монфора об «отчаянии грешника перед лицом смерти». Душа, готовая отправиться в ад, говорит, обращаясь к телу:

Итак, прощай, проклятый остов,
Червей любимая еда!
Я буду ждать, пока с погоста
Придешь ты в пекло навсегда.

Когда б тебя я обуздала,
Мне смерть была бы сладкий дар.
Но раз тебе я угождала,
Она — страшнейшая из кар [94].

Центральная идея всех описаний смерти грешника состоит в том, что тяжесть его кончины объясняется прежде всего душевными муками, осаждающими его перед лицом смерти. При этом его страхи подчеркиваются разнообразными макабрическими образами. Кюре Регис противопоставляет смерть христианской души, «облегченно вздыхающей в момент своего освобождения», агонии грешника, которую он описывает следующим образом:

Эти глаза, выражающие изнеможение или горящие неистовым огнем смертной лихорадки, заставят вас вспомнить, мое дорогое дитя, те грехи, что вы совершали этими несчастными глазами. Эти бледные, дрожащие губы, иссушенное нёбо, обложенный неповоротливый язык воскресят в памяти вашу божбу, злословие, бесстыдные речи, сладострастные поцелуи, вашу невоздержанность, ваше пьянство, ваши излишества... Это тело, пребывающее в муках от головы до пят, станет свидетелем, показывающим против вас, и через ваше сознание мгновенным воспоминанием пронесутся все беззакония, в которых вы виновны и которые никогда не обходились без него [95].

[92] N. Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 171–173. Жирар дает неверную ссылку. Ему также следовало отослать к Ос. 13:13.
[93] *Ibid.*, p. 133.
[94] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1498 (песнопение 120).
[95] L. Réguis, *La Voix du pasteur*... II, p. 492–493 (проповедь для 15-го воскресенья после Троицы).



Иногда, впрочем, авторы проповедей и песнопений дают понять, что мирный конец доступен даже и грешникам. Свидетельства того предоставляют примеры смерти, не всегда соответствовавшие предвзятым представлениям официального церковного назидания. Лазаристская проповедь начинается с вопроса: «Что это за христианин, если он не трепещет при одной мысли о дурной смерти?» И затем представляются две одинаково устрашающие возможности: «Или же грешник умирает, зная о своем несчастье, и в таком случае он неизбежно умирает в отчаянии, что встречается очень часто; или же он умирает, почти ничего не ведая о самом себе, и тогда он умирает в ужасающей бесчувственности»[96]. В длинном песнопении о «презрении к миру» Гриньон де Монфор не останавливается перед тем, чтобы войти в противоречие с самим собой. Сначала перед нами предстает закоренелый грешник, который катится от преступлению к преступлению, «умирает без боязни / И оказывается осужден»[97]. Но спустя десять строф автор возвращается к классическому сценарию: «Но какое отчаяние в момент смерти, / Какая боль, какое страдание»[98]. Бретонский проповедник XVIII века считает необходимым предупредить своих слушателей о важном различии: у некоторых «смерть будет благой с мирской точки зрения, но скверной с точки зрения религии»[99].

Установив наличие подобных мимолетных колебаний, возвратимся теперь к главному построению, касающемуся смерти грешника. Смерть эта ужасна, поскольку приоткрывает перед умирающим трагический удел, назначенный ему за гробом. Очень хорошее объяснение находим у Леонарда де Пор-Мориса: «Не телесные страдания, не муки болезни терзают умирающего, ибо естество его начинает разлагаться и становится менее чувствительным к приступам боли; поэтому, если спросить больного, находящегося при последнем издыхании, страдает ли он, он ответит, что нет». Итак, автор нашел место для объективного рассуждения о естественном движении человека к смерти. Однако проповедник продолжает: «Истинное страдание смерти — это внутреннее страдание души, а вовсе не тела... Все грехи, которые вы совершили с того момента, как обрели разум, до настоящего момента, во всей их бесчисленности, во всем разнообразии и подробностях обрушатся на вас вас как неудержимый поток... [Ваши беззакония] будто иглы пронзят вам сердце. Вы захотите выбросить их из головы, но это будет невозможно»[100].

В этом состоит идея назидания, которая в связном неизменном виде повторяется что у Бернардина Сиенского[101], что в проповедях XIX века. Показательное дополнение: в сочинении о. Ивана «Небесная труба...», весьма распространенном среди проповедников, трагической смерти грешника посвящено двенадцать глав, следующих друг за другом почти подряд:

[96] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 267–268.
[97] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1123 (песнопение 29).
[98] *Ibid*., p. 1125.
[99] Sermon de Graveran (Fr. Roudaut, *La Prédication*... II, p. 221).
[100] Léonard de Port-Maurice, *Sermons pour les missions*... II, p. 371–373.
[101] Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 64–76 (две проповеди: XIII, *De duodecim periculis quae superveniunt peccatoribus m ultima fine*; XIV, *De duodecim doloribiis quos patitur peccator in hora mortis*).

21: *Упорствующий грешник умирает, сокрушенный проступками своей жизни.*

22: Ужасающие конвульсии грешника, умирающего нераскаянным.

23: Страх и беспокойство грешника в смертный час.

25: Закоренелые грешники умирают в ужасном унынии.

27: Подавленность грешника в смертный час.

28: Нераскаянный грешник умирает в отчаянии.

29: Растерянность грешника, умирающего без покаяния.

30: Испуг и ужас грешника при виде Иисуса Христа, его судьи.

31: Нераскаянный грешник во время суда над ним не получит ни прибежища, ни прощения.

32: Нераскаянный грешник страшно мучается в момент смерти и вспоминает о своих грехах.

33: Присутствие Иисуса Христа непереносимо для нераскаянных грешников в их смертный час.

34: Раны Иисуса, призывающие грешников к покаянию при жизни, в смертный час будут означать осуждение тех, кто не покаялся [102].

Для того, чтобы продемонстрировать, насколько страшна смерть грешника, переживающего всю огромность своих грехов, о. Лорио прибегает к сравнению с неким «святым человеком», который обратился в возрасте двадцати лет. Тогда Бог показал ему все его прошлые грехи, «как в смертный час он сделает это со всеми нами». При этом, уточняет Лорио, дабы сильнее поразить аудиторию, «тот человек не совершал великих преступлений, что приводят в ужас, за ним было лишь то, что называют ошибками молодости и чему вообще не придают значения». Кто их не совершал? Однако

это зрелище причинило ему такую боль, что он заболел и находился при смерти в течение трех месяцев. Все существо его до мозга костей кипело; тело так горело, что во многих местах появились шрамы. Напряжение, которое он испытывал, было столь сильно, что пот лился с него градом и даже с пальцев стекали крупные капли, так что промокали простыни, одеяло, матрас и соломенный тюфяк кровати. Когда он клал руку на раскаленные угли, жар казался ему не столь сильным, как внутренний огонь, горевший в нем самом. И он со всей искренностью уверял, что если бы видел растопленную печь и ему бы сказали, что, дабы избавиться от муки, пожирающей его изнутри, нужно навсегда остаться в этой печи, то он предпочел бы печь как очень большое облегчение [103].

Итак, что же это за моральные страдания, которые испытывает умирающий? Прежде всего, он должен распрощаться с «ничтожным миром», который вот-вот покинет, с «товарищами своих безобразий», со своими «преступными удовольствиями»[104]. Ему в буквальном смысле придется «извергнуть из себя» блага этого мира. Вот как напористо убеждает его священник Жирар: «По слову Божьему грешник извергнет из себя те блага, удовольствия, которые он поглотил; Бог вырвет их из его живота. Слушатели-христиане, разве эти слова не преисполняют вас ужасом? Как человек напрягается, когда его рвет? Однако как он должен страдать, если его рвет кровью, он извергает клочья плоти? Если бы

[102] A. Yvan, *Trompette du ciel...* partie 1, p. 94–153.

[103] J. Loriot, *Sermons...* II, p. 288–290 (проповедь 9 «О смерти грешника»).

[104] Jeanmaire, *Sermons...* I, p. 269 (проповедь 14 «О смерти грешника»).



у несчастного вырвали сердце, печень, внутренности — какая ужасная пытка! Если бы ребенка по кускам выдирали из утробы матери, кто бы мог вынести такое зрелище? Ах! а ведь это всего лишь слабый намек на то, что испытает грешник, когда у него с огромной силой вырвут все, чем он обладал в этой жизни»[105]. «Чем теснее ваша душа связана с телом, тем больнее вам будет с ним расставаться»,— заявляет Леонард де Пор-Морис[106].

Это вырывание, сколь оно ни болезненно, не является единственной мукой, претерпеваемой грешником на пороге смерти. На самом деле его удручает всё. Приор Валабрежа Пьер де Ла Фон обращается к Евангелию от Луки («ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружат тебя, и стеснят тебя отовсюду» [19:43]), чтобы описать невероятные терзания грешника, который умирает, так и не раскаявшись. Он с горечью вспоминает о потерянном времени, об отвергнутых милостях. Его мучают угрызения совести, и перед ним разверзается ад. «Куда он ни повернется — со всех сторон он находит лишь новые основания для ужаса и страха»[107]. В посвященной этой теме лазаристской проповеди умирающий грешник сравнивается сначала с рыбой, которая играла с наживкой и вдруг почувствовала, что поймана, вытянута из воды и положена под нож теми, кто хочет ею полакомиться, затем с вором, «который попадается на месте преступления и тут же оказывается связан и препровожден на виселицу», и, наконец, со злодеем, «которого как раз в тот момент, когда он помышляет лишь о своем возвышении, вдруг заковывают в тяжелые цепи и отправляют на галеры...[108] [Итак], не будем же удивляться, братья мои, видя, что грешники в столь ужасный момент плачут, вопят, говорят о своем проклятии... Они простирают руки, рвутся бежать, мечутся в разные стороны, бьются в конвульсиях, взгляд их блуждает, глаза широко раскрыты, и в них видно отчаяние даже тогда, когда слов уже не нельзя разобрать»[109]. Так прошлое, настоящее и будущее соединяются, чтобы добить несчастного. Это трагическое слияние выражено в песнопении Гриньона де Монфора, где осужденный произносит следующее:

строфа 1 Как?! Умереть я должен вскоре,
Навек оставив все дела,
Чтоб злая Смерть — о горе, горе! —
Всё, что имел я, отняла?..

строфа 3 Нет, не поможет мне богатство!
Я пойман в сети Сатаны.
Мои грехи и святотатства
Так ясно мне теперь видны.

строфа 4 Как много мудрых я покинул!
Как много потерял часов!
Как много милостей отринул!
Как много я попрал даров!

[105] N. Girard, *Petits prônes*... I, p. 131 (проповедь для 3-го воскресенья Рождественского поста).
[106] Léonard de Port-Maurice, *Sermons*... II, p. 376 («Одинокие мысли о смерти»).
[107] P. de la Font, *Prosnes*... III, p. 437 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).
[108] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 277 (проповедь 14 «О смерти грешника»).
[109] *Ibid.*, p. 278–280.

строфа 15 Ты у постели, черт рогатый,
Ждешь, чтобы дух я испустил
Так забирай меня, проклятый,
Ведь ты меня и соблазнил[110].

Кюре Жирар в своих «назиданиях» особенно подчеркивает отчаяние умирающего грешника. «Если он смотрит на небо, то видит разгневанного Бога, готового пустить в него стрелы своей мести». Он видит Пресвятую Деву, «которая отказывает ему в помощи», ангелов и святых, «которые смотрят на него как на врага своего господина». Он видит «у подножия трона своего Судьи множество обвинителей и свидетельствующих против него». Наконец, «сознание его не покидает мысль об ужасных муках, которые ему уготованы и которые он заслужил, совершив столько преступлений. Ему видятся лишь огонь, горящие уголья, осужденные, ужасные чудовища; он как будто заранее слышит богохульства, крики и вопли проклятых»[111].

Свыше половины «Приуготовлений к смерти» XVII века и свыше 40 процентов — XVIII века подчеркивают опасность внезапной смерти. Не упускали случая сделать то же самое и в проповедях. Ни один странствующий проповедник прошлого не забывал поговорить на данную тему. В сборнике лазаристских проповедей читаем среди прочего: «Ах, смерть, ты предательница! Ты поражаешь нас без предупреждения, ты приходишь за нами, когда мы меньше всего о тебе думаем... Очень верна поговорка, которая утверждает, что „тот чувствует себя здоровым, кто носит смерть в груди своей"... К каким только ухищрениям не прибегает смерть, дабы в момент овладеть самым здоровым человеком?.. Кто может поручиться хотя бы за одно мгновение своей жизни, коль скоро нам постоянно угрожает смерть в результате какого-нибудь случая...»[112]. Читая проповедь, предваряющую покаянную процессию, Леонард де Пор-Морис, с черепом в руке, обращается к аудитории с пугающим вопросом: по ком звонит колокол?

Да, да, по многим из вас очень скоро зазвонят колокола; по многим из вас будут носить траур; многие из вас скоро умрут. Кто это будет?.. Возьмите этот череп, брат мой, сестра моя, он указывает, что вы неизбежно должны умереть. Вы скоро покинете мир.

Но что, если бы кому-то из вас предстояло не просто умереть через несколько дней, через несколько часов, но умереть внезапно? О Иисус, какое несчастье! А разве подобное несчастье случается редко? Эх! Сколько народу однажды вечером отправлялись на бал, на ужин, на собрание, а утром их находили мертвыми! Сколько народу скончалось от апоплексии во сне! Сколько было поражено громом божественного проклятия в самый момент греха! Как в таком случае исповедаться? Как покаяться?[113]

Эти вопрошания итальянского проповедника показывают, как стереотипное описание смерти грешника всё активнее включало в себя тему внезапной смерти точно так же, как оно имело тенденцию присваивать макабр. От констатации того, что «все

[110] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1490–1498 (песнопение 120).
[111] N. Girard, *Les Petits prônes* III, p. 174–175 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[112] R. Roche, «La Mémoire de la morte...», p. 105.
[113] Jeanmaire, *Sermons*, I, p. 220–221 (проповедь 11 «О смерти»).



подвержены смерти»[114] и «все мы пребываем на пороге смерти»[115], постепенно переходят к двум другим утверждениям, которые обретают всё больший вес: а) многие грешники умирают внезапно; б) для «мирян» смерть всегда неожиданна. Бриден не упускает случая напомнить о «большом количестве грешников, которых каждый день смерть поражает у нас на глазах посреди их безобразий; одни вдруг погибают в результате несчастного случая, не успевая произнести ни слова; другие без чувств и без жизни остаются на месте жаркой потасовки, пьяного разгула, жестокой драки; тех неожиданно лишает жизни свирепый убийца, или поражает гром тогда, когда они меньше всего этого ждут; другие гибнут под развалинами обрушившегося здания или тонут в результате кораблекрушения, которого не могли избежать»[116]. Еще раньше о том же писал о. Иван: «Смерть нераскаявшихся и упорствующих грешников всегда жестока, и на ней лежит печать проклятия, поскольку она — в наказание за нечестивость — почти всегда бывает внезапной... Люди жестокие и коварные не проживут и половины той жизни, которую Господь уготовал бы им, если бы они жили праведно или раскаялись заблаговременно...»[117].

Сближение темы внезапной смерти с более широкой темой смерти грешника заметно и в проповеди кюре Региса. Этот, обращаясь к беззаботному мирянину, уподобляет курносую вампиру:

> Я люблю хватать и неожиданно поражать того, кто этого не ждет и совсем обо мне не думает. В то время как его ум полностью поглощен радостями и вещами земными, я вхожу в его дом, ложусь в его постель, сосу кровь из его вен, пью, пока не иссякнет всё, что в нем есть, я истощаю источники его жизни, распространяю бледность по его лицу, леденю все части его тела, отнимаю у него душу и, как голодный волк уносит в свое логово жертву, которую он только что зарезал, так и я утаскиваю его труп, чтобы сожрать его в темноте. Смотрите и учтите: именно так будет и с вами, и день этот не так далек, как вы могли бы подумать... Ну же, сударыня, покрасуйтесь часа два перед зеркалом, рассмотрите в нем не то, что вы есть сейчас, но то, чем вы станете вскоре... Ну же, скупец, посчитайте ваши деньги и вспомните, что именно так я считаю на пальцах все мгновения вашей жизни, и мой счет будет закончен раньше, чем ваш. Ну же, пьяница, и вы, для которого нет Бога, кроме живота, наливайтесь вином, обжирайтесь мясом, гуляйте и знайте, что вскоре ваша кровь опьянит меня, а ваш труп насытит меня...[118]

От этих впечатляющих образов до убеждения в том, что смерть злодеев всегда внезапна (и жестока), всего один шаг. Леонард де Пор-Морис в проповеди о «неизвестности смертного часа» торжественно предупреждает слушающих его грешников: «...смерть оборвет ваше слабое поползновение к обращению раньше, чем вы начнете вести христианскую жизнь; смерть опередит планы изменить жизнь, которые вы строите в уме... Божий гнев поражает тогда, когда меньше всего о нем думаешь»[119]. Жирар говорит о закоренелом грешнике как о «еще одном фараоне». Его предупреждали, порицали, наказывали, торопили обратиться.

[114] J. Bridaine, *Sermons*, VII, p. 400 («Приуготовление к смерти»).
[115] Fr. Hébert, *Prosnes*... III, p. 41 (проповедь для 18-го воскресенья после Троицы).
[116] J. Bridaine, *Sermons*, I, p. 139 (проповедь «О смерти грешника»).
[117] A. Yvan, *Trompette du ciel*... partie 1, p. 99.
[118] L. Réguis, *La Voix du pasteur*... II, p. 200–201 (проповедь для 8-го воскресенья после Троицы).
[119] Léonard de Port-Maurice, *Sermons*, II, p. 359.

Но он продолжал сопротивляться голосу Господа. Что же с ним стало? Его поразила смерть. И когда? Во мраке ночи, когда во мраке пребывало его сознание; в час, когда душа его была очернена тысячей преступлений; в час, который отстоял от его последней исповеди, возможно, на целый год, и после того, как он, быть может, всю свою жизнь осквернял таинства». Его светские и духовные дела в беспорядке, он должен отвечать в судах, у него не оплачены долги, не было времени написать завещание, он оставил, быть может, малолетних сирот, и т. д.[120]

Бретонский священник XVIII века, проповедовавший по-бретонски, также объясняет своей аудитории, что даже если грешник уже болел некоторое время, его смерть всё равно является «внезапной». Ибо сначала он обманывается по поводу своей болезни, считая ее неопасной, а близкие поддерживают его в этом заблуждении. Они находят «тысячи возможностей его утешить». Наступает, однако же, момент, когда приходится открыть пациенту истину. И тогда его охватывает безумие. Он потрясен болезнью, «плохим состоянием своих дел, которые не завершил», скован своими «дурными привычками», «охвачен страхом смерти и Божьего суда, ему уже «не хватает времени, чтобы приготовиться к благочестивой кончине»[121]. Подобные описания позволяют понять, почему проповеди, подобно «Приуготовлениям к смерти», неустанно призывали умирать каждый день, дабы «избежать растерянности и потрясения необузданного сознания в этот наступающий внезапно и ужасный момент»[122].

«Когда смерть придет, будет поздно к ней готовиться»,— учит Бриден[123]. К тому же Бога не разжалобишь запоздалым раскаянием. В этой последней части сценария драма смерти грешника достигает своей кульминации; теперь она не обязательно трактуется как последний бой, в котором всё еще можно спасти. В классическую эпоху многие проповеди проявляли тенденцию отойти в этом отношении от средневековых «Artes moriendi», затушевать вмешательство Христа, Девы и святых *in extremis* и склониться к другой концепции жизни и смерти. Умирают так, как прожили. Обращение в последний час — большая редкость. Теперь мы весьма далеки от утешительной проповеди Франсуа Ле Пикара 1555 года «против искушения отчаянием», в которой фигурирует следующий диалог между священником и умирающим грешником:

— Друг мой, не впадай в страх, когда наступит смертный час, но полагайся на смерть и на крест Иисуса Христа.

— О, у меня осталось всего полчаса, чтобы покаяться! А я совершил столько зла, что не смогу всё перечесть.

— Друг мой, в это короткое время, что тебе осталось, не впадай в уныние, но люби Бога всем сердцем, стремись к нему изо всех сил и всеми помыслами, исповедуйся Господу.

— Но, исповедуясь, я забуду половину моих грехов.

[120] N. Girard, *Les Petits prônes*… I, p. 128–129 (проповедь для 3-го воскресенья Рождественского поста).

[121] Sermon de Graveran (Fr. Roudaut, *La Prédication*… II, p. 222–225).

[122] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*… IV, p. 176 (статья 2: «О смерти вообще»).

[123] J. Bridaine, *Sermons*, VII, p. 401 («Приуготовление к смерти»).



— Считай своим долгом признаться в самом малейшем грехе, какой помнишь, и тогда, если и забудешь какой-нибудь из них, Господь не преминет простить тебе все [124].

Ответ Франсуа Ле Пикару дает, в частности, о. Иван, который предупреждает: «Откладывать покаяние — это значит быть оставленным Богом». «Кто не обращается, когда может, не сможет это сделать, когда захочет». «Обращение грешника, трудное само по себе, станет несравнимо сложнее, будучи отложено до смертного часа». «Обращение грешников, совершаемое во время болезни, часто оказывается ложным и недействительным». «Грешники, откладывающие свое обращение, умирают еще хуже, чем они жили». «Тот, кто со дня на день откладывает покаяние, обычно так и умирает, не совершив его». «Чем дольше грешник откладывает обращение, тем больше страданий, слабости и страха он испытает в смертный час». «Те, кто откладывает осуществление благих решений, не смогут этого сделать в смертный час». «Покаяние, отложенное до смертного часа, обычно безрезультатно». Приведенные категорические утверждения — не что иное, как заголовки из «Небесной трубы...» Ивана [125].

Церковное назидание классической эпохи стремилось не столько победить искушение отчаянием при мысли о приближении кончины, сколько заранее предупредить смерть в отчаянии. В «Маленьком сельском проповеднике» о. Шенуа разит без промаха, говоря от имени Иисуса: «Даже когда они [грешники] будут иметь время попросить прощения, они об этом не подумают; когда подумают, они о нем не попросят; а когда попросят, они его не получат: вы отвергли все мои советы и обличений моих не приняли, и я в свой черед посмеюсь над вами в час вашей смерти. Они будут взывать ко мне, а я их не услышу» (Прит. 1:25–28) [126]. Гриньон де Монфор также выводит на сцену Иисуса и Марию, бесчувственных к молитвам умирающих:

Грешник: О Спаситель, милосердье
Прояви к моей вине;
Пусть, о Матерь милосердья,
Он склонит лицо ко мне.

Иисус: Полагал, о нечестивый,
Ты любовь мою смешной:
Хорошо и справедливо,
Что смеюсь я над тобой.

Над твоим смеюсь я страхом
И признанием вины.
Ты погиб. Ты станешь прахом.
Слезы мне твои смешны.

Мария: Должен был при жизни слезно
Ты просить меня помочь.
А теперь уж слишком поздно
Ты пришел. Ступай же прочь! [127]

[124] Fr. le Picart, *Les Sermons et instructions chrestiennes*, p. 233A (проповедь в праздник Воздвижения Креста Господня).
[125] A. Yvan, *Trompette du ciel...* partie 2, ch. 15–18, 20–22, 24–26, p. 248–290.
[126] A. Chesnois, *Le Petit missionnaire de la campagne ou l'instruction chrétienne pour les peuples de la campagne...* Caen, 1675, p. 117–118 (первое издание — 1672 г.).
[127] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres...* p. 1497 (песнопение 120).

Точно так же Жирар в своих проповедях, изначально предназначавшихся для крестьян лионской области, объясняет невозможность обращения грешника *in extremis*. При этом несчастный, который у него фигурирует, соблюдает некоторую «внешнюю религиозность». Он велит позвать священника, правда, «из страха перед вечными муками, а быть может, из лицемерия». Для Жирара этот умирающий похож на Саула, который, находясь в отчаянном положении, напрасно взывает к Самуилу. Пророк сурово обрывает царя: «Для чего же ты спрашиваешь меня, когда Господь отступил от тебя и сделался врагом твоим?» Подобно Самуилу, этот священник мог бы сказать:

Для чего мне приходить и что могу я сделать для тебя, если Господь отступил от тебя? С тобой будет то, что я говорил тебе столько раз. Я предупреждал тебя в моих проповедях и лично говорил — если ты не изменишь свою жизнь, то погибнешь...

Однако священник, поскольку Господь не открыл ему, осужден ли этот грешник, поддерживает его и побуждает уповать на бесконечное милосердие Бога, убедив же его исповедаться, выслушивает. Но исповедь его подобна тем, к которым он привык в течение жизни. Он говорит мало, скрывает, преуменьшает вину, ссылается на то, что сильная боль не позволяет ему каяться дальше... Исповедник не слишком настаивает из опасения чересчур утомить больного; он отпускает грехи, подносит ему причастие; и, совершая эти два последних кощунства, несчастный скрепляет печатью свое осуждение[128].

В другой проповеди, которая идет еще дальше, Жирар спрашивает самого себя, как объяснить, что грешник, который желает обратиться на пороге смерти, тем не менее терпит в конце концов поражение... Ответ (в большой мере отмеченный духом янсенизма) гласит: «Не будет ему благодати». Разумеется, он получит «обычную» благодать. Но поскольку он всю свою жизнь ею злоупотреблял, то она будет бесполезна в момент смерти. «Что же касается великой и могучей благодати, как же Бог будет ее расточать на него, если он все сделал для того, чтобы стать ее недостойным? Но что больше всего заставляет меня трепетать за грешников, так это та последняя благодать, последняя приверженность, без которой нельзя окончательно спастись и которая дается абсолютно даром, так что никто не может ее заслужить. Однако как же Господь дарует последнюю благодать... благодать святых и избранных... тому, кто был его врагом на протяжении всей своей жизни?.. Воздаст ли он одинаково дезертиру и храброму солдату?»[129]

Эти рассуждения восходят к размышлениям Лессиуса и Тронсона о «мере благодати», которые здесь размениваются на сентенции для широкой публики. Наступает момент, когда Бог, уставший от грешника, больше не приходит к нему на помощь. Леонард де Пор-Морис, завершая юбилейный год проповедью о закоренелых грешниках, заявляет своим слушателям: «...я не

[128] N. Girard, *Les Petits prônes*, I, p. 178–179 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[129] *Ibid.*, III, p. 320 (проповедь для 7-го воскресенья после Троицы)



могу убедить себя в том, что закоснелому грешнику, который так долго смеялся над Господом, потом удается, вопреки стольким беззакониям, вырвать из рук Бога чудо. Нет, я не верю, что Бог захочет творить чудеса, чтобы обратить грешника такого рода. Не прибавляйте грехи к грехам и не говорите себе: „милосердие Господа велико", ибо гневный взор его обращен на грешников»[131].

Возражение против подобных рассуждений, произвольно ограничивающих божественное милосердие, лежит на поверхности. Не вспоминали ли безымянные слушатели, выходя с проповеди, случай с разбойником, раскаявшимся на кресте? Бриден на месте расправлялся с данным аргументом: «Если правда, что Бог, как вы думаете, довольно часто дарует милость обращения, почему же во всех священных книгах Господь лишил вас такой надежды?.. Приведите-ка мне какие-нибудь примеры того, что это было. Увы! Св. Бернар, прочитав все книги, нашел лишь один: случай разбойника, раскаявшегося на кресте... Не обманывайтесь: этот пример отнюдь не касается вас... [Он] был воистину большим грешником — признаю; но был ли он грешником, откладывавшим свое обращение и покаяние до момента смерти? Отнюдь...»[132].

Итак, не следует поддаваться впечатлению от внешне благостных смертей каких-то великих грешников. «Но,— снова задает вопросы и сам же отвечает на них Бриден,— вы скажете, что каждый день мы видим стольких грешников, конец которых благостен, хотя начало было дурным, и которые умирают как святые, прожив жизнь в беззаконии». Бриден никогда не медлит с ответом. Он немедленно возражает: «А я вслед за св. Августином говорю вам, что в большинстве своем они умирают осужденными. О, люди, не ведающие грозных тайн Господа, если бы вы знали, однако, что происходило в сердцах этих так называемых раскаявшихся. А! Вы увидели бы, что эта смерть, которую вы зовете столь святой, столь христианской, была на самом деле смертью гибельной и несчастной!.. Вы увидели бы отвратительных Иуд, ищущих старейшин и первосвященников, дабы вернуть им сребреники, но их осуждение на вечные времена не становится от этого менее неотвратимым и неизбежным»[133].

В тексте бретонского проповедника XVIII века (известном в двух версиях — на французском и бретонском языках), в свою очередь, излагается, причем довольно длинно, всё та же «ужасная истина». «Мое намерение,— говорит он своим слушателям,— состоит в том, чтобы показать вам, что грешник, откладывающий свое обращение до момента смерти, не обратится никогда, и тому есть две причины: 1) потому что он не будет расположен к обращению; 2) потому что Господь откажет грешнику в необходимой благодати...»[134]. Но,— возразят некоторые,— грешник «не будет предоставлен самому себе; найдется какой-нибудь

[131] Léonard de Port-Maurice, *Sermons*... II, p. 434–435 (проповедь, произнесенная в Риме 20 декабря 1750 г.).
[132] J. Bridaine, *Sermons*, I, p. 92–93 («Об отсрочке обращения»)
[133] *Ibid.*, I, p. 145 («О смерти грешника»).
[134] Fr. Roudaut, *La Prédication*... II, p. 217–218.

милостивый человек, который поможет ему в его упованиях на Господа. Грешник продемонстрирует, что искренне предается Богу, и умрет, проникнувшись религиозными чувствами. Мы видели смерть многих грешников, которые не помнили о Боге, пока были здоровы, однако умирали с самыми праведными чувствами и в свой смертный час укрепляли нас»[135]. Проповедник отвечает, что эти обращения в последний час не являются искренними. Случается иногда, что распутники, считавшие, что стоят на пороге смерти, проявляли тогда раскаяние, а потом, возвратившись к жизни, опять погрязали в своих пороках. Не станем же поддаваться обманчивой видимости, даже если некоторые великие грешники умирают, «проникнувшись религиозными чувствами»[136]. Разве не утверждает св. Амвросий, что «из ста тысяч тех, кто откладывал предание себя Богу до последней болезни, едва ли найдется один, кто спасся»[137]. К недостатку искренности при обращении нужно добавить еще и то, что Бог откажет грешнику в необходимой благодати, без которой тот не обратится никогда[138]. Конечно, Бог мог бы даровать ему эту благодать. «Но я боюсь, что он [ее] ему не дарует».

Да будет нам известно, что доброта его не неразумна и не беспричинна. Но, братья мои, полагать, что Господь всегда будет расположен прощать грешника, который смеется над ним, пока здоров, а просит прощения за свои грехи лишь видя, что не может больше их совершать, не значит ли это считать доброту Господа неразумной и беспричинной?.. Но если его слава и мудрость обязывают его наказывать грешников и обрекать их на погибель, то еще больше его обязывает к этому справедливость. Очевидно, что слава Господа проистекает из его справедливости, как и из других его совершенств. Я хочу сказать, что наказание грешников столь же способствует славе Божией, как и вознаграждение праведников. Итак, в чем же проявится справедливость Божия, если не в отношении к грешникам, предававшим его поруганию всю свою жизнь...[139]

Но вот новое возражение: даже работники, нанятые в одиннадцатый час, были вознаграждены хозяином. «Этот пример,— отвечает проповедник,— к вам не относится». Ибо эти «виноградари» не желали лучшего, чем пойти на работу с самого утра. Они явились, как только их позвали[140]. Сделаем же заключение: «Во время своей последней болезни грешник будет взывать к Богу и не будет услышан. Он будет давать Господу самые прекрасные обещания, но Бог ответит, что теперь поздно»[141]. Итак, мы видим, чего не хватает такому категорическому подходу: представления о смягчающих обстоятельствах. Разве случайно иезуит Жак Жиру озаглавил свой сборник рождественских проповедей «Грешник, коему нет прощения»?[142]

[135] *Ibid.*, II, p. 227.
[136] *Ibid.*, p. 234.
[137] *Ibid.*, II, p. 232.
[138] *Ibid.*, II, p. 234–235.
[139] *Ibid.*, II, p. 238–240.
[140] *Ibid.*, II, p. 244–245.
[141] *Ibid.*, II, p. 248.
[142] Первое издание — 1704 г.

Глава XIII Посмертные терзания

АД

Муки агонии и разложение тела — расплата за грех. Если кончина должна открыть путь к вечному блаженству, можно лишь с облегчением вздохнуть, смирившись с этим наказанием. Но если смерть ведет грешника прямо в отверстую пасть ада, то это, напротив, куда большее несчастье, чем конец земной жизни, пусть даже он сопряжен со страданиями. Макабрическая педагогика церкви имела обыкновение подробно говорить обо всех четырех Последних Вещах человека. Однако в разных проповедях описание ада присутствует не в одинаковой степени. Профессиональные проповедники, начиная от св. Бернардина Сиенского, включая лазаристов и вплоть до Леонарда де Пор-Мориса, во время проповеднических миссий и речей по случаю Рождественского или Великого поста охотно останавливаются на устрашающих описаниях загробных мук. Наоборот, авторы тех сборников воскресных проповедей, о которых здесь идет речь — Жан-Пьер Камю, Франсуа Бургуэн, Эдм Буре,— проявляют в этом вопросе куда большую сдержанность. Даже поборники суровости, вроде Антуана Годо и Поля Бёрье, избегают злоупотребления описаниями, внушающими чрезмерный страх.

Однако было бы ошибочным полагать, что приходские священники полностью отдали эту тему на откуп пришлым проповедникам. В первое воскресенье после Богоявления Пьер де Ла Фон объявляет своим слушателям: «Коль скоро у римских проповедников, добивавшихся в этом мире самых невероятных превращений, муки ада всегда были самым распространенным сюжетом проповедей, а я убедился на опыте, что истины, в большей мере способной пробудить страх у величайших грешников и побудить их к покаянию, не существует, то я решил начать мои проповеди, с которыми буду обращаться к вам в течение всего года, с этого сюжета...»[1]. Классическим можно считать случай кюре Симона из Ренна, который первую проповедь Рождественского поста посвящает концу света, на третье воскресенье Великого поста говорит об «ожесточении и адском пламени», а на 24-е воскресенье

[1] Pierre de la Font, *Prosnes*... I, p. 229 (проповедь для 1-го воскресенья после Богоявления).

после Троицы — о Страшном суде, которому будет подвергнут каждый. У Жирара ад встречается чаще, он посвящает ему три проповеди в год: на второе и третье воскресенья Рождественского поста и на третье воскресенье Великого поста. В первых двух проповедях он делает акцент на всеохватности и непостижимости адских мук; в третьей — на том, что они «длятся вечно».

Еще одно замечание о том же: многие «духовные песнопения» из сборника, который члены Братства христианских школ предлагали своим ученикам для исполнения в течение года, так или иначе затрагивали тему ада. Особенно это касается двух песнопений, относящихся к смерти: о Страшном суде, в котором речь идет об «отвержении осужденной души» (кстати, весьма дорогая сердцу Монуара и часто встречающаяся в «Синей библиотеке» тема), а также в «Рассуждении о *dies irae*». Песнопение X «О смерти» содержит следующие строки:

О, Смерть! о, Страшный суд!	О, угли адские! о, навсегда!
О, осуждение!	О, низвержение!
О, вечный приговор!	О, ярость! о, печаль!
О, разлучение!	О, сокрушение![2]

Наконец, нас не должно удивлять то, что ад занимает очень большое место в сочинениях, призванных служить материалом для проповедей как монахов-проповедников, так и приходских священников. Филипп д'Утреман, рассуждая о необходимости «помнить об аде и о вечности», приходит к выводу, что в христианской республике вполне достаточно было бы двух тюрем: одна для атеистов, а другая — для «безумных». В первую следовало бы помещать тех, кто не верит, что «есть ад, предназначенный для терзания грешников», а ко второй, то есть «к погремушке и сидению под замком», приговаривать тех, кто верит в ад, однако упорствует, «погрязая в смертных грехах»[3]. Венсан Удри в статье «Ад» своей «Библиотеки проповедника» утверждает, что существование этой посмертной кары является «одним из главных положений нашей веры»[4]. Иасент де Монтаргон, в свою очередь, полагает, что именно это и есть главный сюжет, который рассматривают «почти все проповедники, как прежние, так и нынешние, и все благочестивые книги»[5]. И он рассыпает перед своими читателями и пользователями целый ворох ссылок на темы ада, почерпнутых прежде всего из Священного Писания, у отцов церкви и, наконец, у более современных авторов. Здесь небесполезно напомнить наиболее авторитетные тексты об этом предмете, поскольку тревожному и тревожащему церковному назиданию с годами удалось, вырывая их из контекста и намеренно помещая рядом, посеять страх в сознании множества людей[6].

В основе лежит текст Евангелия от Матфея: то место, где говорится о Страшном суде, во время которого пастырь отделяет овец от козлищ, овцы идут направо, а козлища — налево, в «огонь

[2] *Cahiers lasalliens*, XXII, p. 30. Многие сборники песнопений содержат один или несколько текстов об аде. См., например, отрывок из песнопения об аде, взятый из сборника *Recueil de cantiques (québécois) de Mgr de Capsa*, (1794) в J.-P. Pichette, *Le Guide raisonné des jurons*, Montréal, 1980, p. 131).
[3] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*... I, p. 218.
[4] V. Houdry, *Bibliothèque des prédicateurs*, III, p. 526.
[5] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... II, art. 6, p. 393.
[6] Во всем, что касается источников проповеди об аде, я опираюсь прежде всего на сочинение Монтаргона (*Ibid*., p. 387–391), ссылки в котором, впрочем, подчас бывают неточны.



вечный» (Мат. 31–46). К нему прибавляются тексты Мат. 3:12: «...Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым»; Мат. 10:28: «...бойтесь... Того, кто может и душу и тело погубить в геенне»; Мат. 13:24–30: притча о плевелах; Мат. 13:47–50: притча о рыбаке, вытаскивающем невод с рыбой; Мат. 22:1–14: притча о брачном пире у царя и о наказании одетого не в брачную одежду; Мат. 25:1–14: притча о девах мудрых и неразумных; Мат. 25:14–30: притча о талантах. Из Евангелия от Марка берется фраза: «лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый» (9:43). Кроме перечисленных, наиболее часто цитируются следующие фразы из Нового Завета: «Страшно впасть в руки Бога живого!» (Евр. 10:31); «[те, кто не знает Бога или не слушаются Евангелий], подвергнутся наказанию, вечной погибели» (2 Фес. 1:9); «люди... пожелают умереть, но смерть убежит от них» (Отк. 9:6); «И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Отк. 20:15).

Из Ветхого Завета обыкновенно используют главы книги Иова, где рассказывается о наказании нечестивых (Иов. 20, 22, 27); фразу из Псалтири: «Дождем прольет Он на нечестивых горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер — их доля из чаши» (Пс. 10:6); стихи книги Премудрости Соломоновой, в которых говорится о наказаниях, «чтобы они познали, что, чем кто согрешает, тем и наказывается» (Прем. 11:16); «тварь, служа Тебе, Творцу, устремляется к наказанию нечестивых» (Прем. 16:24); «они, под темным покровом забвения, рассеялись, сильно устрашаемые и смущаемые призраками» (Прем. 17:3). Вспоминают устрашающие угрозы, фигурирующие в книге Иисуса, сына Сирахова: «...зубы зверей, и скорпионы, и змеи, и меч, мстящий нечестивым погибелью» (Сир. 39:37); «Горе вам, люди нечестивые... когда умираете, то получаете в удел свой проклятие» (Сир. 41:11–12). Из книги пророка Исайи берут пророчество, обращенное к чересчур ветреным дочерям Сиона: «И будет вместо благовония зловоние» (Ис. 3:23), а из книги Иеремии — слова Саваофа: «Я сделаю слова Мои в устах твоих огнем, а этот народ — дровами, и этот огонь пожрет их» (Иер. 5:14). Сколько ярких высказываний, над которыми трудилось неистощимое воображение проповедников!

Наиболее цитируемые авторы первых веков христианства, говорившие об аде: Тертуллиан, св. Киприан, св. Иоанн Златоуст, св. Августин и св. Григорий. В самом деле, Тертуллиан писал об адском огне, который «неумолим по своей природе, поскольку Бог сообщает ему свойство мучить» и не «пожирает, а исправляет то, что сжигает»[7]. Св. Киприан уверяет, что «эти несчастные (осужденные), ставшие бессмертными, будут обретаться среди всполохов огня. Тело, ввергнутое туда, останется там навечно,

[7] Tertullien, *Apologeticus adv. génies*, ch. XLVIII (*Patr. Lat.*, I, col. 596).

горя, но не сгорая»[8]. Для св. Иоанна Златоуста «эта адская мука ужасна, но прибавь вы к ней еще тысячу истязаний, ни одно не сравнилось бы со страданием от утраты величия, которое потеряно навсегда»[9]. В другом месте, говоря об адских терзаниях более конкретно, он добавляет: «Подумаем же, какое это несчастье — гореть без конца, быть ввергнутым во тьму, исходить стонами, скрежетать зубами и не быть услышанным... Если достаточно одного мрака, дабы потрясти наши стесненные души, то что же будет... когда к ужасу мрака добавится ужас страдания?»[10]

Важнейшим источником по этой теме, как и по многим другим, является творчество св. Августина. Речь идет, в первую очередь, о его сочинении «О граде Божием». Иасент де Монтаргон приводит оттуда четыре цитаты, хотя и делает при этом ошибки в ссылках: 1) «Быть навсегда разлученным с Богом есть несчастье столь же великое, сколь велик сам Бог»; 2) «И потому никогда... [осужденные] не будут живущими или умершими, а будут без конца умирающими»; 3) «И страдание будет оставаться, чтобы терзать, и природа будет продолжать свое существование, чтобы ощущать страдание»; 4) «Вот как всемогущий Бог наказывает осужденных, и наказание сие не описать словами, но действует оно реально»[11]. У св. Григория Великого заимствуют прежде всего следующее замечание: «Наказание определяется размером прегрешения, и каждый осужденный будет мучиться в адском пламени соответственно величине и значимости своего преступления»[12]. Живший шесть веков спустя св. Бернар также внес свою лепту, написав: «Всегда правильно наказывать то, что невозможно искупить никаким возмещением»; а также: «Никак нельзя сделать так, чтобы не существовало то, что было совершено... То, что превосходит время, со временем не проходит: итак, вы вечно будете страдать из-за сотворенного вами зла, и всегда будете знать, что это именно так»[13].

Иасент де Монтаргон, живший в середине XVIII века, в качестве образца того, как следует говорить об аде, выдвигал и некоторых авторов недавнего времени, главным образом Бурдалу, Жиру, Масийона, Дюфая, Шеминэ, Паллю. К ним с пользой для дела добавлялись материалы, почерпнутые из «Размышлений» о. де ла Коломбьера, «Христианских размышлений» о. Круазе, а также из «Эссе о морали» Николя (том IV, второй трактат, глава 6).

С течением веков постепенно вырабатывались возражения против выдвигавшегося церковниками представления об аде; в разные времена снова и снова высказывалось прежде всего следующее: почему Бог карает вечными муками проступок, который сам по себе был ограничен во времени? Отвечали всегда одинаково, начиная со св. Григория и вплоть до XX века. Обратимся к проповеди св. Бернардина Сиенского[14]. Великий проповедник

[8] Saint Cyprien, *Liber ad Demetr.*, XVII (*Patr. Lat.*, IV, col. 581–582); *Liber de laude martyrii*, XX (*Patr. Lat.*, IV, col. 829).
[9] Saint Jean Chrysostome, *Hom. 23 (alias 24) in ch. 7 Matt.* (*Patr. Gr.*, LVII, col. 317).
[10] *Ibid.*, *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, ch. I, *homélie*, I (*Patr. Gr.* LXIII, col. 18).
[11] Вторая и третья цитаты: Августин, *О граде Божием*, с. 626, 1058. Что касается первой и четвертой цитат, то они не обнаруживаются по сделанным Монтаргоном ссылкам (II, 4; XII, 10). Вместе с тем, в них выражен дух текста из книги XXI, посвященного адским мукам и их вечности.
[12] Saint Grégoire, *Moralia*, IX in cap. X (*Patr. Lat.*, LXXV, col. 913–914).
[13] Saint Bernard, *De consid.* LV, ch. 12: *Patr. Lat.*, CLXXXII, col. 803.
[14] Saint Bernardin de Sienne, *Opera...* vol. II, 3, p. 518 (проповедь XVIII из *Sermones extraordinarii*). См. также p. 506–515 (о Страшном суде).



объясняет, что тот, кто совершает смертный грех, «оказывает предпочтение чему-то преходящему перед вечным и бесконечным благом. Таким образом, он пренебрегает вечным и бесконечным благом и оскорбляет его. Но оскорбление зависит от того, что оскорблено. Итак, поскольку благо бесконечно, то и оскорбление также должно считаться бесконечным; таким образом, коль скоро кара должна соответствовать оскорблению, то смертный грех подлежит наказанию вечными муками». Разве человеческий суд действует по-другому? Разве он не изгоняет навсегда из общества и из человеческого рода убийцу, преступление которого длилось всего одно мгновение? Далее следует рассуждение о «длительности» и «намерениях». Да, грех преходящ. В этом смысле он «конечен». Но в то же время можно сказать, что он «продолжается бесконечно» и, следовательно, должен караться бесконечным наказанием. Св. Григорий объяснил, как это происходит, и Бернардин подхватывает его рассуждение: грешники, если бы могли, жили бы вечно, дабы иметь возможность вечно грешить. Ибо, не переставая творить зло, пока живут, они со всей очевидностью доказывают, что хотят жить вечно, дабы грешить вечно. Итак, Божьему суду приходится наказывать бесконечной мукой тех, кто не захотел перестать грешить при жизни [15]. Богу важнее намерения, нежели дела.

Спустя три века после Бернардина Сиенского кюре Жирар, проповедуя крестьянам об аде, использует ту же аргументацию с опорой на суждения св. Григория. Вот главное его положение, основанное на «двух неоспоримых принципах»:

Первый состоит в том, что грех должен быть наказан так, как он того заслуживает. Второй — в том, что грех должен наказываться до тех пор, пока он существует... Неоспоримо, что смертный грех содержит в себе бесконечное зло. Коль скоро осужденные есть творения и создания ограниченные, которым присуще бесконечное величие, то смертный грех должен наказываться бесконечным страданием. А коль скоро осужденные есть творения и создания ограниченные и имеющие свой конец, то они не могут быть способны претерпевать мучение, бесконечное по своей сути; следовательно, нужно, чтобы оно было бесконечным по продолжительности: это и есть вечность.

Грех должен наказываться до тех пор, пока он существует... Бог... должен наказывать грех, покуда он совершается; ио ведь в тех, кто умер в ужасном состоянии греха, он будет продолжаться вечно и не прекратится никогда [16]. (Сразу после этих рассуждений Жирар ссылается на св. Григория.)

Иасент де Монтаргон рисует впечатляющую картину того, как однажды Бог скажет грешникам:

...вам не на что жаловаться, вы получаете только то, что заслуживаете. Всю вашу жизнь вы попирали ногами вечные законы всевышнего Бога, значит, и искуплению вашего преступления надлежит быть вечным; вы никогда не каялись в ваших преступлениях, я никогда не раскаюсь, что вы преданы мучениям... Вы не переставали строптиветь, я не перестану мстить. Вашим беззакониям не было предела, не будет меры и вашим терзаниям.

[15] Saint Grégoire, *Dialog.*, IV, ch. 44 (*Patr. Lat.*, LXXVII, col. 404).
[16] N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 182–183 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста).

Ваша душа, совершавшая грехи, была бессмертна, ей подобает кара, согласная с ее природой, кара, не ведающая смерти [17].

Подобная весьма схоластическая логика ушла далеко от библейских текстов; согласно ей, один-единственный грех, пусть даже мимолетный, заслуживает вечного наказания. Такова расхожая идея церковного назидания, ставящего своей целью поразить публику. Гриньон де Монфор в одном песнопении вкладывает эту мысль в уста сетующего осужденного:

Из-за страсти быстротечной,
Из-за безделушки скверной
Я лишился жизни вечной
И теперь скорблю безмерно [18].

В другом песнопении тот же автор, классически драматизируя формулу св. Иакова: «Кто соблюдает весь закон и согрешает в одном чем-нибудь, тот становится виноватым во всем» (Иак. 2:10), разит: «В едином даже согрешить / Есть худшее из зол» [19]. Лазаристская проповедь содержит следующее восклицание, которое проповедник приписывает проклятому грешнику: «Как! за стакан мутной воды, сиречь за непристойное удовольствие, я утратил небо? Как! за миску чечевицы, сиречь за чрезмерное обжорство, я потерял благословение моего небесного Отца, я стал ему мерзок и изгнан из его рая?» [20] Иезуит Венсан Удри предупреждает проповедников: «Необходимо как следует объяснить прежде всего то, что достаточно один раз совершить смертный грех, дабы заслужить эту муку [ада]» [21].

В собрании песнопений, приведенном в «Учебнике духовных упражнений и проповедей, предназначенном для диоцеза Ренна», осужденный признает: «О, сколь же многим за один лишь грех / Быть вечно с нами в скорбной сей юдоли» [22]. Кюре Жирар во время воскресной проповеди обращается к каждому из своих слушателей: «Как!.. Всего за несколько стаканов вина, дабы удовлетворить ваше чревоугодие, вы готовы обречь себя на муки вечного голода и вечной жажды? Ради грубого и мимолетного удовольствия вы готовы претерпеть вечное поджаривание на адских угольях?.. Ради фимиама славы вы готовы на то, чтобы бесы и проклятые попирали вас ногами, готовы превратиться в отбросы адских застенков?» [23] Сходным образом перед революцией XVIII века наставляет своих бретонских слушателей и кюре Никола Ле Галь: «Подумайте, достаточно одного смертного греха, чтобы вас погубить, если вы будете иметь несчастье умереть, не исповедавшись в нем и не принеся покаяния. А подумав, осознайте благодаря этому, до какой степени вам следует остерегаться смертного греха и даже греха прощаемого, ибо он предрасполагает к смертному греху» [24].

В практически неизменной структуре проповедей прошлого об аде выявляются три наиболее важных стереотипных черты,

[17] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*… XI, art. 2, p. 199–200 («О дурном богаче»).
[18] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*… p. 1489 (песнопение 118).
[19] *Ibid.*, p. 922 (песнопение 10).
[20] Jeanmaire, *Sermons*… I, p. 357 (проповедь 18 «О духовных муках ада»).
[21] V. Houdry, *Bibliothèque des prédicateurs*, III, p. 526 (статья «Ад»).
[22] *Manuel*… II: *Cantiques*, p. 325.
[23] N. Girard, *Les Petits prônes*… II, p. 191 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста).
[24] См.: Fr. Roudaut, *La Prédication*… II, p. 280.



характеризующих переживаемые осужденными страдания. Воистину, они страдают *духовно* и *физически*, и это двойное наказание будет длиться *вечно*. Порядок появления трех характерных элементов не столь важен, как их постоянное присутствие. Св. Бернардин Сиенский, еще пребывающий во власти схоластической методы разделять и подразделять, насчитывает восемнадцать духовных мук, которые терзают осужденных: 1) они лишены блаженства; 2) они знают, что прокляты Богом; 3) они сравнивают свой удел со славой благословенных; 4) их грызет червь сожаления; 5) их пожирает внутренний огонь; 6) они навеки лишены счастья (повторение первого пункта); 7) они испытывают постоянный страх; 8) они терзаются стыдом от сознания, что их грехи известны всем; 9) они хотели бы причинить вред (избранным), но не могут этого сделать; 10) они возмущаются против наказания, которое претерпевают; 11) они отвратительны самим себе; 12) они завидуют избранным (повторение пункта 3); 13) они не надеются получить спасение; 14) они убеждены в своем осуждении; 15) их обуревает бесовская ярость; 16) они духовно слепы, ибо лишены благодати; 17) они беспрестанно богохульствуют; 18) они знают, что для них не может быть искупления»[25]. Разнообразные мучения, тонко дифференцированные Бернардином, впоследствии так или иначе всплывали во всех проповедях об аде; пожалуй, в них больше подчеркивалось страдание от лишения блаженного видения; впрочем, и сам великий итальянский проповедник поместил его на первое место. Однако в этом сюжете слушателей нелегко было впечатлить чем-то конкретным. В собрании лазаристских проповедей XVII–XVIII веков объясняется, например, что в этой жизни «мы не испытываем сильного желания обладать Богом, ибо наша душа, будучи связана с телом, постоянно притягивается к земле; однако в ином мире, освободившись от всех препон, она почувствует неизъяснимую тягу к Богу и жажду соединиться с ним. Бог станет центром ее устремлений, ее целью и наивысшим счастьем»[26]. Однако, объясняет анонимный проповедник, осужденный, испытывая огромное желание приблизиться к Богу, не сможет этого сделать; более того, «сей правый и неумолимый судия поднимется во всей своей славе и осудит его, повергнув в самую глубокую бездну»[27]. Как мне кажется, неизмеримость наказания, состоящего в лишении блаженного видения, лучше, чем во многих других, более изысканных текстах, выражена в бретонской проповеди. В ней сказано:

> ...потерять родителей, потерять друзей, потерять состояние, потерять здоровье — о, все эти потери велики! Однако все они ничто по сравнению с потерей, о которой говорю вам я. Да, будь вы лишены всего, окажись вы на куче отбросов, подобно богобоязненному человеку Иову, и тогда вам не о чем было бы жалеть, доколе с вами был бы Бог. Но вот если вы лишились Бога... то лишились всего, и в этом мире, и в мире ином. Тогда вам хуже, чем женщине без мужа, мужчине без родины, ребенку без отца[28].

[25] Saint Bernardin de Sienne, *Opera*... vol. II, t. 3, p. 519–523 (проповедь XVIII из *Sermones extraordinarii*)..
[26] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 348 (проповедь 18 «О духовных муках ада»).
[27] *Ibid*., p. 349.
[28] См.: Fr. Roudaut, *La Prédication*... II, p. 259–260 (проповедь Никола Ле Галя).

Продолжая свое рассуждение, Никола Ле Галь возражает сам себе: осужденные не будут знать об утрате, которую они понесли. Увы,— отвечает проповедник,— они слишком хорошо будут о ней знать. Сейчас мы не видим Господа нашего, и это не приносит нам несчастья. Но после смерти мы ощутим наслаждение, удовольствие, восторг, которые заключает в себе принадлежность к окружению и дому Бога. Тогда Господь скажет осужденному: «Посмотри на это счастливое прибежище, посмотри на него хорошо; оно тебе нравится, но оно не для тебя». Отсюда ярость и отчаяние проклятых. Маленький ребенок, у которого умирает отец, лишь позже осознает свою потерю. Точно так же только после смерти осужденный постигнет всю неизмеримость своего несчастья и огромность блага, которого он себя лишил»[29].

Даже те проповеди или фрагменты проповедей, где идет речь о «духовных» муках отверженных, часто оказываются переполнены конкретными деталями, позволяющими лучше представить себе страдание от лишения блаженного видения: тут и отвратительная компания бесов, и отчаяние проклятых, которые сами себя пожирают, и танталовы муки, которые им причиняют воспоминания о земных празднествах, и т. д. К тому же описания «телесных» мучений (даже если они касаются душ в ожидании Страшного суда) всегда содержали в себе какой-нибудь лихой отрывок из проповедей об аде, чаще всего об адском огне. Это «особый феномен, который всё может объяснить,— говорит об огне Гастон Башляр,— ему одному можно дать две одинаково точные противоположные оценки: он и добро, и зло. Он горит в раю. Он горит в аду. Он есть ласка и пытка. Он есть кухня и апокалипсис. Он есть бог охраняющий и ужасный, добрый и злой»[30]. Наша технологическая цивилизация, всё больше подчиняя себе огонь, так отдалила его от нас, что мы стремимся вернуть его и устраиваем в современных домах камины. В прежние времена, напротив, пламя оказывало на человека поистине завораживающее действие, к которому примешивался сильнейший страх. Оно освещало, очищало, согревало, но оно и истребляло. Оно уничтожало грех еретиков и ведьм, но кроме того часто опустошало города и обращало в пепел деревни и урожай. Нам трудно понять страх перед грозой, который люди испытывали до изобретения громоотвода, но он был вполне оправдан. Когда в сборнике песнопений для проповедников-капуцинов мы обнаруживаем какие-то строфы, где связываются Бог и гром, Бог и молния, то нужно представить себе реальное влияние данных явлений на умы. «Сам Бог-громовержец сегодня / Меня посещеньем почтил»,— утверждается в тексте песнопения, которое должно было исполняться перед причастием[31]. Другое песнопение призвано пробудить «заснувшего грешника», обращая к нему следующие слова:

[29] *Ibid.*, p. 261–262.
[30] G. Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, Paris, rééd. 1949, p. 19–20.
[31] *Prières du matin et du soir avec l'abrégé de la doctrine chrétienne... suivies des cantiques spirituels à l'usage des missions des RR.PP. Capucins*, Rennes, 1747, p. 7 (проповедь 6).



«Ты видишь: он [Бог] вооружен. / Он держит молнии в руках, / Чтоб обратить тебя во прах»[32].

Однако в ту эпоху, которой, собственно, и посвящена наша книга, в числе мук, назначенных осужденным, не был вполне забыт и холод (*refrigerium* Тертуллиана). Ему отведено большое место в «Откровении Павла» (III век)[33]. Бернардин Сиенский помещает его на седьмое место (rigor frigoris) среди восемнадцати «внешних мучений», которые претерпевают проклятые, между «пожаром, который не сжигает», и «голодом, который приводит в исступление»[34]. В бретонских пьесах, стихах и песнопениях XV–XVII веков можно найти никак не меньше шестидесяти упоминаний «холодного ада», «холодной бездны» и «холодной смерти»[35]. В век классицизма адский холод обнаруживается в проповедях лазаристов[36], в проповедях Бридена («голод, непереносимая жажда; обжигающий холод, изнуряющая жара»[37]), в «Пути на небо...», распространявшемся «Синей библиотекой» («из холодных леденящих вод их будут бросать в пылающий огонь»[38]), в проповедях Жирара («они будут беспрестанно переноситься из величайшей жары в величайший холод»[39]). В сознании всех этих авторов наихудшая пытка, бóльшая, чем сами по себе холод или огонь, состоит в переходе из одного в другое. Интересно, кстати, отметить, что для подтверждения мысли о переходе из чрезмерного холода в чрезмерный жар как лазаристский проповедник, так и Жирар опираются на стих книги Иова, который в то время переводили так: «Он внезапно перейдет из снега в непереносимую жару, и его грех ввергнет его в преисподнюю»[40], тогда как Иерусалимская Библия гласит: «Засуха и жара поглощают снежную воду: так преисподняя — грешников» (Иов. 24:19).

Вместе с тем в аду XVI–XVIII веков холод — явление эпизодическое. Св. Тереза Авильская, рассказывая о своем видении юдоли вечной скорби, писала: «Я почувствовала, что мою душу сжигает столь ужасающий огонь, что лишь с большим трудом я могла бы его описать, ибо постичь его я вряд ли могу... Я чувствовала, что сгораю и как будто расчленена на тысячу кусков... Сгореть в этом мире — ничто по сравнении со сгоранием в мире ином»[41]. В самом деле, всё, что относится к огню и жару, является наиболее важным в проповедях прошлого, посвященных аду: «густой дым», «расплавленный свинец», «кипящее масло», «разожженные топки»[42], «огненные озера... беспредельные и бездонные»[43] и т. д. В подобных местах, где огонь не освещает, осужденные плачут огненными слезами. Именно об этом говорит Годо, когда обещает тем, кто будет проклят: «Тогда вы будете стенать... тогда вы будете рыдать, тогда вы будете вздыхать, но ваши слезы будут огненными слезами, и они будут обжигать вас»[44].

Является ли адский огонь «метафорическим»? Николь, вслед за очень многими и наряду с другими, утверждает, что не нужно

[32] *Ibid.*, p. 47 (проповедь 23).
[33] Ср.: J. Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris, 1981, p. 57.
[34] Saint Bernardin de Sienne, *Opera*... II, t. 3, p. 523–526 (проповедь XVIII из *Sermones extraordinarii*).
[35] A. Croix, *La Bretagne*... II, p. 1056. Та же тема развивается автором в сочинении «La Mort bretonne» (в печати).
[36] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 346 (проповедь 18 «О духовных муках ада»).
[37] J. Bridaine, *Sermons*, I, p. 230 («Об аде»).
[38] Ср.: G. Bollème, *La Bibliothèque bleue*, p. 257.
[39] N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 61 (проповедь для 2-го воскресенья Рождественского поста).
[40] Те же ссылки, что и в прим. 36 и 39.
[41] Sainte Thérèse d'Avila, *Autobiographie* в *Œuvres complètes*, 1960, p. 155–156.
[42] Эти формулы см.: J. Bridaine, *Sermons*, I, p. 230 («Об аде»).
[43] См.: G. Bollème, *La Bibliothèque bleue*, p. 257.
[44] A. Godeau, *Homélies*... p. 62–63 (восьмая проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).

«согласно рассудку представлять себе никакой другой огонь, кроме того, который мы знаем, и никакую другую боль, кроме той, которую мы испытываем, когда он терзает наше тело»[45]. Бурдалу, со своей стороны, уверяет, что он осуществляет свое воздействие «на души и тела» «удивительным образом, не становясь от этого менее настоящим»[46]. Метафорический или нет, огонь этот — творение Бога, который «вмешивается в законы природы, дабы сделать его орудием своей мести»,— продолжает Бурдалу[47]. Так что «самая острая [земная] боль, самые долгие мучения, пытки, страдания, самые неслыханные образы смерти в сравнении с этим огнем даже не заслуживают названия мучений»[48]. Отсюда его невероятное действие. «Он будет действовать,— объясняет Николь,— на все части их [осужденных] тел, как он действует на все части раскаленного железа; не будет нерва, жилки, связки, не затронутых и не претерпевающих сильной боли»[49]. Удивительное согласие между иезуитом и янсенистом.

Огонь занимал значительное место в воображении людей прошлого, и это объясняет, возможно, примитивные, но от того не менее впечатляющие тирады проповедников, рассуждающих об аде. Непревзойденными в этой области оказались итальянцы, так что стоит привести несколько цитат из них. В проповеди об аде знаменитого иезуита Паоло Сеньери-старшего читаем буквально следующее:

[Огонь] займет место всех палачей и заменит собой все муки, которые только можно собрать вместе. Он даст почувствовать одновременно жар костра, холод льда, укус аспида, желчь дракона, зубы львов, силу пыток, расчленение нервов, вывих костей, град камней, удары бича, железный ошейник, наручники, железные гребни, виселицы, колесование и дыбы — он соберет и соединит в себе все это[50].

Стоит обратить внимание на постоянно нарастающий темп перечисления, призванный держать толпы людей в напряжении. Однако оратор еще не закончил с огнем. Далее он добавляет:

Огонь будет служить им [осужденным] жилищем, одеждой, мебелью, кроватью, одеялом, супругом — чем угодно: он так тесно соединится с их телом, он войдет, он проникнет так глубоко в их душу, что невозможно будет различить, где осужденный, а где огонь...[51]

Что касается Леонарда де Пор-Мориса, другого очень известного итальянского проповедника, то он начинает проповедь об аде, используя, конечно же, потрясающие душу повторения. Он говорит так:

Огонь, огонь! Закоренелые грешники, вот расплата за вашу порочность. Огонь, огонь! Огонь преисподней! Огонь в глазах, огонь во рту, огонь в животе, огонь в горле, огонь в ноздрях, огонь внутри, огонь снаружи; огонь сверху, огонь снизу, огонь со всех сторон. Ах, несчастные! Вы будете пребывать среди этого огня, как горящие головешки[52].

Во Франции проповедники также использовали назидание огнем. Подтверждение тому — следующий текст Жирара:

[45] Nicole, *Essais de morale*, IV, p. 132 (l. II, ch. 10).
[46] Bourdaloue, *Œuvres*... III, p. 76 (проповедь для пятницы 2-й недели Великого поста).
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*, p. 77.
[49] Nicole, *Essais de morale*, IV, p. 134.
[50] P. Segneri, *Sermons*, Avignon, 1836, V, p. 169 (проповедь 49 «О муках ада»).
[51] *Ibid.*, p. 150.
[52] Léonard de Port-Maurice, *Sermons*, II, p. 141 («Вторая процессия: ад»).



Осужденные,— утверждает он,— будут видеть лишь огонь: на огромном пространстве вокруг них будет только огонь. Огонь станет частью их самих; он будет их кормить; они не будут сгорать, дабы мучения их длились вечно. Огонь проникнет до мозга их костей, воспламенит все части их тела, охватит их целиком. Их язык будет как кусок раскаленного железа, губы — как пластины горящей меди; нёбо во рту будет как пылающая печь; зубы — как плитки расплавленной стали; легкие — как мехи, раздувающие огонь; их желудок и живот будут как горнило, где выплавляют самые огнеупорные металлы[53].

Выражали ли таким образом духовные наставники Запада коллективный страх огня как кошмар, который обуревал многих и который они сами распространяли? Вполне возможно. Но в то же время в некоторых из проповедников нельзя не увидеть настоящих «поджигателей». А ведь «современная психиатрия,— напоминает Гастон Башляр,— растолковала психологию поджигателя. Она показала сексуальный характер его побуждений... Огонь, тлеющий в душе, труднее погасить, чем тот, что скрывается под пеплом... Поджигатель есть самый скрытный из преступников... Видения огня... одни из самых явственных, самых точных, это те видения, сексуальное происхождение которых наиболее определенно»[54].

Адский огонь жесток, «безграничен» и, кроме того, «мудр». «Умный» огонь потустороннего мира — это старая идея. В самом деле, еще Климент Александрийский различал «пожирающий и уничтожающий» огонь, который будет терзать неисправимых, и «осторожный», «умный» огонь, который пройдет через души грешников, вину которых можно искупить[55]. Ориген и Павлин Ноланский также говорили об «испытующем» и всеведущем огне, в котором сгорит лишь преступная часть грешника, что позволит ему воспарить к жизни вечной[56]. Однако во что превратился этот «умный» огонь в XVII веке? Из очищающего он превратился в наказывающий и спустился этажом ниже. В лазаристской проповеди об «адских мучениях тела» со ссылками на Тертуллиана, св. Иоанна Златоуста и св. Августина разъясняется, что «мудрый» и избирательный адский огонь «сумеет различить злостность каждого греха и суровее наказать ту часть тела и способность души, которые участвовали в большем грехе, и заставит их почувствовать более острую боль, чем те, которые были не столь преступны... Он отличит отцеубийство от убийства, кровосмешение от супружеской неверности». В конечном итоге он явится «полномочным представителем Божьего суда, дабы поведать о преступлениях грешника и применить такое наказание, которого будет заслуживать каждое чувство, каждая часть тела и каждая способность души»[57]. Такой огонь может быть зажжен только Богом. Так ощущает Пьер де Ла Фон, для которого «именно Бог является действенным и быстрым источником огня, сжигающего их [осужденных]; Бог зажигает его своим

[53] N. Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 60–61 (проповедь для 2-го воскресенья Рождественского поста).
[54] G. Bachelard, *La Psychanalyse*... p. 31–32.
[55] Clément d'Alexandrie, *Stremata*, V, 14; VII, 6 (цит. по: J. Le Goff, *La Naissance*... p. 81–83).
[56] *Ibid.*, p. 91.
[57] Jeanmaire, *Sermons*, I, p. 334–335 (проповедь 17).

дыханием, так что правильнее сказать, что Бог истребляет их огнем, а не то, что огонь сжигает их»[58].

Проповеди с детальным описанием «телесных» страданий осужденных в эпоху классицизма уже не содержали в себе излишнего схоластического дифференцирования, как у Бернардина Сиенского, насчитывавшего восемнадцать таких страданий. Теперь их предпочитали группировать соответственно пяти чувствам, которые наказываются. 1) В адском застенке темно, но эти «устрашающие» потемки не мешают проклятым видеть бесов, призраков, змеев и многочисленные орудия пыток[59]. 2) Для слуха имеется «специальная мука», ибо в аду слышны лишь вопли, богохульства, упреки, издевательства: «печальные» и «раздражающие» звуки. 3) Обоняние также страдает, поскольку ад является сливной ямой всех нечистот мира, а сами осужденные источают «нестерпимую вонь». 4) Вкус поражен нестерпимым чувством голода и жажды. Единственное вино, которое пьют осужденные, это вино «Божьего гнева, разлитое в чаши его мести». 5) Что же до осязания, «наименее благородного из наших телесных чувств», которое «становится причиной бесконечного количества очень крупных грехов», то оно будет поражено «ужасными муками», среди которых, разумеется, разнообразное действие огня.

Авторы проповедей об аде не всегда предлагают своим слушателям столь логичное распределение мук в соответствии с пятью чувствами. Другой распространенный подход (в конечном счете примыкающий к предыдущему) состоит в объяснении с помощью устрашающих примеров того, что адские муки превосходят какие бы то ни было земные страдания от болезней, стихийных бедствий, неправого суда или людской злобы. Соединяются самые ужасные мучения и утверждается, что, взятые все вместе, они являют собой лишь слабый образ того, что претерпевают осужденные. Ибо, помимо всего прочего, верно и то, — как утверждает, опираясь на св. Августина, Жозеф Ламбер, — что «муки, предуготованные преступникам в иной жизни, бесконечно превосходят наказания, которыми Бог карает в этой жизни тех, кто не подчиняется его святым законам»[60].

Когда читаешь составленную о. Лорио проповедь об аде, на ум приходят описания мучений, с такой охотой и тщанием описанных Нэшем[61]. Такой же садизм в смаковании отвратительных деталей, то же стремление «шокировать» читателей и слушателей, те же кошмарные видения; тот же паноптикум ужаса. Сначала собрав все страдания, сценой для которых служит больница, Лорио приглашает публику «взойти на плаху, чтобы увидеть разнообразные муки, которые дух жестокости, по словам Тертуллиана, изобрел для терзания первых христиан, заставлявших трепетать своих палачей и извергавших слезы из глаз всех, кто присутствовал при этих бесчеловечных и варварских зрели-

[58] P. de la Font, *Prosnes*... I, p. 344 (проповедь для 3-го воскресенья после Богоявления).
[59] Я следую здесь лазаристской проповеди, упомянутой в прим. 57 (p. 322–338). Такая же классификация в соответствии с пятью органами чувств обнаруживается и у Луиса Гранадского: Louis de Grenade, *Œuvres*: XI, p. 152 (*Mémorial de la vie chrétienne*).
[60] J. Lambert, *La Manière*... p. 73.
[61] См. выше, с. 138–139.



щах»[62]. Далее следует невероятное перечисление пыток, одна ужаснее другой, которое заканчивается следующим выводом: «Соберите все эти муки вместе, пусть их образ возникнет в вашем сознании. Представьте себе, что человек испытывает их все одновременно: железо, огонь, дикие звери и все остальное,— и тогда вы получите лишь слабый и несовершенный набросок мук преисподней». Подобные перечисления присутствуют также в проповедях д'Утремана[63], Ла Фона[64], Бридена[65], Жиру[66], Жирара[67] и многих других. Такая нездоровая литература заставляет предполагать наличие у авторов сильной агрессии, которая выплескивалась в исступленных угрозах по адресу грешников.

«Разве ад — это слишком много, чтобы наказать их по заслугам?» — вопрошает ораторианец Буре[68]. И не он один ставит подобный вопрос.

Последняя постоянная составляющая проповедей об аде — это утверждение о вечности мучений. «Ужасающая вечность» — вот расхожее выражение проповедей такого типа. Оно настолько банально, что пробовали было не обращать на него внимания. Но Жерсон, Бёртон и все те, кто пытался излечить болезнь чрезмерной щепетильности и религиозной меланхолии, предостерегали от бесконечного пережевывания в уме этой тревожащей тайны, в особенности если она ассоциировалась с образами адских мук. А поскольку такая ассоциация наблюдалась весьма часто, то не будет большим безрассудством предположить, что мысль о вечном нанесла ущерб психике значительного числа христиан прошлого. Бургуэн, автор сам по себе умеренный и не приемлющий каких бы то ни было преувеличений, не без опасения размышляет об аде и вечности:

На третье место — такой совет дается в проповеди — я поставил бы чудовищность и бесконечность мучений и застенков преисподней, проистекающие из смертного греха; ибо несчастный осужденный, даже совершивший всего только один грех, никогда не сможет его искупить и никогда оттуда не выйдет. О, конец всех несчастий, который не наступит никогда! О, начало, которое будет продолжаться вечно! О, жизнь, которая умрет, и смерть, которая будет длиться бесконечно! Эх! Когда мне будет грозить опасность совершить смертный грех, когда я буду близок к этому, пусть мне придет мысль об этой устрашающей вечности и пусть в мыслях я на вечные времена останусь со святым Певцом[69].

Благочестивые ораторы, пытаясь объяснить слушателям «бесконечную длительность» адских мучений, изнуряли себя поисками намеренно некорректных сравнений: круг, который не имеет конца, века, более многочисленные, чем капли воды в море, чем песчинки на морских берегах, чем пылинки со всей земли. А у Жирара есть еще два любимых образа, в которых, «по-видимому, воображение заходило дальше всего». Первый — это шар, в миллион раз больший, чем наша Земля, с которого птица каждые 100 тысяч лет уносит песчинку. Второй — тот же шар,

[62] J. Loriot, *Sermons*... II, p. 437–439 (проповедь 13 «Об аде»).
[63] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 213–224 («О том, чтобы помнить об аде и о вечности»).
[64] P. de la Font, *Prosnes*... I, p. 327 (3-е воскресенье после Богоявления).
[65] J. Bridaine, *Sermons*... I, p. 230–232 («Об аде»).
[66] J. Giroust, *Sermons pour le carême*, II, p. 17 (проповедь об аде).
[67] N. Girard, *Les Petis prônes*... I, p. 101–118 (проповедь для 2-го воскресенья Рождественского поста «О бесчувственности грешников»).
[68] E. Bourée, *Homélies*... III, p. 359 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).
[69] Fr. Bourgoing, *Homilies*... p. 546 (для 21-го воскресенья после Троицы).

но бронзовый, который старается прогрызть муравей. Птица и муравей «исчерпали бы земной шар» в течение необозримо продолжительного времени. Но «и этому необозримому времени было бы все же бесконечно далеко до вечности; ибо конечное и бесконечное никак нельзя сопоставить»[70]. В том же духе убеждает закоренелого грешника, которому грозит осуждение, кюре Ле Галь:

...пробыв в аду столько тысяч лет, столько сотен миллионов лет, сколько прошло мгновений с начала мира, сколько растет травинок на земле, сколько лежит песчинок по берегам... ты только начнешь [страдать]... О, вечность, вечность! Я не могу тебя постичь, но если мы не можем ее постичь, то можем, по крайней мере, поразмышлять о ней. Обращайтесь же, братья мои... к вечности по нескольку раз на дню. Многие грешники исправились, думая о ней, и вы поступите так же, если захотите...[71]

От подобных размышлений и расчетов голова может пойти кругом: что ж, в этом и состояла цель.

ЧИСТИЛИЩЕ КАК ВРЕМЕННЫЙ АД

Вперед, к инфернализации

В своем выдающемся сочинении Жак Ле Гофф показал, как постепенно представление об испытаниях, призванных очистить усопшего — идея, бытовавшая в христианстве издревле,— превращалось в представление о месте, где они происходят. По-настоящему они формулируются и устанавливаются в конце XII века[72]. Ле Гофф обратил также внимание на то, какова была вначале функция этого промежуточного загробного мира: вместо воздаяния, соответствующего делению на черное и белое, теперь предлагалась градация наказаний, подходящих для каждого кающегося грешника и сообразных каждой категории «искупимых грехов». Такое понимание потустороннего мира ограничивало, во всяком случае теоретически, влияние ада. Путь в рай открывался перед теми, кто совершил небольшие или средние проступки. Это давало большее чувство безопасности, дополнительную надежду: церковь убеждала, что молитвы живых, благотворительность, мессы, индульгенции имеют власть сократить время страданий в чистилище.

Пьер Шоню, в свою очередь, подчеркивает все «достоинства» чистилища. Идея была «в высокой степени педагогична... поскольку стремление к горнему миру более не связывалось» — а я сказал бы, что и не должно было связываться,— «с парализующим страхом ада». Понятие чистилища явилось фактором социального прогресса, оно способствовало «взлетам» христианского мира Запада. Оно сближало живых и мертвых, создавая ситуацию «взаимопроникновения» их судеб. Оно «продлевало» во времени личную биографию усопших. Оно способствовало расцвету казуистики, а следовательно, психологии[73]. В то же вре-

[70] N. Girard, *Les Petits prônes...* II, p. 180 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста).
[71] См.: Fr. Roudaut, *La Prédication...* II, p. 279.
[72] J. Le Goff, *La Naissance du purgatoire.*
[73] P. Chaunu, *Mourir à Paris*, p. 141–158.



мя, — высказывает Пьер Шоню еще одно весьма точное соображение, — ни католические теологи, ни отцы протестантизма, возможно, вследствие присущего тем и другим рационализма, не поняли позиции восточной церкви, которая молится за умерших, не ведя при этом счета их делам[74].

Вопреки намерениям, декларировавшимся на самом высоком уровне, происходила «инфернализация» чистилища. Это выражение Артуро Графа с полным основанием применяется Жаком Ле Гоффом[75]. В данном исследовании о страхе нас будет интересовать именно этот аспект.

Разговор о муках чистилища ведется в рамках, определяемых двумя тенденциями. Одна из них стремится минимизировать временное наказание в загробном мире, а другая — драматизировать его. Последняя основывается прежде всего на утверждении св. Августина: «Сей очищающий огонь более жесток, чем все кары, которые можно увидеть, ощутить и представить себе в этом мире»[76]. К авторитету епископа Гиппонского, спорившего с «милостивцами», примиренцами своего времени[77], прибавлялся авторитет св. Фомы Аквинского, принимавшего это трагическое утверждение на свой счет[78]. В противоположном смысле высказывался св. Кирилл Александрийский (†444), говоря о тех, кто не был бесплодной виноградной лозой: «Скромное испытание вернуло им изобилие и плодовитость... Невелико терзание, очищающее нас; и, однако же, будучи наказанием, коему подвергает нас вышняя воля, оно обеспечивает нам благословение»[79].

Мнение св. Августина не всегда принималось беспрекословно. Ему неожиданно возразил Доминик Сото: страдания чистилища, утверждал он, совершенно ужасны, но молитвы церкви за усопших столь действенны, что ни одна душа, каков бы ни был ее долг, не должна оставаться там более десяти или двадцати лет[80]. Беллармино отказался от этой (относительно) утешительной арифметики, однако считал возможным существование в чистилище места, «где души уже не подвергаются физическим мучениям, а страдают только лишь от лишения блаженного видения: наказание чистилищем, но сильно смягченное, нечто вроде почетной привилегированной тюрьмы, в которой души, однако, не счастливы, а страдают от самой задержки наступления для них райского блаженства»[81]. Беллармино говорил, кроме того, что неприемлема формула св. Августина и св. Фомы Аквинского, согласно которой наименьшее мучение чистилища болезненнее самого ужасного страдания на земле. Конечно, объяснял он, отлучение от Бога есть большое страдание, но ведь оно «смягчено и облегчено твердой надеждой, что так будет не всегда; эта надежда порождает невероятную радость, которая нарастает по мере приближения к окончанию срока изгнания». Таким образом, иезуитский проповедник предпочитает говорить скорее об «отсрочке»,

[74] *Ibid.*, p. 145.
[75] A. Graf, «Artù nell'Etna» в *Legende, miti e superstizioni del Medio Evo*, Turin, 1925. J. Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, p. 416–423.
[76] Saint Augustin, sermon 104 (ex. 41) «De sanctis» (*Patr. Lat.*, XXXIX, col. 1947). См. также: Idem, *Enarratio in ps. XXXVII* (*Patr. Lat.*, XXXVI, col. 397). Idem, *Liber de vera et falsa penitentia* (*Patr. Lat.*, XI, col. 1128). J. Ntdedika, *L'Evolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, 1966 (здесь собран весь комплекс текстов св. Августина, в которых рассматривается данный вопрос).
[77] Ср.: J. Le Goff, *La Naissance*... p. 92–118 (св. Августин — «отец чистилища»).
[78] Saint Thomas d'Aquin, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. 1, a. 1, qu. 3. Ср.: *DTC*, XIII, 1, art. «Purgatoire», col. 1240–1241. J. Le Goff, *La Naissance*... p. 357–372.
[79] *Patr. Gr.*, LXXIV, col. 352 (*In Johannem*, 15; 2).
[80] D. Soto, *In IV^{um} Sent.*, dist. XIX, q. III, a. 2. *DTC*, art. «Purgatoire», col. 1289. В своих рассуждениях я широко использую эту статью.
[81] Bellarmin, *Opera*, III: *Controversiae. De purgatorio*, II, ch. 7, p. 112.

чем об «окончательном лишении» блаженного видения. И, кроме того, как же поверить, что души, отягощенные к моменту смерти лишь несколькими незначительными грехами, могут быть наказаны мукой более тяжкой, чем все страдания на земле? [82]

Беллармино принадлежит к числу тех, кто стремится уравновесить страдания и радости чистилища. К ним же можно отнести св. Бернардина Сиенского. Он соглашается с трагическим утверждением св. Августина, уточняя, что страдающим, но спасенным в загробном мире душам ведом лишь «внешний мрак, но не мрак внутренний». Бернардин перечисляет двенадцать радостей, которые они испытывают и которые «заставляют их петь»[83]. В XVI веке некая монахиня написала небольшое сочинение о душе, прошедшей через чистилище: оно тоже несло в себе успокоение. Умершая страдает, но не беспрерывно. Она испытывает большое облегчение по пятницам, в праздники Богородицы и по некоторым другим дням: на Рождество, на Пасху, на Вознесение, на Троицу, в день Всех Святых и 2 ноября. Время от времени она может даже приобщаться радости святых[84].

Наверное, самое значительное сочинение из тех, что не склонны превращать чистилище во временный ад, принадлежит св. Екатерине Генуэзской (1447–1510). «Благородная дама чистой любви» описывает чистилище таким, каким она представляет его себе при жизни. Ее «Трактат»[85] выражает мистический опыт, в котором переплетены боль и радость. Показательно, что она отвергает некоторые образы, например, терзания душ в чистилище демонами (см. «Диалоги» Екатерины Сиенской, гл. LXXXI), а также слова Бригитты Шведской («Откровения», IV, 8; VI, 66) о том, что некоторые души не обретут в чистилище спасения. Разумеется, она не отрицает существования чистилища. Наоборот, она утверждает, что мучение, которое там претерпевают, «столь безмерно, что нет языка, который мог бы его выразить, нет разума, который мог бы постичь хоть малейшую его частицу, если только Бог не ниспошлет совершенно особую благодать»[86]. Она добавляет даже, что «муки, претерпеваемые там, сравнимы с муками ада»[87]. Но в то же время Екатерина Генуэзская заявляет: «Не думаю, что человеку дано испытать чувство довольства, сравнимое с тем, что испытывает душа в чистилище; его можно сравнить только с блаженством святых в раю»[88]. И мало того, «довольство» нарастает по мере того, как душа через очищение приближается к Богу. Страдания чистилища, которые можно было бы назвать физическими, Екатерина Генуэзская упоминает вскользь и лишь для того, чтобы отметить их незначительность по сравнению со страданиями духовными[89]. Так выражается мистический опыт. Душа, пребывающая в ожидании, страдает, ибо сознает свое несовершенство по сравнению с божественным образцом, и страстно стремится к согласию с Богом. Ее обуревает

[82] *Ibid.*, ch. 24, p. 121.
[83] Saint Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 956–964 (проповедь LXIII).
[84] A. Montalem-Bert, *La Merveilleuse histoire de l'esperit qui depuis n'agueres c'est apparu au monastère de St Pierre à Lyon*, Paris, 1528 (см.: A. Tenenti, *Il Senso*... p. 303–306).
[85] Sainte Catherine de Gênes, *Trattato del purgatorio*, Bruges, 1960, p. 199–215.
[86] *Ibid.*, p. 204.
[87] *Ibid.*, p. 208.
[88] *Ibid.*, p. 203.
[89] *Ibid.*, p. 208–209.



пылающий «огонь любви». Однако препятствием является грех, который не дает ей отдаться «божественному влечению». Вот почему она испытывает нестерпимую боль в ожидании освобождения. «Этот пылающий, но стесненный инстинкт» и есть чистилище[90].

Спустя несколько лет после Екатерины Генуэзской о чистилище писали еще два теолога-оптимиста, труды которых были направлены против Лютера: Каетан в сочинении «De Purgatorio» (1518) и Иоганн Экк (1523) в книге с таким же названием. Оба стремились снизить драматизм представления о месте, промежуточном между адом и раем. Души, пребывающие там, уверены в своем спасении. Они не испытывают постоянного ужаса, ибо «любят божественную справедливость и охотно принимают наказание из покорности этой справедливости». Экк, например, разъясняет, что страдание не есть страх и что Лютер неправ, когда смешивает мучения чистилища с мучениями ада и говорит, что разница только лишь в вечной продолжительности последних»[91].

Св. Франциск Сальский и его последователь Жан-Пьер Камю высказывались в унисон с Екатериной Генуэзской, и ссылались на нее, когда утверждали, что мысль о чистилище может нам «дать больше утешения, чем боязни». «Женевский епископ,— пишет Жан-Пьер Камю,— очень советовал читать замечательный трактат о чистилище, принадлежащий блаженной Екатерине Генуэзской. Следуя его совету, я неоднократно со вниманием его читал и перечитывал и всегда с новым ощущением и новым пониманием; признаю, что не читал об этом предмете ничего другого, что мне бы до такой степени нравилось»[92]. Вот как в духе св. Екатерины Генуэзской трактуют вопрос о чистилище Жан-Пьер Камю и Франциск Сальский:

> Верно, что терзания там столь велики, что самые великие страдания этой жизни не могут с ними сравниться [непременный кивок в сторону св. Августина], однако ж и внутреннее удовлетворение там таково, что нет на земле счастья или радости, которые могли бы с ним сравниться. Души там пребывают в постоянном единении с Богом. Они полностью подчинены там его воле. Они очищаются добровольно, будучи преисполнены любви… Они любят Бога больше, чем самих себя… Их утешают ангелы. Они уверены в своем спасении… Вкушая горькую горечь, они пребывают в глубоком умиротворении. Если в том, что касается страданий, так выглядит ад, то в отношении сладости, переполняющей их сердца милосердием, это рай[93].

Таково же было направление мысли Фенелона, когда под видом «духовного письма» он решил представить утешительную концепцию чистилища: «Уже в этой жизни следовало бы быть как души в чистилище,— пишет он,— умиротворенными и податливыми в руках Бога; следовало бы предаться ему и дать уничтожить себя мстящим огнем любви. Счастлив тот, кто претерпевает подобные страдания»[94].

Но зачем в таком случае молиться за души, пребывающие в чистилище? Вот ответ св. Франциска Сальского и Жана-Пьера

[90] *Ibid.*, p. 211.
[91] *DTC*, XIII, col. 1272–1277. P. Chaunu, *Mourir à Paris*, p. 146–147.
[92] *L'Esprit de st François de Sales evêque et prince de Genève, recueilli de divers écrits de M. Jean-Pierre Camus, evêque de Belley*, rééd. Paris, 1747, p. 408.
[93] *Ibid.*, p. 406–407.
[94] Fénelon, *Œuvres*, VIII: *Lettres spirituelles*, CLXXXIX, p. 573.

Камю: «Дело в том, что, несмотря на все преимущества, положение этих душ весьма мучительно и в самом деле заслуживает нашего сострадания; притом они пока лишены возможности возносить хвалу Господу на небе»[95].

Взвешенным и утешительным речам, подобным приведенным выше, другие противопоставляют трагическое подчеркивание мук чистилища. Вот что выходит из-под пера саламанкских кармелитов (XVII век):

Мы не считаем, что праведному человеку, покидающему эту землю с большим числом искупимых грехов или с тяжелым бременем смертных грехов, прощенных в отношении самой вины, но влекущих за собой временное наказание, не подобает претерпеть в чистилище мучения более жестокие, чем те, которые предуготованы некоторым навечно осужденным за один или два смертных греха[96].

Да, чистилище нередко подвергалось инфернализации, и этим занимались те проповедники, которых П. Шоню называет «разгневанными людьми». Св. Франциск Сальский не заблуждался на этот счет. «У большинства тех, кто так боится чистилища,— говорил он,— страх проистекает из их собственных интересов, из того, что их любовь к самим себе превосходит их любовь к делу Божьему; причина в том, что говорящие об этом с кафедр обычно представляют лишь мучения этого места, а не блаженство и мир, вкушаемые душами, пребывающими там»[97]. Еще в 1936 году автор статьи «Чистилище» в «Словаре католической теологии» делал следующий вывод: «Прежде всего представляется необходимым противостоять проявляющейся у некоторых проповедников тенденции представлять чистилище настоящим адом, с той только разницей, что пребывание там не длится вечно»[98].

Жак Ле Гофф полагает, что большую роль в инфернализации чистилища сыграл доминиканец Этьен де Бурбон (†1261), автор «Трактата о проповедовании» («Tractatus de diversis materiis praedicabilibus»), написанного приблизительно между 1250 и 1261 годами[99]. В этом трактате чистилище составляет раздел пятый в первом среди даров Святого Духа, то есть даре страха («De dono timoris»). Внутри данного раздела три главы посвящены причинам страха перед муками чистилища: острота (acerbitas) страданий, их разнообразие (diversitas), их продолжительность (diuturnitas), их бесплодность (sterilitas), то есть невозможность для душ приобрести заслуги после смерти, их вредоносность (dampnositas) — они состоят в том, что нельзя видеть Бога, качество терзаний (tormentorum qualitas) и недостаток помощников (subveniencium paucitas) — потому что живые быстро забывают мертвых. Этьен де Бурбон описывает пытки,— его перечень восходит к «Откровению Павла» и «Чистилищу св. Патрика»,— а сверх того добавляет, стремясь подчеркнуть тяжесть наказания лишением блаженного видения, что святые пред-

[95] *L'Esprit de st François de Sales*... p. 408.
[96] Salmanticenses, *De Vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. II, § 6. *DTC*, XIII, 1, col. 1293 (статья «Чистилище»).
[97] *L'Esprit de st François de Sales*... p. 406.
[98] *DTC*, XIII, 1, col. 1318.
[99] J. Le Goff, *La Naissance*... p. 416–426.



почли бы гореть в аду, но видеть Господа, чем пребывать в раю и не видеть его. Для иллюстрации отрицательных сторон пребывания в этом месте приводится 39 примеров. А ведь трактат Этьена де Бурбона, как утверждает Жак Ле Гофф, имел большой успех, и его *exempla* часто использовались.

Вслед за Этьеном де Бурбоном распространению представления о чистилище как о временном аде весьма способствовали (так же, как помогали распространению темы пляски смерти), по-видимому, и доминиканцы, «братья-проповедники». Доказательством может служить «Зерцало истинного раскаяния» (1354) флорентийского доминиканца Джакопо Пассаванти, сочинение, в свое время весьма популярное[100]. Автор объявляет глупцом того, кто отказывается каяться на земле, полагая, что для этого существует чистилище. Во-первых, будет ли у него в смертный час время и желание каяться? А, во-вторых, если и было бы, «что за безумие предпочитать мучения чистилища, о которых св. Августин говорит, что они превосходят всё, что можно выстрадать в этой жизни, легкому покаянию в этом мире»[101]. Пассаванти различает два вида искупления в чистилище после смерти. Одни осуществляются в месте, «близком к центру земли, там, где находится ад и где души очищаются в том же огне, что горит в аду». Другие претерпеваются на земле. И в том, и в другом случае они «очень велики». В подтверждение он использует трагическую историю (exemplum), якобы происшедшую в «графстве Невер» и заимствованную у Элинанда де Фруадмона. Благородная замужняя женщина влюбилась в рыцаря и впала с ним в грех. Для того, чтобы иметь больше свободы, она убила своего мужа. Заболев, она покаялась, так же, как и ее любовник. Стало быть, они не были осуждены навечно. Однако их «терзания» в чистилище потрясают. Каждую ночь за ней, обнаженной и растрепанной, гонится черный всадник с ножом в руках. Из глаз, рта и носа всадника и лошади извергается пламя. Женщина оказывается на краю широкого рва, наполненного горящими угольями, и не может его преодолеть. Всадник, ее прежний любовник, настигает ее, ударяет ножом, толкает в уголья, потом выхватывает оттуда, швыряет на лошадь впереди себя и уносится вместе с ней. Подход Пассаванти к чистилищу еще относительно архаичен по сравнению с тем, что будут писать и проповедовать на эту тему позже. Кроме всего прочего, он утверждает, что лошадь в рассказе — это сам «дьявол»[102] во плоти, вершитель божественного суда. И наконец, поскольку мужчина и женщина любили друг друга преступной любовью, они осуждены ненавидеть друг друга до тех пор, пока не кончится их наказание.

В дальнейшем сторонники официальной доктрины будут стараться, хоть и не всегда успешно, изгнать бесов из чистилища; они будут учить, что страдающие души не могут там больше

[100] I. Passavanti, *Lo Specchio della vera penitenza*, 2 vol., Milan, 1808: I, dist. 3ª, ch. 2, p. 78–83.
[101] *Ibid.*, p. 78.
[102] *Ibid.*, p. 83.

грешить, а следовательно, не способны ненавидеть. Но в то же время к *exemplum* доминиканца впоследствии добавят множество описаний жутких страданий в чистилище. Прекрасным примером такого восприятия чистилища, в котором негативное сильно превосходит позитивное, является «Жалоба усопших» риториста и каноника Жана Молине (†1507). Обращаясь к живым, наслаждающимся радостями жизни, пленники временного ада говорят:

Вы нежитесь на пуховых перинах,
Мы жариться в печах обречены;
Играют вам на нежных мандолинах,
Чтоб вы дремали, мы же от звериных
Бываем криков вдруг пробуждены.
Мы наги, вы в шелка облачены.
Нас мучат. Смех для вас, для нас — рыданья.
Настало время бед и испытанья...[103]

Итак, души, томящиеся в чистилище и терзаемые «бесчеловечным огнем», взыскуют постоянных молитв.

Временный ад в XVII–XVIII веках

Вопросу о чистилище уделяется неодинаковое внимание в проповедях. В собрании проповедей иного монашеского ордена (например, лазаристского) о нем не ведется специального разговора. Наоборот, капуцин Франциск Тулузский, иезуиты Сеньери и Фонтана всячески его подчеркивают. В доминиканских проповедях чистилище то появляется (например, у Жирара и Симона), то нет (у Ла Фона, Эбера, Шевассю и Региса)[104]. В последнем случае причина умолчания состоит, по-видимому, в том, что проповедь о чистилище произносилась обычно 2 ноября. Однако в дошедших до нас сборниках доминиканских проповедей чаще всего нет текста на этот день. В любом случае, во всех «Библиотеках» и энциклопедиях для проповедников имеются содержательные главы о чистилище; существенно его место также и в песнопениях. Доказательством могут служить следующие «Вздохи души в чистилище», написанные чехом Михной:

1. Услышь, молю я, мой призыв,
Услышь, бессмертный Бог,
Услышь мой плач и жалобы мои,
Избавь меня от мук!
Склони свой слух и к тем, кто согрешил,
О Боже! не отвергни никого
Из верящих в тебя!
2. Тюрьма, в которой я томлюсь,
О, Господи, всё длится без конца,
Но нет, не отпираюсь я
От тягостной моей вины:
Я о твоей лишь милости молю,
Ах! Пусть великодушие твое
Меня из этой вырвет тесноты!

[103] J. Molinet, *Les Faictz et dien*, 3 vol., Paris, 1937: II, «Complainte...», p. 434–435.
[104] Этот сюжет отсутствует в сборнике воскресных проповедей Лефевра д'Этапля (J. Lefèvre d'Etaples, *Epistres et évangiles...*), что, вероятно, продиктовано доктриной оправдания верой.



3. О Боже правый, сократи мне срок
Свирепого огня,
Прошу тебя, даруй
Свое прощенье мне,
Воздай не по моей вине
Но по твоим Страстям,
Не отлагай спасенья час.

4. Открой мне двери мрачной сей тюрьмы,
Жалчайшего жилья,
Я в небе воспою тебе хвалу,
Неизмеримой будет та хвала, Господь.
Ах! Сократи несчастия мои.
И тем, кого обрек ты здесь страдать,
Блаженство вечное даруй!

5. Склони свой взор ко мне, к моим скорбям,
Что карою ужасной рождены,
На душу бедную мою
Ты искупления не налагай
По всем делам моим:
Я, недостойный и худой,
Питаюсь только милостью твоей
И твоего страшусь суда.

6. О, мой Хранитель, я молю,
Скорбящую утешь,
Я верую: моя опора — ты;
Взгляни, какие пытки я терплю!
Мне не спастись отсюда самому:
Ты за меня пред Господом вступись,
И он поможет мне!

7. Да перестанет голод грызть меня,
Да утолится жажда наконец,
Да прекратятся холод и жара,
Да ниспошлет мне Бог
Прощение грехов, что я творил
По слабости в дни юности моей.

8. Зову и беспрестанно буду звать —
Всё побуждает к этому меня, —
Пока не обрету
Покой.
Взывайте, о, взывайте же, друзья:
Ваш голос умягчит,
Утишит Божий гнев.

9. Вы от Него получите взамен
Пощаду, избавление от мук
Для душ, пылающих в огне,
Так дайте освеженье им;
Вы можете на помощь им прийти,
Вы их могли б спасти,
Когда бы помнили о них! [105]

Не приходится сомневаться, что наши предки, жившие в эпоху классицизма, слышали о чистилище часто. В противном случае они не молились бы так много и не заказывали бы службы за

[105] A. Michna, *Svatoraná muzika*, 1661, p. 246–248.

души тех, кого почитали там пребывающими. То, как с людьми говорили об этом предмете, могло лишь подтолкнуть их к подобным духовным дарам.

Стереотипные компоненты представления о чистилище, каким оно виделось европейцам на протяжении веков, можно восстановить так же, как это было сделано в отношении ада: ему была свойственна трагическая доминанта, божественная доброта подчеркивалась редко. Одним из немногих примеров такого рода могут служить тексты и речи Франсуа Ле Пикара, теолога, проповедовавшего в Париже в начале религиозных войн. Разумеется, он приводит — а как же иначе? — знаменитое утверждение св. Августина, которое интерпретирует следующим образом: «Земные страдания всех мучеников, вместе взятых, не превосходят страдания чистилища», но это лишь для того, чтобы подтвердить, что прочная вера и молитвы за усопших могут даже избавить нас от чистилища: «Если вы пребываете вне церковной веры, то [даже] если бы вы совершили все добрые дела на земле, вы еще не были бы спасены. Храните неизменной веру [католическую], и вы избежите каких бы то ни было страданий: и ада, и чистилища... *И еще: молясь за усопших, мы можем избавиться* от пребывания в чистилище...»[106]. Священник Ле Пикар в течение всего литургического года подчеркивает «милосердие Бога... превосходящее нашу немощь и нашу греховность»[107]. Он заявляет также, что «Бог называет грешников своими друзьями»[108]. Но вместе с тем Ле Пикар желает, чтобы еретиков и раскольников сжигали[109]. Его главная цель состоит в том, чтобы парижане оставались привержены католической вере. Тем, кто в момент религиозного кризиса остается верным церкви, он практически дает уверенность, что они прямо отправятся в рай. В XVII и XVIII веках изменилась общая обстановка, и церковное назидание стало стремиться прежде всего «обратить» грешников. Используя сильнодействующие средства, оно драматизировало посмертные судьбы людей, а в вопросе о чистилище выдвигало на первый план связанные с ним страдания.

Итак, чистилище становится более наказанием, чем очищением[110]. Оно есть место искупления, там вершится «Божий суд», который «мстит» виновным — пусть и прощенным. Монсеньер де Фромантьер, произнося перед Людовиком XIV и двором проповедь в день поминовения усопших и говоря о чистилище, заявляет своим именитым слушателям: «Итак, верно то, что Бог, грозный судья над детьми человеческими, предуготавливает ужасные наказания тем, кто не ублажит его еще в этой жизни покаянием, сообразным своим преступлениям». Далее оратор повторяет, что Бог действует таким образом, «дабы отомстить этим несчастным душам сообразно преступлениям, которые они совершили»[111]. Для семантики чистилища в это время становятся

[106] Fr. Le Picart, *Les Sermons...* partie 2, p. 187ᵃ, 187ᵇ (проповедь для дня поминовения усопших).
[107] *Ibid.*, partie 1, p. 184ᵃ (проповедь для 19-го воскресенья после Троицы).
[108] *Ibid.*, partie 1, p. 200ᵃ (проповедь для 20-го воскресенья после Троицы).
[109] *Ibid.*, partie 1, p. 123ᵃ (проповедь для 14-го воскресенья после Троицы).
[110] В противовес тому, что говорится в тексте апостола Павла (1 Кор. 3:10–15).
[111] *Sermons de M^re Jean-Louis de Fromentières, evêque d'Aire et prédicateur ordinaire de Sa Majesté*, 3 vol., Paris, 1688–1689: III, p. 195 (проповедь для дня поминовения усопших).



обычными термины «мститель», «месть», «суд». В песнопении Гриньона де Монфора узники временного ада обращаются к живущим с такими словами:

Друзья, сей мстящий Бог
Нам муки посылает.
Сколь суд Господний строг,
Здесь всякий ощущает[112].

Вот другое песнопение, которое прелагалось распевать верующим во время службы:

Бог, судящий ревностно,
Отдает их во власть огня.
Бог, судящий ревностно
Бьет их так, что они кричат[113].

Кюре Симон в Ренне в день Всех Святых обращается к Богу со словами: «Избыток страданий [душ в чистилище] удовлетворяет твой суд»[114]. Давая образцы проповедей, Иасент де Монтаргон утверждает: «Обязательно нужно, чтобы грех был искуплен, в этой жизни или в иной... Сойдем мысленно в те подземные пределы, где вершится Божья месть, тем более суровая, что она наказывает ради прощения»...[115]. Кюре из Анжу Ив-Мишель Марше, в отличие от многих своих собратьев, не говорит о чистилище как о «гневе мстящего Бога». Речь у него идет только о «суде и всемогуществе оскорбленного Бога», но при этом уточняется, что Иисус Христос «велит вести счет всему и требует полного возмещения, до последнего гроша»[116].

Там расплачиваются за всё, даже за мелкие ошибки. В образце проповеди, предлагаемом Филиппом д'Утреманом, говорится, что муки чистилища налагаются «за мелкое тщеславие, пустословие, небольшую ложь и другие простительные грехи, которым мы придаем так мало значения и совершаем так легко[117]. Капуцин Франциск Тулузский в своей проповеди представляет Бога «безжалостным кредитором», который «требует полного возмещения, до последнего гроша». Проповедник удивляется тому, что Господь столь суров по отношению к уже спасенным душам. Но одновременно он констатирует: «[Бог] наказывает их за простительный грех, состоящий в небольшом гневе, в пустых словах, в смехе, в невинном любовании своей красотой; о Боже, сколь безмерна твоя суровость, сколь бездонна пропасть, в которую ввергают твои приговоры»[118]. Ту же тему развивает Гриньон де Монфор в «Жалобах душ в чистилище». Души усопших зовут живущих к пробуждению в следующих выражениях:

Берегитесь греха;
И берегитесь думать,
Что это пустяк
Отправиться гореть в чистилище!

Не бывает мелких грехов,
Не бывает легких преступлений,
Раз Бог их наказывает
С такой яростью...[119]

[112] L.-M. Grignion de Montfort, Œuvres... p. 1493 (песнопение 119).
[113] *Cantiques spirituels sur les sujets les plus importants de la religion, l'usage des retraites, des missions et des congrégations*, s. d. (XVIIIe s.), p. 213–214.
[114] Symon, *Prosnes*... II, p. 424–425 (проповедь для дня Всех Святых).
[115] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... V, art. IV, p. 348, 351.
[116] Fr. Lebrun, *Parole de Dieu*... p. 80–81.
[117] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 417.
[118] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*... Paris, 1679: III, p. 241–242.
[119] L.-M. Grignion de Montfort, Œuvres... p. 1493 (песнопение 119).

«Самые мелкие пятнышки / Держат нас в этом огне»,— утверждают, в свою очередь, страдающие души в духовном песнопении, сочиненном капуцинами [120]. Мастер преувеличений иезуит Фонтана, желая подчеркнуть, что муки чистилища длятся долго, однажды рассказывал своим слушателям, как «кардиналу Паскажу» пришлось претерпеть «ужасное и очень долгое пребывание в чистилище» из-за ошибки, которая была совершена всего лишь «по неведению» и в которой он был лишь «отчасти виноват». «Святая дева» Виталина также была осуждена на «длительное пребывание в чистилище» за «некоторую суетность, которая проявлялась в ее отношении к своим волосам». Один францисканец был наказан «продолжительными мучениями за такую ошибку: он не склонил голову при звуках Gloria patri». Перечислив все эти примеры, проповедник в итоге призывает: «Подумайте, как же должны страдать ваши родственники и друзья, которые столько грешили!»[121] Ему вторит кюре Жирар: «Именно там [в чистилище] самые невинные обманы, игра словами, злоречие, слывущие в мире дозволенными развлечениями, будут наказаны ужасными страданиями. Именно там обнаружится, как безумны те, кто не боится простительных грехов»[122]. В той же проповеди содержится теологически корректное, но парадоксальное по форме утверждение: «А знаете ли вы, для кого предназначено чистилище? Для святых и для избранных Богом, для тех, кто в течение жизни следовал закону и был истинным христианином, а потом имел счастье умереть в состоянии благодати»[123]. «Ужасные мучения» для тех, кто имеет «счастье умереть в состоянии благодати» — вот она, «Благая Весть» по Жирару.

Чистилище — это тюрьма. Души там «удерживаются в плену»[124]. Данное утверждение восходит к Средневековью, и оно пережило эпохи. Оно было связано с представлением о Боге, который ведет счет, вершит суд и держит в узилище. В «Жалобе усопших» Жана Молине умершие призывают живых заглянуть в глубины их «застенков»[125]. Фульвио Фонтана в начале проповеди о чистилище адресует своим слушателям следующий совет: «Представьте себе... что у ваших ног разверзается глубокая яма-тюрьма, хоть и не имеющая никакого отношения к нечестивости ада, тем не менее, вследствие сугубой близости к нему, исполненная адских мук и терзаний»[126]. Французское песнопение XVIII века приглашает христиан послушать «сии жалобные голоса», что «доносятся из застенков» чистилища, в котором пребывают души [127]. У Гриньона де Монфора страдающие души умоляют своих родных и друзей на земле:

Нас из темницы спасите
Мольбами своими.
Выкуп за нас заплатите
Дарами святыми [128].

[120] *Prières... suivies de cantiques...* p. 29.
[121] F. Fontana, *Quaresimale...* p. 156–157 (22-я проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).
[122] N. Girard, *Les Petits Prônes...* IV, p. 357 («Речь для дня поминовения усопших»).
[123] *Ibid.*, p. 351.
[124] Fr. Lebrun, *Parole de Dieu...* p. 81.
[125] J. Molinet, *Les Faictz...* p. 425, «Complainte...», v. 53.
[126] F. Fontana, *Quaresimale...* p. 155 (22-я проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).
[127] *Cantiques spirituels...* p. 213–214.
[128] L. Grignion de Montfort, *Œuvres*, p. 1495 (песнопение 119).



Кюре Симон, в свою очередь, вспоминает «печальные застенки, где они (страдающие души) расплачиваются с божественным судом»[129]. В «Букете путешествующего проповедника» утверждается также, что в этих тюрьмах души «томятся за легкие преступления или за то, что не полностью искупили грехи, которые им были отпущены в этой жизни»[130].

Тюрьма чистилища есть ад, не рассчитанный на вечность. Монсеньор де Фромантьер так и говорит перед Людовиком XIV: «Для того, чтобы разъяснить вам всю неизмеримость несчастья, обрушивающегося на праведные души в чистилище, я выскажу сначала суждение, которое вас удивит и которое тем не менее является истинным: телесные мучения, претерпеваемые этими несчастными, происходят от того же огня, что и мучения осужденных навечно, что же касается муки лишения блаженного видения, то они страдают еще сильнее, чем осужденные»[131]. «Библиотека проповедника» иезуита Удри содержит в себе следующее заявление: «Ничто не сравнимо с муками чистилища, кроме мук ада, которые есть то же самое с прибавлением вечной длительности и отчаяния»[132]. Иасент де Монтаргон в «Апостольском словаре» задается вопросом, в чем разница между муками ада и муками чистилища, и отвечает так: «Никакой разницы между этими страданиями, кроме их продолжительности. Равно как и в аду, душа там будет окутана, окружена огнем... та жа тюрьма, та же неволя, те же палачи, те же жуткие призраки, те же пожирающие черви»[133].

Контаминация ада и чистилища заходила еще дальше. Показательна записка, которую Паскаль продиктовал своему юному племяннику Луи Перье. В ней мы читаем: «Каково бы ни было положение человека, будь он даже мученик, всё равно, согласно Писанию, ему есть чего бояться. Самая большая мука чистилища есть неопределенность приговора. Deus absconditus»[134]. Неоспоримое инакомыслие, содержащееся во второй фразе, заставляет сомневаться в ее аутентичности. Однако Жан Депрен проницательно и со знанием дела связал ее с целым направлением в теологии, развившимся с течением времени и утверждавшим, что самое мучительное из наказаний, претерпеваемых душами в чистилище, состоит в их неуверенности в спасении, неведении или забвении того, где они на самом деле находятся, и даже в страхе, что они осуждены навечно[135]. Мысль Паскаля, вероятно, воспроизводила традицию «частных откровений», восходящую к св. Бригитте Шведской и воплотившуюся в духовном опыте св. Людвины Шедамской и Дионисия Картезианца. Незадолго до того, в 1654 году, о. Амелот возродил ее в «Житии св. Маргариты... Бонской». Согласно Амелоту, этой монахине несколько раз являлся мертвый, говоривший ей, что «в чистилище было ужасно, что он переносил мучения, выразить которые

[129] Symon, *Prônes*, II, p. 426 (проповедь для дня Всех Святых).
[130] *Le Bouquet de la mission...* p. 415–416.
[131] *Sermons de M*[gr]*... de Fromentières...*, III, p. 198 (проповедь для дня поминовения усопших).
[132] V. Houdry, *Bibliothèque des prédicateurs*, VII, p. 755 (статья «Чистилище»).
[133] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique...* V, art. V, p. 352.
[134] Господь неисповедим (лат.). *Pensée* 518 (éd. Brunschvicg).
[135] J. Deprun, «Pascal et le purgatoire» в *Missions et démarches de la critique. Mélanges J. Vier*, Paris, 1973, p. 209–216.

выше ее сил, что дух его пребывал в таком мраке, что нельзя было понять, в аду он или в чистилище, и монахиня свидетельствовала, что положение его было столь тяжким, что любые другие страдания праведных душ казались легкими по сравнению с этим»[136].

Это откровение Маргариты Святых Даров, как мне представляется, может быть сопоставлено с одним пассажем о чистилище капуцина Франциска Тулузского: «Наши страдания [на земле] — утверждает он,— смягчены мыслью о том, что они скоро кончатся и принесут нам вечную славу, однако у душ в чистилище подобного утешения нет. Есть ученые, утверждающие, что эти души не знают, терзает ли их враг рода человеческого, заставляя претерпевать мучения, которые будут длиться века, или же они проходят наложенное Отцом очищение, и он скоро вырвет их из сей юдоли скорби»[137].

В чистилище, как и в аду, царствует огонь: у огненных призраков потустороннего мира появляется очередная возможность вырваться на свободу. «Если мы посмотрим на орудия, которыми пользуется Бог, чтобы заставить их [души в чистилище] страдать,— говорит далее Франциск Тулузский,— то обнаружим, что это орудия самые сильные, какие только есть в природе. Конечно, Бог мог бы мучить их при помощи роз и очищать от скверны благоуханной водой, ибо в его руках все вещи становятся тем, что он хочет видеть. Однако он употребляет огонь, самую сильную из стихий, самую суровую из мук... и есть ученые, полагающие, что избранных очищает тот же самый огонь, в котором терзаются осужденные, и что от адского огня он отличается лишь продолжительностью своего действия»[138].

Подход церкви к чистилищу невероятно расширил и драматизировал то, что говорится в Писании: «...каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду; а у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3:13–15). Толкуя этот текст и опираясь на св. Августина, св. Цезарий Арльский писал: «Да не скажет никто: что мне огонь чистилища, если мне уготована потом жизнь вечная! Ах! Не говорите так, возлюбленные братья мои, ибо сей очистительный огонь будет тяжелее всех тягот, которые мы только можем себе представить, испытать и ощутить в этом мире»[139].

Во времена Контрреформации Беллармино был убежден, что главная мука, которую испытывают в аду, есть горение в огне. Однако, как и многие специалисты, он задавался вопросом: реальный это огонь или метафорический? Он не приходит к определенному мнению, но констатирует, что, согласно большинству теологов, речь идет о гастоящем огне[140]. Именно так считает монсеньор Фромантьер, для которого «несчастные души [в чисти-

[136] D. Amelote, *La Vie de sœur Marguerite du Saint-Sacrement, religieuse carmélite du monastère de Beaune*, Paris, 1655, p. 274–275.
[137] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*... III, p. 246 (проповедь о чистилище). Проповеди Франциска Тулузского также содержатся в собрании Миня: *Collection*... X, col. 892–1134; XI, col. 9–900.
[138] *Ibid.*
[139] См.: Saint Cesaire d'Arles, serm. CIV, n° 1 в *Patr. Lat.*, XXXIX, col. 1946–1948.
[140] Bellarmin, *Opera*, III: *Controversiae. De purgatorio*, II, ch. X, XI, p. 118–119.



лище] терзаются в настоящем полыхающем огне, который, однако, зажженный Божьим судом и потому способный чудесным образом воздействовать на духовные сущности, заставляет их претерпевать муку, которую невозможно объять никакой силой воображения»[141]. Кюре Симон из Ренна полагает, что «мстящий огонь» чистилища «окружает» души,

> проникает в них и их пожирает. Этот чудесный огонь, зажженный вышней волей, достигает такой мощи и неистовства, которых никогда бы не имел, если бы действовал на освобожденные от материи духовные субстанции [каковыми не являются еще души, пребывающие в чистилище], и терзает их невыносимо; и хотя пытка прекратится в свой срок, говорят св. Григорий и св. Августин, но огонь заставляет претерпевать страдания, превосходящие все муки этого мира[142].

Кроме всего прочего, огонь чистилища, как и адский огонь, «умен». Этот «рассудительный» огонь, учит Паоло Сеньери-старший, «обнаружит грех уже исповеданный, уже прощенный, дабы уничтожить его, искупить, стереть малейшие его следы, ничтожнейшие остатки, незначительнейшие пятнышки»[143].

Огонь чистилища «непостижим», но реален,— такой диагноз ставит также и Иасент де Монтаргон: «Соглашусь ли я с теологами, считающими, что в чистилище горит огонь, который терзает несчастные души столь же реально, сколь и непостижимо?» Монтаргон отвечает положительно. «Так же, как и в аду, душа там будет окутана, окружена огнем; та же самая стихия, загорающаяся от той же самой серы, будет ощущаться и проникать до мозга костей»[144]. На самом деле большинство проповедников, авторов песнопений, так же как, наверняка, и большинство верующих, не задавались вопросом о природе огня, полыхающего в чистилище и в аду. Они просто знали, что временных или вечных пленников этих мест пожирает страшное пламя. Усопшие, выведенные на сцену Молине, предупреждают живых, ибо они «осуждены на огонь чистилища», «пылают в мучениях и поджариваются», горят «в бесчеловечном пламени»[145]. «Жалобы душ в чистилище» Гриньона де Монфора пестрят такими словами и выражениями, как «печь», «сжигать в аду», «обжигающее пламя», «угли, пылающие огнем», «сильное пламя», «огненное ложе»[146]. В других французских песнопениях XVIII века говорится об «ужасном огне»[147], «пожирающем огне», о «ложе из пламени», «пылающих кострах», о душах, «пленниках огня»[148] и т. д. В многократно переиздававшемся «Букете странствующего проповедника» выражен официальный взгляд церкви по этому вопросу, бытовавший во времена классицизма. Он был основан как на посланиях апостола Павла, так и на текстах св. Августина. Автор, Жан Ледюже, утверждает, что телесная мука,

> согласно мнению отцов церкви, есть не что иное, как огонь, но огонь столь обжигающий, что они [души в чистилище] страдают сильнее, чем можно себе представить. Вот как св. Августин говорит об этом в толковании псалма 37.

[141] *Sermons de M^{re}... de Fromentières...* III, p. 199 (проповедь для дня поминовения усопших).
[142] Symon, *Prônes*, II, p. 426 (проповедь для дня Всех Святых).
[143] P. Segneri, *Œuvres*, V, p. 23 (проповедь LI о чистилище).
[144] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique...* V, art. V, p. 351–352.
[145] J. Molinet, *Les Faictz...* «Complainte...», p. 433–435.
[146] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres...* p. 1492–1496 (песнопение 199).
[147] *Prières... suivies de cantiques*, p. 29.
[148] Эту формулу, равно как и три предыдущие, см.: *Cantiques spirituels...*

Коль скоро написано, что *из огня спасутся*, то огнем чистилища пренебрегают. Да, это верно, что спасутся из огня (1 Кор. 3:15), но из огня более обжигающего и более жестокого, чем всё, что может выпасть на долю человека в этой жизни[149].

Особенность данного текста в том, что он показывает восприятие апостола Павла через призму св. Августина.

Тем, кто проповедовал на тему чистилища, вопрос о муках давал возможность преувеличивать и нагромождать подробности, призванные произвести впечатление на публику. Образцом служила проповедь об аде, и плагиат был позволителен благодаря неизбежной формуле св. Августина, делавшей к тому же допустимыми какие угодно превосходные степени.

Вот Жирар убеждает своих слушателей:

Какие бы то ни было тяготы этой жизни, болезни, горести, самые трудные испытания, самые жестокие муки и самая смерть — всё это ничто по сравнению с суровостью огня чистилища; и не стоит этому удивляться, ибо чистилище есть застенок, наполненный огнем, зажженным Божьим гневом...[150]

Иезуиту Филиппу д'Утреману недостаточно даже того весьма обширного перечня мучений, который предложил епископ Гиппонский, и он заявляет: «Я не могу не сказать о том, что признает, по-видимому, и св. Фома: муки, претерпеваемые этими одинокими душами, тяжелее даже и тех, что перенес Сын Божий в своей земной жизни»[151]. Страдания чистилища, как и страдания ада, непостижимы. Тем не менее церковное назидание стремится дать о них хотя бы минимальное представление. Вот как это делает монсеньор де Фромантьер перед королевским двором:

Представьте себе,— говорит он,— все пытки, которые применяют прежде всего к виновным в оскорблении величества, все мучения, изобретенные тиранами для христиан; представьте себе, что испытывает человек, страдающий одновременно от тяжелой мигрени, огромного камня в мочевом пузыре, жестокой подагры в ногах и руках, острой лихорадки, выжигающей ему внутренности,— и все это будет ничто по сравнению с самым малым огнем, пожирающим души в чистилище[152].

Опубликованная в XVIII веке жалоба душ в чистилище содержит следующий призыв к живым:

Вам страшно видеть и отвратно
Мученья тех, кто казни предан.
Так что же, знайте: наши беды
Ужаснее тысячекратно.
Бесчеловечны вы! Спасите!
О, ужас! Мы горим! Спешите![153]

Другие песнопения того же типа содержат слова и формулы вроде «мук», «слишком больших страданий», «терзаний», «скорбных вздохов», «стонов», «непостижимой боли» и т. д.[154] Некоторые священнослужители, ответственные за церковное назидание, задавались вопросом, не являются ли подобные выражения чрезмерными. Сверх того Тридентский собор на своей XXV сессии

[149] J. Leuduger, *Bouquet de la mission*... p. 415–416.
[150] N. Girard, *Les Petits prônes*... IV, p. 357 («Речь для дня поминовения усопших»).
[151] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*... II, p. 417 (ссылка на св. Фому: *In IV^{um}*, qu. 46, art. 6 ad. 3).
[152] *Sermons de M^{ire}... de Fromentières*... p. 199 (проповедь для дня поминовения усопших), ссылка на: St. Augustin, *Confessions*, XIII, 10. Франциск Тулузский также приглашает слушателей отправиться в «больницы» и к «эшафотам», дабы своими глазами увидеть там страдания и пытки. Даже сложенные вместе, они не идут ни в какое сравнение «с самой незначительной мукой» чистилища: *Œuvres*, III, p. 239–240 (проповедь о чистилище).
[153] *Cantiques spirituels*... p. 141.
[154] *Ibid*., p. 213–214, 388–389.



предписал епископам не позволять, «проповедуя народу» о чистилище, «касаться неясных пунктов и утверждать вещи, очевидно ложные. Да будет запрещено, как возмутительное и оскорбительное для верующих, всё, что взывает только лишь к любопытству, всё, что вдохновляется постыдной жаждой наживы»[155].

Иасент де Монтаргон, составлявший в XVIII веке образцы проповедей, не мог не знать этого предупреждения. Так что прежде всего он обуздывает самого себя и заявляет: «Не будем преувеличивать и скажем об огне чистилища лишь то, что говорит о нем св. Августин». Наложив на себя это ограничение, он продолжает: «Кто мог бы изобразить эти глубокие бездны, эти ужасные застенки, эти пылающие костры, эти потоки серы и огня?»[156] Чуть погодя автор возвращается к умеренности: «Богу не угодно,— сообщает он,— чтобы я пробуждал в вас благочестие, излагая перед вами как догматы веры мысли, которые я считаю истинными, но о которых еще не произнесла своего суждения церковь. Мне известно, каким образом Бог очищает души, коим это предназначено. Но о том, сколько времени им предстоит страдать, мы можем лишь задавать вопросы, а знать нам не дано»[157]. И что же, оратор на этом останавливается? Отнюдь. Напротив, он пускается в порождающие уныние рассуждения:

Однако, хоть и невозможно точно определить, каковы пределы страдания [душ в чистилище], не рискуя слишком ошибиться, я скажу, что терзания их превосходят все, какие можно претерпеть в этой жизни. Помните ли вы самые жестокие мучения, порожденные варварством тиранов первых веков? Позвольте вашему воображению представить себе одну пытку, в которой соединились бы муки и страдания всех: это будет лишь жалкий набросок, отдаленный образ той невыносимой боли, что претерпевают верующие в чистилище: Umbrae sunt ad tua tormenta [св. Августин, проповедь 41 «De sanctis»]. Нет, серные горы, извергающие из своего чрева горящие потоки, повергающие всё вокруг в ужас и удручение, разнообразные пытки, которые изобретательная ярость преследователей сумела извлечь из неистовства пламени, эти кипящие котлы, в которые погружали мучеников в Риме,— всё это лишь слабые эскизы огромных и жестоких мук, которые усопшие переносят в чистилище: Umbrae sunt...[158]

«Изобретательная ярость» — вот выражение, которое могло бы подойти и проповедовавшему о чистилище иезуиту Фульвио Фонтане. Послушаем, как он произносит следующий поистине образцовый отрывок:

Знайте же, что души ваших друзей, ваших родных, тех, кого вы нежнее всего любили, пребывают в столь сильных мучениях, что ни варварство Нерона в Риме, ни жестокость Дионисия в Сиракузах не могли бы выдумать ничего страшнее... Представьте себе... что под вашими ногами разверзается глубокое узилище... вы видите мрак, затянутый темным туманом, воздух прорезывают зловещие молнии, земля сотрясается от жутких колебаний. Из пещер беспрестанно доносятся неутешные стоны душ и свист чудовищ. Душам, что томятся здесь, искупая свои грехи, показались бы облегчением и бык Фаларида [этот тиран сжигал свои жертвы во чреве

[155] L. Denziger-Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 1963, n° 983. В этом духе о. де ла Рю (член Общества Иисуса) в своей проповеди отказывается выходить за рамки строго официального понимания чистилища. См.: *Sermons* (1718). Я пользовался лионским изданием 1751 г.: I, p. 74.
[156] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, V, art. IV, p. 349–350.
[157] *Ibid.*, p. 350.
[158] *Ibid.*, p. 350–351.

бронзового быка], и изъеденные червями трупы времен Максенция, и самые жестокие приспособления для колесования эпохи Диоклетиана[159].

Затем оратор рассказывал случай «св. Кристины» (sic), которая, умерев в первый раз, удостоилась права посмотреть на «ужасы» чистилища. После этого она была приведена к Христу, и ей было предложено выбрать между золотым троном, жемчугами и драгоценностями рая и возвращением на землю, дабы пострадать за томящиеся в чистилище души. Потрясенная увиденными мучениями, Кристина склонилась к героическому решению. Тогда она поднялась с носилок, на которых возлежало ее тело во время похорон, и возвратилась к жизни. Отныне она искала самых страшных мучений, зная при этом, что (увы!) от них не умрет.

И да скует вас страх, господа. Полюбуйтесь: вот Кристина ложится в смрадные гробницы, дабы ее сожрали черви, погружается в кипящие котлы, дабы свариться в кипятке, однако чудом выходит оттуда невредимой. Она опускается в ледяные озера, дабы холод обратил ее в камень, вплотную подходит к огню, дабы он медленно поглотил ее. Она заходит в самую глубь дремучего леса, дабы быть растерзанной хищными зверями, бросается в печи, дабы быть обращенной в пепел, устремляется на скалы, дабы острые камни, посыпавшись, разбили ей голову, ложится под жернова мельницы, дабы они превратили ее в муку. В общем, Кристина была одушевленным воплощением чистилища, чудесным образом оставаясь среди подобных мучений живой... и так в течение двадцати пяти лет. Рассудите же, господа, какие бездны страданий, какие ужасающие зрелища должна была она увидеть в чистилище, если они пробудили в ее сердце столь огромное сочувствие![160]

А мука лишения блаженного видения? Забывают ли о ней проповедники? Не забывают. Однако ей, как и тогда, когда говорят об аде, они уделяют меньше внимания, поскольку данный предмет с трудом поддается впечатляющему изложению. И всё же иногда находятся конкретные сравнения, которые позволяют сделать его доступным восприятию слушателей. Жирар рассказывает о «женщине, нежно любящей своего во всех отношениях достойного мужа, который отправился в далекое, длительное и опасное плавание». И вот он возвращается, его корабль подходит к порту. «Но в тот самый момент, когда он уже готовился ступить на землю, налетает буря и уносит корабль в открытое море; тем, кто находится на нем, очевидно, угрожает смертельная опасность, так как они лишены самого необходимого...»[161]. Образ, стоит заметить, в теологическом плане неверный, поскольку обитатели чистилища не подвергаются опасности «умереть, будучи лишены самого необходимого», однако он хорошо вписывается в доктрину, предлагаемую церковью, в которой нет больше места ни «двенадцати радостям» чистилища, перечисленным св. Бернардином Сиенским, ни «довольству», «внутреннему удовлетворению» или «глубочайшей умиротворенности»[162], которыми, по мнению Екатерины Генуэзской, св. Франциска Сальского и Жана-Пьера Камю, были проникнуты души, искупающие свои грехи, но в то же время уже обретшие спасение.

[159] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 155 (22-я проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).
[160] *Ibid.*, p. 156.
[161] N. Girard, *Les Petits prônes*... IV, p. 355 («Речь для дня поминовения усопших»).
[162] См. выше, с. 520.



Проповедь о чистилище становилась всё более односторонней. Нарастала доля негативного. Страдание отодвигало надежду на задний план даже тогда, когда вспоминали о свидетельстве Екатерины Генуэзской. Автор «Букета странствующего проповедника» писал: «Их мучение столь безмерно, как говорит о том св. Екатерина Генуэзская, что нет языка, который мог бы его выразить, нет разума, который мог бы постичь хоть малейшую его частицу. Ибо они испытывают столь пламенное желание обладать Богом, что кратчайшая задержка для них является немыслимой пыткой»[163]. Кюре Марше, разворачивая перед своими анжуйскими слушателями картину «ужасных и чудовищных мук» чистилища, на первое место ставит следующую: «Сознавать, что лишен обладания Богом, не допущен в прибежище блаженства, всю ценность и значимость которого как раз тогда и постигают; беспрестанно вздыхать об этом предмете, не имея возможности его достичь, и, несмотря на весь пыл любви и готовности, которые туда влекут, сознавать, что удален от него и разлучен с ним, как человек, попавший в плен, разлучен со своей родиной...[164]. Однако никто теперь не говорит, как св. Бернардин Сиенский, что души в чистилище «поют». Более того, Сеньери утверждает, что мука лишения блаженного видения, претерпеваемая в чистилище, в определенном смысле тяжелее, чем терзания осужденных в аду. Он рассуждает следующим образом: осужденные «лишены обладания Богом, но Богом, которого они совершенно не любят и о котором имеют лишь приблизительное представление; в то время как избранные души [в чистилище] страдают от того, что лишены Бога, которого знают, любят, к которому стремятся с необычайной силой. Если лишение Бога означает наихудший ад для тех, кто ненавидит наивысшее благо, какое же действие это лишение должно оказывать на тех, кто любит его сильнее, чем самих себя»?[165]

Для того, чтобы вызвать сочувствие живых и заставить их молиться, песнопения и проповеди подчеркивают, что мучения во временном аду длятся долго и вполне реальны или, по крайней мере, ощущаются как реальные. В песнопении Гриньона де Монфора душа в чистилище умоляет живых в следующих выражениях: «Я здесь горю в огне / Уж больше года. / Забыли обо мне / Бог, люди и природа»[166]. Может показаться, что год — это недолго. Не стоит заблуждаться. В «Путеводителе грешников», об огромном и длительном успехе которого уже говорилось, Луис Гранадский приводит случай «святого человека, который по Божьему соизволению прошел в чистилище искупление телесным страданием за одно мгновение». Однако «мгновение это показалось ему длящимся вечно, такой невыносимо обжигающей была боль»[167]. Спустя две сотни лет кюре Жирар, в свою очередь, утверждает: «Именно там [в чистилище] будет казаться, что часы

[163] *Le Bouquet de la mission...* p. 415–416.
[164] Fr. Lebrun, *Parole de Dieu...* p. 80.
[165] P. Segneri, *Œuvres*, V, p. 238–239 (проповедь LI о чистилище).
[166] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres...* p. 1519 (песнопение 127).
[167] Louis de Grenade, *Œuvres*, II, p. 33.

длятся годы, а годы покажутся веками»[168]. И потом, разве мы уверены, что проведем там немного времени? Если верно, как уверяет св. Августин, что его огонь «превосходит всё, что можно претерпеть в этом мире, то какая разница, оставаться там несколько лет или несколько веков? И если для того, чтобы искупить один простительный грех, предстояло бы вытерпеть боль от огня всего лишь в течение одного дня, то на какой же промежуток времени потянут тысячи простительных грехов, которые, как выясняется, мы совершили в течение нашей жизни и в которых мы не покаялись?»[169]

Для того, чтобы показать, насколько сильны и в то же время продолжительны страдания в чистилище, доктор Сорбонны Лоран Шенар, долгое время бывший внутренним миссионером-проповедником, а потом директором семинарии, прибегает к впечатляющему сравнению:

> ...если невозможно без известного сочувствия смотреть на преступника, приговоренного к сожжению живьем, хотя мука его весьма скоротечна, как же больно было бы на него смотреть, если бы жестокая пытка продолжалась целый день! Каково было бы наблюдать этого человека, пусть даже и последнего негодяя, в огне не только в течение дня, но в течение месяца, года, десяти, ста лет; видеть, что Бог допускает это, удерживая душу несчастного в теле и не позволяя жестокому пламени его уничтожить, так же, как он в своем могуществе и правоте поступает с бедными душами, что страдают в чистилище? Не правда ли, такое зрелище повергло бы в ужас и страх сердца всех, кто при этом присутствовал бы![170]

Для проповеди Фульвио Фонтаны весьма характерны количественные определения чистилища. Сначала он говорит, что там «миллионы душ находятся и подвергаются пыткам, заброшены в настоящую бойню, испускают самые жалобные вопли, которые только может извергнуть огромная боль». Затем он приводит уже упоминавшиеся примеры святых людей, которые за мелкие грешки претерпевали в загробном мире «очень долгие» мучения. Из этого он выводит заключение: «Я не возьмусь сказать, какой срок чистилища уготован вашим умершим, которые издевательствами и колкостями оскорбляли нижестоящих, насмехались над равными, роптали на вышестоящих, высмеивали священников, вышучивали великих и аплодировали беспутным. Увы, сколько и сколько они будут страдать!.. Такая гора преступлений! Когда закончится их расплата, состоящая в ужасающих мучениях?»[171] Не ощущалось ли в этот момент в аудитории хоть малейшее недоверие? Иезуит продолжал: «Вы думаете, я преувеличиваю. Но вы ошибаетесь». И вот доказательство: Сикст V даровал индульгенцию на 11 000 лет тому, кто прочтет определенную молитву в соборе Богоматери; Григорий XIII выпустил индульгенцию на 74 000 лет для членов общества молитв; святая церковь придерживается принципа служения вечных заупокойных месс. Почему? Потому что папы «знают, сколь продолжи-

[168] N. Girard, *Les Petits prônes*... IV, p. 357 («Речь для дня поминовения усопших»).
[169] *Ibid.*, III, p. 304 (проповедь для 6-го воскресенья после Троицы).
[170] L. Chenart, *Discours sur divers sujets de morale*, 1696. Я использовал издание 1703 г.: III, p. 331 (о муках чистилища). Проповеди Шенара также приведены в собрании Миня: *Collection*... XC, col. 705–1402.
[171] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 155–157 (22-я проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).



тельно пребывание в чистилище, которое для душ, лишенных поддержки, будет длиться до скончания веков»[172].

Наиболее болезненным для публики в церковной доктрине чистилища был, разумеется, призыв узников временного ада о помощи, обращенный к живым. Подчас он носил подчеркнуто обвинительный характер. Франциск Тулузский объясняет своей аудитории: «Мы — причина их несчастья! Да, мы зажгли пожирающий их огонь; ибо большая часть их находится в чистилище лишь за то, что слишком любили своих детей; они приобрели детям много добра, но часто делали это с таким рвением, что позабыли о собственном спасении. А еще больше число тех, кто томится в чистилище потому, что не замечал или лениво наказывал проступки своих детей»[173]. Призыв о помощи, исходящий от страдающих душ, тем более настойчив, что в этом пристанище ожидающих «бесполезно лить слезы»[174]. Там можно молиться только за других, а не за себя, и обрести заслуги ради других, а не для себя. Вот почему в течение изучаемых нами веков церковное назидание постоянно возвращалось к такому всё более изживавшему себя (литературному) жанру, как жалоба душ в чистилище, который, конечно же, сходен с песнопениями о муках ада. Вспомним Молине:

Остановитесь, вы, проходящие перед нами,
И посочувствуйте достойной жалости истории
Человеческих существ ушедшего века.

Мы не можем ни сегодня, ни завтра
Протянуть руку ни брату, ни родственнику
Из-за нечеловеческого огня, в котором мы горим;
Мы ждем пощады, милости и прощения
И ваших даров, которые нам принесут истинный покой:
В большой нужде познаются хорошие друзья.

Вы, владеющие нашим богатством и нашим имуществом,
Дабы за нас служили мессы и молились,
Расплатитесь без промедленья, не обманывайте наших надежд...

Молитесь за нас, читайте De Profundis[174a],
Семь псалмов и молитвы за упокой:
Вашими благодеяниями мы окажемся в раю[175].

В «Букете странствующего проповедника» утверждается со ссылкой на книгу Иова: «Эти души взывают к нам из бездны своих мучений: „Помилуйте меня, помилуйте меня вы, друзья мои, ибо рука Божия коснулась меня" (Иов. 19:21)»[176]. Гриньон де Монфор включил в свои песнопения для странствующих монахов две длинные жалобы душ, томящихся в чистилище, и обе начинаются с одних и тех же упреков:

Смертные, слушайте нас,
Слушайте, милые братья,
К вам мы взываем сейчас:
Да не свершится проклятье!

Нет нашим мукам конца,
Кто их молитвой утишит?
Плачем смягчим ли сердца?
Что же? Никто нас не слышит[177].

[172] *Ibid.*, p. 157.
[173] François de Toulouse, *Le Missionnaire*... III, p. 233 (проповедь о чистилище).
[174] N. Girard, *Les Petits prônes*... IV, p. 358 («Речь для дня поминовения усопших»).
[174a] «Из глубины взываю к Тебе, Господи» (Пс. 129:1).
[175] J. Molinet, *Les Faictz*... p. 433–435.
[176] *Le Bouquet de la mission*... p. 415–416.
[177] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1492, 1516 (песнопения 119, 127).

Предполагается, что жалобы исходят от отца, матери, брата и т. д., и это делает их еще более впечатляющими для тех, кто их слушает, а также для тех, кто их разыгрывает, ибо, например, одна из жалоб Гриньона де Монфора представляет собой небольшую драму с двадцатью персонажами. Подобная пастырская риторика, хоть она и не столь решительна, напоминает обращения проповедников к индейцам в Южной Америке («Скажите мне теперь, дети мои, сколько человек спаслось из тех, кто родился на этой земле, до того, как испанцы стали проповедовать здесь святое Евангелие?.. Нисколько!»[178]). Жестокое приобщение к цивилизации, и в том, и в другом случае играющее на родственных чувствах и эксплуатирующее их с риском для психики слушателей. Как было не содрогнуться, слыша такой, например, упрек, доносящийся из загробного мира:

Балам и развлеченьям
Вы предаетесь страстно,
Обрекши нас мученьям
В печи весьма ужасной.

Деньгами вы сорите,
Их безрассудно тратя.
О! Лучше облегчите
Страданья ваших братьев[179].

В сценическом представлении, сочиненном Гриньоном де Монфором и разыгрывавшемся во время его проповеднических выступлений, пятеро живых (только что услышавших крики «Облегчите ж наконец / Ужасные страданья наши») осознают:

1-й: То голос моего отца,
Я тронут и смущен!
2-й: То голос матери моей,
Ее знакомый стон!
3-й: Я голос услыхал родной
Сестры иль брата вдруг!
4-й: Увы! То муж покойный мой!
5-й: То мой старинный друг[180].

Как обычно, разработку темы, которая никого не могла оставить равнодушным, доводит до завершения Фонтана. В его проповедях упреки льются дождем, и вот его голосом уже говорят сами усопшие, словно бичом стегая слушателей наотмашь:

Это вы, родители, вы, сыновья, вы, дочери, это вы поддерживаете огонь, терзающий ваших близких, ибо не приносите воды, дабы его потушить. Это вы держите их в оковах, ибо не протягиваете руки, дабы разомкнуть цепи. Это вы лишаете ваших добрых усопших благодати выхода из жестокого рабства, ибо не одалживаете им ни одного су...

Когда нет надежды на родных, остается обращаться к друзьям. «Друзья, помогите нам вы, ибо в сердце моего отца, моего сына нет больше любви. Друзья, помогите нам, ибо в сердце моей матери, моей дочери — лишь ненависть ко мне, и они оставляют меня страдать внизу. Друзья, помогите мне, ибо мои братья и мои родные забывают обо мне, а я горю здесь в огне»[181].

Итак, для того, чтобы принести пользу душам, томящимся в чистилище, в особенности душам своих близких, нужно не медля ни минуты спешить в церковь, заказывать мессы, приобретать

[178] P. du Viols, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima-Paris, 1972, p. 40.
[179] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1492 (песнопение 119).
[180] *Ibid*., p. 1519 (песнопение 127).
[181] *F. Fontana, Quaresimale*... p. 157–158 (22-я проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).



индульгенции, жертвовать деньги на благотворительность, причащаться. А если усопшие оставили по завещанию свое имущество церкви, дабы она молилась за них после смерти, наследники должны неукоснительно и немедленно исполнить всё, что предусмотрено в завещании.

Однако истинное милосердие начинается с самого себя. Хорошо молиться за вечный покой родных и друзей. Но разумно ли забывать о самом себе и не предусмотреть в своем завещании церковных служб за свое собственное избавление от пламени чистилища? Филипп д'Утреман заставляет звучать голос благоразумия: «Среди даров, которые вы завещаете ближнему, не забывайте о дарах самому себе, то есть помните, что кое-что следует оставить для вашей души, чтобы служили мессы за ваше упокоение. Ибо будет неразумно, если ваши дети, родные и друзья будут услаждаться и утешаться за ваш счет, а вы будете [если не примете определенных мер] в течение десяти, двадцати, тридцати и пятидесяти лет гореть в невыразимо сильном огне чистилища: „...утешай душу твою", как говорит мудрый» (Сир. 14:16)[182].

Безумие думать, будто наследники, даже после твердо данных умирающему устных обещаний, станут тратить деньги на мессы за упокой его души. Напичкав свою проповедь о чистилище потрясающими картинами и неистовыми упреками, Фонтана в заключение рассказывает историю, одновременно и забавную, и горькую, призванную заставить задуматься тех, кто полагается на своих наследников и считает, что те будут за них молиться. У одного крестьянина, бывшего при смерти, оставались только ягненок и лошадь. Он завещал обоих животных своему сыну, наказав продать лошадь и на полученные деньги отслужить заупокойные службы по отцу. Сын был ленив, но хитер. Он отправился на рынок и выставил на продажу обоих животных. Подходит фермер и хочет купить лошадь. Сын отвечает, что не продает одного без другого. «Сколько вы хотите за ягненка? — спрашивает фермер.— Тридцать экю.— А за лошадь? — Пол-экю». Ударили по рукам. Сын заказал службы на пол-экю и оставил себе тридцать экю, полученные за ягненка. И вот Фонтана заканчивает свою проповедь вполне логичным советом опытного человека: «Не поручайте другим то, что вы можете и должны сделать сами, ибо в этом мире нельзя доверяться никому. Если вы хотите оставить по завещанию средства на спасение вашей души, то сформулируйте в нем строгое условие, что если наследники не исполнят в точности всё, что обязаны, имущество отойдет к господину и государю»[183].

В XVIII веке известный эрудит аббат д'Артиньи счел распространенную в Нидерландах манеру изображать чистилище «нахальной». Его изгнали из монастырской церкви в Мехелене,

[182] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, II, p. 654.
[183] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 162 (22-я проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).

поскольку он зубоскалил по поводу большого изображения, которое представлялось ему одним «из самых смешных». На нем можно было видеть множество ангелов, похожих на «рыбаков с удочками», бросавших с самое пекло без счета монашеских одеяний, разных четок, шнурков, поясов и блях, а потом вытаскивавших эти предметы «с висящими на них многочисленными душами». У антверпенских доминиканцев Артиньи увидел нечто еще более шокирующее:

Ибо у ворот своей церкви они устроили на маленьком кладбище некое подземное помещение, действительио ужасное на вид, мрачное и отвратительное, где они представили свое чистилище.

Там все сверху донизу расписано в цвет огня. Свет, поступающий в застенки, проникает через крохотные слуховые окошки, стекла в которых тоже красного цвета; всё это дает полное представление о раскаленной печи. Там, среди огня, видишь множество закованных фигур в натуральную величину, с гримасами на лицах и как будто испускающих вопли ужаса. С неба спускается ангел, дабы их утешить; однако они не хотят только лишь слушать его. Появляется другой ангел с огромными четками в руках: бедные души тут же бросаются к нему и карабкаются по бусинам, как по лестнице. Когда они добираются до верха, их цепи размыкаются и падают. Тогда Святая Дева, сопровождаемая св. Домиником, берет всех их за руки и подводит к Господу Нашему, который каждой из этих душ дает место на небе в соответствии с тем, что они заслужили. Почти все монастырские церкви в Нидерландах переполнены подобного рода изображениями с той только разницей, что каждый монастырь с особой значительностью выпячивает в них атрибуты своего собственного ордена [184].

Этот иронический документ требует комментария. Увы, он вновь заставляет нас обратиться к многочисленным устрашающим строкам из проповедей и песнопений, а также оживляет в памяти нечто похожее: небольшой музей чистилища, который устроили в Риме в часовне Сакро-Куоре-дель-Суфраджио. Он был закрыт для публики лишь через много лет после II Ватиканского собора. Там можно было даже увидеть обугленные останки рук и ног. Кроме того, рассказ д'Артиньи свидетельствует о значении, которое придавали в Нидерландах культу и иконографии чистилища и очищения душ. Тем самым он подтверждает наблюдение Мишеля Вовеля, который полагает, что этот культ, распространившийся во Франции и особенно в Провансе, проник сюда из Италии и из Фландрии [185]. Прованс, где обнаруживается очень много алтарей, изображения на которых посвящены чистилищу, оказался на маршруте Италия—Фландрия.

Напротив, Мишель Менар, проведя скрупулезное исследование в районе Манса, не обнаружила запрестольных картин XVII–XVIII веков с изображениями душ в чистилище [186]. То ли они погибли вместе с не дошедшими до нас монастырскими церквами, то ли находились в не сохранившихся боковых алтарях? Мадам Менар склоняется к объяснению, учитывающему два совместно действовавших фактора: а) в данном регионе была не

[184] Цит. по: C. Leber, *Collection des meilleures dissertations... relatives à l'histoire de France*, IX, Paris, 1838, p. 271–272. В «Освобождении душ из чистилища» Рубенса в соборе Турне немного места отведено пламени чистилища.
[185] G. et M. Vovelle, *Vision de la mort...* p. 19–21.
[186] M. Ménard, *Une Histoire des mentalités religieuses aux XVII^e et XVIII^e siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du Mans*, Paris, 1981, p. 295–299.



столь активна, как в соседних, проповедническая деятельность церковных орденов; б) для жителей Манса были неприемлемы чересчур патетические образы чистилища. Изображения впечатляют сильнее, чем слова. Они сохраняются в сознании, тогда как слова улетучиваются. Отсутствие иконографических образов, возможно, говорит о неосознанном коллективном отказе людей иметь конкретное представление о пекле чистилища и держать его в памяти. Вместе с тем, отсутствие изображений в одном регионе, отсутствие, примеры которого наверняка можно найти и где-то еще, никак не преуменьшает значения драматического церковного назидания о чистилище, затрагивавшего огромные массы людей. Можно ли было не обратить на него особого внимания в работе, посвященной страху?

Вместе с тем, говоря о нем, мы освещаем лишь один аспект веры, которая на самом деле гораздо богаче. Рассказ аббата д'Артиньи хорош тем, что содержит в себе две тесно связанные друг с другом составляющие: с одной стороны, жестокое страдание, с другой — освобождение, приносимое ангелами, все эти четки, рясы, деятельность заступников. В последнее время появились превосходные работы, посвященные завещаниям и алтарям с изображениями чистилища в Провансе и Париже. Они показали, что в обеих областях, привлекших к себе внимание историков, была очень распространена практика завещать деньги на заупокойные службы, вступать в братства, весьма часто встречаются алтари и запрестольные изображения, посвященные душам, пребывающим в чистилище. Исследования продемонстрировали, что в иконографии этих алтарей большая роль принадлежала заступникам перед судом вечного Отца: Иисусу (в том числе Младенцу), Деве Марии, св. Доминику, св. Екатерине Сиенской, св. Симеону Столпнику, св. Иосифу, св. Михаилу и т. д. Все эти духовные (и финансовые) вложения были ответом на церковное назидание, которое представляло картину в мрачных тонах лишь для того, чтобы вернее обеспечить подобную поддержку.

Глава XIV Бог с «глазами рыси»[1]

СУД ИЛИ МЕСТЬ

Бог, доброта которого безгранична, но кары ужасны — таков образ Всемогущего, упорно предлагаемый верующим католической проповедью до конца XVIII века включительно. Он, как мы видели, соответствовал тому образу, который сложился у самой церковной элиты. Таким образом, пытаться вычленить два различных в основе своей языка церкви: одного, несущего утешение и предназначенного для благочестивых, и другого, угрожающего и обращенного к большинству,— значило бы идти по ложному следу. На самом деле в каждом из двух типов дискурса сосуществовали утешение и угроза. Конечно, с массой христиан говорили обычно суровее, чем с избранными, поскольку масса более косна, но суровость эта всего лишь с наибольшей силой выражала страх, испытываемый большинством духовников католического мира, а отнюдь не только янсенистами.

В некоторых случаях Бог намеренно ограничивает свою доброту, а его «месть» всегда бывает безжалостной,— так говорят иезуиты Бурдалу и Жиру. В самом деле, разъясняет первый, чистилище есть «мучительное состояние» не только для страдающих душ, но и для самого Бога, ибо он «видит души, которые любит искренней любовью, любовью нежной и отеческой, и которым тем не менее не может помочь; души, которые имеют множество заслуг и преисполнены святости и добродетели и которые он тем не менее не может вознаградить; души, которые суть избранные и супруги избранных и которые он принужден разить и наказывать... Бог как бы сам себя лишил возможности делать добро существам, которые ему дороги... Он как бы возложил на себя обязанность обращаться с ними суровее, чем обращается с грешниками на земле, своими самыми явными врагами. Почему? Потому что нет на земле грешника, на которого даже в тот самый момент, когда он творит свои беззакония, Бог не простирал бы своей благодати, дабы тот мог искупить и возместить грех; в чистилище же, как бы свята ни была душа, она такой благодати лишена; вот почему ее состояние мучительно и для Бога»[2]. Что

[1] Выражение принадлежит Камю: J.-P. Camus, *Homélies dominicales*, p. 262 (проповедь для 5-го воскресенья после Троицы).
[2] Bourdaloue, *Œuvres*... XI, p. 493–494 (проповедь для дня поминовения усопших).



касается Жиру, то он, рассуждая об аде, восклицает: «Какое чудо! Огонь, который жжет и не сжигает терзаемую жертву, который никогда не угасает... Мы считали бы, что это невозможно, если бы не знали, что всё возможно для Бога, вершащего свою месть»[3].

Конец света и Страшный суд в проповедях прошлого часто представлялись как окончательная «месть» Всемогущего Бога земле и человечеству, упорствующему в грехах. Версальский кюре Эбер полагал, что «поистине огромны» должны быть грехи человеческие, если «столь терпеливый, столь добрый, столь милосердный» Бог вынужден был «уничтожить самые прекрасные свои творения, дабы наказать нечестивцев»[4]. Финальный катаклизм, таким образом, всегда предстает как наказание, которому, впрочем, предшествуют значительные, хотя и не столь разрушительные бедствия, периодически обрушиваемые Небом на непослушную землю. Старое утверждение о том, что Бог карает уже в этом мире и что массовые катастрофы являют собой одновременно и наказание, и предупреждение, остается широко распространенным элементом проповеди в течение всей эпохи классицизма. Это был один из компонентов интеллектуального инвентаря наставляющей церкви и ее учения[5]. Кюре Регис в конце XVIII века с большой силой доносит это убеждение до своей аудитории. Обращаясь к Богу, оратор говорит:

[Стихии] стали орудием твоего суда, и ты пользуешься ими, когда тебе заблагорассудится, дабы распространить ужас, смятение, сокрушение на земле. Ты зовешь неистовые ветры с четырех сторон света, дабы уничтожать наши урожаи, вырывать с корнем наши деревья, обрушивать наши дома, дабы возмущать бездны морей и поднимать огромные валы, накрывающие и поглощающие корабли; или ты разверзаешь небо, и воды бурно хлещут, выводя из берегов реки, которые затопляют наши равнины, покрывая их бесплодным песком, заливают даже наши дома, а подчас уносят с собой людей и скотину...[6]

Если происходят катастрофы, значит, люди каким-то образом нарушили закон, установленный Богом. Кроме того, эти наказания являются прообразом последнего потрясения конца времен.

Хотя эсхатологические проповеди всегда несли в себе позитивную информацию о вхождении избранных в рай, тем не менее описания конца света, Страшного суда и вынесения приговора проклятым занимали в них больше места, чем рассказ о вознаграждении, уготованном избранным. Так, в наугад взятой проповеди из сборника лазаристов драматическим элементам сюжета отведено более 70 процентов текста. Иезуит Фонтана так завершает проповедь, читавшуюся на Великий пост и посвященную тому же вопросу: «Страшный суд грозен; причина тому — ужасы, которые будут ему предшествовать; причина тому — суровость испытания; причина тому — приговор, ожидающий нас»[7].

Из того факта, что после Рубенса Страшный суд практически исчезает из иконографии, не стоит делать вывода о том, что он

[3] J. Giroust, *Sermons pour le carême*, II, p. 27 (проповедь об аде).
[4] Fr. Hébert, *Prosnes...* IV, p. 400 (проповедь для последнего воскресенья после Троицы).
[5] Ср., например: P. Beurrier, *Homélies...* p. 675 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы); E. Bourée, *Homélies...* II, p. 428 (проповедь для 2-го воскресенья после Троицы).
[6] L. Réguis, *La Voix du pasteur...* I, p. 218.
[7] F. Fontana, Quaresimale... p. 30–37 (5-проповедь для вторника после 1-го воскресенья Великого поста).

перестал появляться в проповедях. Будучи основана на многократных повторениях, проповедь не перестала живописать впечатляющие образы Дня Господня. Правда, в воскресных проповедях Божий суд над отдельным грешником стал нередко смешиваться с концом света. Так, Эбер объясняет своим прихожанам, что «час Божьего суда не так далеко, как нам представляется», и что Бог «не ждет последнего дня, ужасного дня, когда все люди предстанут перед его судом, дабы попрать ногами своих врагов. Это пророчество, как сказал св. Августин, осуществляется каждый день; оно исполняется постепенно... осуществляется постоянно и непрерывно»[8]. Еще более определенно высказывается Регис, который как бы становится на место каждого из своих слушателей; впрочем, всё это касается и его самого: «Конец света скоро наступит для меня — вот что заставляет меня трепетать; ибо как только мои глаза закроются навсегда, солнце и луна погаснут для меня, сие жалкое тело, скопище беззаконий, разрушится и превратится всего лишь в ком земли и кучу гнили»[9].

Несмотря на контаминацию двух судов, учение о конце света и об окончательной расплате по долгам перед великим судией продолжало занимать в проповеди очень большое место вплоть до конца XIX века. В книге «Страх на Западе» я показал, что католическая церковь проявляла всё больше и больше скепсиса относительно точных дат появления Антихриста и наступления конца света. Еще в XV веке Бернардин Сиенский отмежевался в этом вопросе от других проповедников, вроде Винцента Феррера и Иоанна Капистрана[10], торопившихся предсказать вселенскую катастрофу. Однако подобная осторожность Бернардина не означала, что он не проповедовал на тему Страшного суда. Напротив, в его проповедях, как на латинском, так и на народном итальянском («Prediche volgari») языках, неоднократно возникает этот сюжет[11]. Можно сказать, что позиция Бернардина проливает свет на всю структуру последующей католической проповеди.

В самом деле, выступления проповедников и собрания проповедей для Рождественского и Великого постов чаще всего включают в себя рассуждения о конце света и Страшном суде. Точно так же и сборники песнопений редко когда не содержат в себе нескольких текстов на эту тему. Наличествует она и в сборниках духовных упражнений[12]. Что касается воскресных проповедей, то в них регулярно говорят о Страшном суде либо на первое воскресенье Рождественского поста, либо на последнее воскресенье после Троицы, либо в обоих случаях. Кюре Жирар, желая потрясти свою аудиторию, без колебаний обращается к данному сюжету еще и на восьмое воскресенье после Троицы[13]. Можно привести множество согласных друг с другом свидетельств присутствия темы Страшного суда в католической проповеди. Пьер де Ла Фон, открывая литургический год, без обиняков заявляет своим слушателям:

[8] Fr. Hébert, *Prosnes*... IV, p. 31 (проповедь для 17-го воскресенья после Троицы).
[9] L. Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 25–26 (проповедь для 2-го воскресенья Рождественского поста).
[10] J. Delumeau, *La Peur en Occident*, p. 211–231.
[11] Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 54–60; p. 496–509; II, p. 292–295; Idem, *Prediche volgari*, I, p. 307–332.
[12] Например, у П. Колле: *Sermons pour les retraites*, 2 vol., Lyon, 1763: I, p. 262–302.
[13] N. Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 5–25; III, p. 328–347; IV, p. 207–227. Поскольку Жирар сочиняет две разных проповеди для первого и последнего воскресений года, можно предположить, что он не обращался к одной и той же теме два воскресенья подряд.



...поскольку у большинства людей души низкие и более чувствительны к запугиванию страшными бедствиями загробной жизни, чем к несказанной благодати неба, Богу пришлось, дабы заставить их следовать долгу, присовокупить к своим обещаниям угрозы и поразить их Страшным судом, на котором каждому будет представлен точный и строгий счет всего, что сделано им в жизни. И именно в этом духе церковь в начале и в конце литургического года, а также еще несколько раз в течение него рассказывает верующим об ужасе Судного дня и предписывает священникам изобразить перед глазами ее чад живую и истинную картину страшных обстоятельств, которые ему сопутствуют[14].

Жюльен Лорио тоже констатирует, что о Страшном суде регулярно говорят в церкви, но, очевидно, без результата. «В чем причина того печального положения, что проповеди, которые каждый год произносят в начале Рождественского и Великого поста, не производят ни малейшего эффекта; а если кто и испытывает страх, то столь небольшой, столь поверхностный и столь недейственный, что он совершенно не отвращает от греха?»[15] Иасент де Монтаргон, который цитирует Николя, Круазе, Бурдалу, Паллю, Дю Фая, Жиру, Массийона, Юбера и Молинье, считая их лучшими авторами «современных» текстов о вселенской катастрофе и Страшном суде, прибавляет следующее интересное замечание: «Практически нет духовных книг, которые не обращались бы к этому предмету»[16]. Итак, отнесемся с осторожностью к тому факту, что католическая церковь почти ничего не говорит о конце света в то время, когда она уделяет особое внимание индивидуальному Страшному суду[17]. На самом деле катастрофическая составляющая никогда полностью не исчезала из католической проповеди. Она была частью объяснения миропорядка. Подчас она оставалась скрытой, но присутствовала практически всегда и только ждала момента, чтобы снова со всей решительностью всплыть на поверхность. Это и произошло в XIX веке, в момент исчезновения папского государства[18].

Иногда, впрочем, День Господнего суда изображается в успокаивающих тонах. Так, ораторианец Эдм Буре считает, что «в проповеди, несущей первую благую весть литургического года, намерение церкви состоит более в том, чтобы утешить верующих надеждой на близкое избавление, чем устрашить нечестивых описанием несчастий, которые должны на них обрушиться»[19]. Эбер, со своей стороны, опасается, как бы постоянная мысль о суде не породила в душах верующих «печали» и «уныния». Вот почему он им показывает, что «не в этом состоит... намерение Иисуса Христа, когда он рисует нам картину этого страшного дня». Бог, разумеется, хочет «внушить людям, что они должны трепетать перед его судом, но в то же время он дает им веру, что потом их ждет радость»[20]. Впрочем, подобная манера говорить о Страшном суде была не самой распространенной.

[14] P. de la Font, *Prosnes*... I, p. 3 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[15] J. Loriot, *Sermons*... II, p. 353 («О Страшном суде»).
[16] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... III, p. 199–201 (статья 3 о Страшном суде).
[17] О сохранении эсхатологических настроений у Марии де Валле и Гриньона де Монфора см. недавно вышедшие статьи: J. Séguy, «D'une jacquerie à une congrégation religieuse» в *Archives des Sciences sociales des Religions*, n° 52/1, 1981, p. 37–67, а также «„Millénarisme" et „ordres adventistes": Grignion de Montfort et les „Apôtres des derniers temps"» в *Ibid.*
[18] Доклад К. Пранди на конференции о развитии миллеаризма в истории в апреле 1982 г.
[19] E. Bourée, *Homélies*... I, p. 8 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[20] Fr. Hébert, *Prosnes*... I, p. 14, 18 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).

В классическую проповедь на эту тему обычно так или иначе включалась картина страшных катастроф, которые будут предшествовать явлению Судии. Восходящее к св. Иерониму и Беде Достопочтенному перечисление двенадцати или пятнадцати «знаков» конца света появляется в некоторых проповедях еще в XVII веке: например, у Жана-Пьера Камю [21] или Франсуа Бургуэна [22]. Однако даже если такой перечень отсутствует, описание бед конца времен всё равно наличествует в более или менее выраженной форме. Эти беды, как очень хорошо объясняет Франсуа Эбер, «будут началом вечной кары, которую Господь в своей неизменной справедливости предуготавливает нечестивцам в аду» [23].

Нет смысла долго говорить о неисчислимых пересказах пророчества о втором пришествии (Лук. 21; Мат. 24), которые повторяли проповедники в течение веков. Даже такой близкий по духу к Франциску Сальскому епископ, как Жан-Пьер Камю (который был к тому же автором нескольких драматических «Новелл» [24]), поддается общему настроению. «И наступит тогда пиршество для нечистых сил, будет жатва их, победное шествие их... Сатана будет свободен, и дозволено ему будет терзать Иова беспощадно, и мир дойдет до крайности. Останутся лишь призраки, привидения, слышен будет только жуткий вой и свист... О, люди, чем вы будете тогда, как не знаками смерти, как не живущими мертвецами и умирающими живыми, как не окоченевшими призраками!.. Вот ваш образ» [25]. Лазаристская проповедь о всеобщем Страшном суде перечисляет «несчастья», которыми будет отмечен конец времен: «повсеместные жестокие войны», когда королевства, народы и города ополчатся друг на друга, «всеобщая резня, избиение, убийства, отравления, пожары, голод, чума. Взбаламученное море затопит целые царства. Солнце не будет более восходить и светить»; оно станет «ужасной черной массой». Луна сделается «неподвижной и кровавой». Звезды переместятся и будут «метать на землю огненные горы». Земля сотрясется и расколется в неистовых толчках... и т. д. [26] В песнопениях, которым учат члены Братства христианских школ, мы обнаруживаем следующие строфы:

Луна и солнце в этот день навек
Прервут свой бег.
И задрожит земля от роковых
Чудовищных раскатов громовых.

Увидим мы, как звезды там и тут
С небес падут
И их лучи слепящие сожгут
Весь этот мир дотла. Свершится суд.

Тогда огонь и молния в сердцах
Посеют страх.
И мертвые, трубой пробуждены,
Той бурей будут в воздух взметены [27].

[21] J.-P. Camus, *Homélies...* p. 1–12 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[22] Fr. Bourgoing, *Homélies...* p. 3–4 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[23] Fr. Hébert, *Prosnes...* IV, p. 426 (проповедь для последнего воскресенья после Троицы).
[24] J.-P. Camus, *Trente nouvelles*, Paris, 1977.
[25] J.-P. Camus, *Homélies...* p. 10 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[26] Jeanmaire, *Sermons*, I, p. 305–308 (проповедь 16).
[27] *Cahiers lasalliens*, XXII: *Cantiques*, p. 32; см. также p. 110–111 (парафраз «Dies irae»).



Вершины в этом апокалиптическом жанре достиг иезуит Фульвио Фонтана, бывший не только ритором, но и артистом. Конечно, он представляет собой крайний случай. Но Фонтана имел успех в Италии, Швейцарии и Австрии. Свою проповедь он начинал недвусмысленным предупреждением, служившим для психологической обработки: «Господа, готовьте ваши сердца к ужасам и судорогам, ибо я представлю вашему взору жуткий день Страшного суда». Изобретенные оратором невероятные образы следовало бы привести полностью. За неимением места мы ограничимся лишь анализом самых потрясающих отрывков, живописующих конец света[28]. Мгновенно произойдет переход от ясного дня ко мраку ночи. Луна прольет кровавые слезы; молнии и гром посеют ужас, от них вспыхнут пожары. Рокочущее море на сорок локтей превзойдет самые высокие горы — этот образ восходит к «пятнадцати знакам, предшествующим концу света», — а затем провалится так глубоко, что его не станет видно. Воды обратятся в кровь и гной. Рыбы и морские чудовища, дотоле немые, разразятся необычайными воплями. Голодные дикие звери, рыча, выберутся из своих логовищ. Все травы лугов будут источать кровь. Тучи «саранчи» с человечьими головами, львиными зубами и скорпионьими хвостами обрушатся на грешников. Орел прокричит громовым голосом: «Берегитесь, грешники!» Осколки звезд посыплются на землю под ударами ангела. Два миллиона ангелов в непробиваемых латах верхом на чудовищных конях устроят резню и истребят большую часть человечества.

Однако всё это будет только «предвестием». Ибо потом Бог созовет всех животных: «К оружию, к оружию! Медведи, тигры, пантеры, к оружию! Не подчиняйтесь людям, выходите из ваших лесов, бушуйте и злобствуйте на грешников. Леопарды, волки, львы, к оружию, к оружию, прочь из лесов, преследуйте негодяев по следу, бушуйте, разразитесь яростью, убивайте их, раздирайте их, пожирайте их. Змеи, гадюки, драконы, жабы, василиски, к оружию против преступников!.. А вы, землетрясения, не довольствуйтесь разрушением Рагузы, руинами Римини, уничтожением Катаны, срывайте с фундаментов города, селения и замки так, чтобы все грешники были истреблены и погребены в одно мгновение». После этого Фонтана предсказывает чуму более смертоносную, чем та, что посетила Геную в 1656–1657 годах. Однако, продолжает он, «всё, что я говорил до сих пор, ничто в сравнении с тем, что осталось, ибо пришла пора вспомнить об опустошительном огне». Тут проповедник ссылается на извержение Везувия 1631 года. В горе открылась огромная пасть и стала извергать из себя поток огня, серы, смолы и вара, всё это пролилось в море, расположенное поблизости, и горело в течение двенадцати дней. Из этой печи вылетали молнии, выскакивали огромные камни, которые с громовыми раскатами обрушивались

[28] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 30–33 (проповедь для понедельника 1-й недели Великого поста).

на дома, уничтожали скот, убивали людей. Перед тем, как погибнуть, те кричали: «Пощады! Вот он, день Страшного суда!» Однако, «будь там я,— объявляет Фонтана,— я оборвал бы их слова и замкнул им уста упреком: Страшный суд, говорите вы, глупцы? Не таков будет пожар, не таков ужас в день конца света... Вы видите извержение Везувия и говорите, что пришел судный день. Так что же станет с вашими городами, вашими дворцами, вашими фермами [когда он наступит на самом деле]? Это будет пепел, пепел! Что станет с вашими великолепными гробницами, с вашими горделивыми надписями, с вашими садами для увеселений? Пепел, пепел! С вашими книгами, ученые, с вашими статуями, герои, с вашими столицами, государи? Пепел, пепел!..» и т. д.

Последовательное нагнетание ужаса, постоянные повторения, упоминания о недавних катастрофах с их преувеличением, призывы, заклинания слушателей — подобная тактика была весьма распространена, а в данном случае она оказалась особенно к месту. Однако тактика тактикой, но проповедники, начиная с кюре Шевассю, сами были убеждены, что «угасшее солнце, кровавая луна, поколебленная земля, разбушевавшиеся стихии, небо в огне, мир, перевернутый с ног на голову,— всё это ничто по сравнению с пришествием Иисуса Христа, вид которого, согласно св. Василию, будет для нечестивых невыносимее, чем любые муки ада»[29]. К тому же разве жизнь не обретает свой смысл лишь в момент последнего суда, к которому она ведет? «Вся суть человеческой жизни,— учит далее Шевассю,— охватывается тремя словами: жить, умереть и подвергнуться суду. Мы рождаемся, чтобы умереть, и умираем, чтобы быть судимыми...»[30]. По этому вопросу проповеди об индивидуальном и о всеобщем Страшном суде смыкаются, тесно переплетаются и прибегают к одним и тем же неутомимо воспроизводимым выразительным средствам. Нам придется «дать отчет»[31], перенести «невообразимо суровое» испытание[32], предстать перед высшим «Трибуналом», а в конце «процесса» услышать «грозный приговор»[33], произносимый «страшным вершителем»[34].

Сколько раз я встречал в проповедях следующую фразу из Послания апостола Павла к евреям: «Страшно впасть в руки Бога живого» (Евр. 10:31). Она, как лейтмотив, возвращалась, без конца подхлестывая и обновляя сеявшее тревогу красноречие. После смерти происходит встреча с вечным Судией, и это не может не потрясать: «Какая встреча! — восклицает Регис,— какой разговор!»[35] Для нас, людей XX века, живущих в эпоху железных занавесов, весьма красноречиво звучит объяснение того, что происходит за последним вздохом, предлагаемое о. Иваном: «Наконец вы прибываете к смерти, которая являет собой пограничный пункт иного мира; тут вас задержат ангелы и бесы, обы-

[29] M. Chevassu, *Prônes*... I, p. 5 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[30] *Ibid.*, II, p. 10 (проповедь для 8-го воскресенья после Троицы).
[31] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 34 (проповедь для понедельника 1-й недели Великого поста).
[32] A. Godeau, *Homélies*... II, p. 132 (проповедь для 4-го воскресенья после Троицы).
[33] *Ibid.*
[34] J. Loriot, *Sermons*... II, p. 35 (проповедь 11 о Страшном суде).
[35] L. Réguis, *La Voix du pasteur*, I, p. 39 (проповедь для 2-го воскресенья Рождественского поста).



щут и выяснят, что вы несете с собой: ваш ум, ваше сердце, вашу совесть, ваши мысли, ваши слова, ваши дела, то, что вы скрываете... У вас спросят паспорт, выданный церковью, сиречь отпущение ваших грехов; без него вы пропали»[36]. В «Отрывке из катехизиса диоцеза Ренна» 1746 года главный викарий Франсуа де Герсан (противник янсенистов) предписывает перед исповедью произносить следующую молитву о страхе: «Господь справедливый и ужасный! Кто же не устрашится? Я думаю о суровости твоих приговоров и об ужасных наказаниях, которые ты обрушиваешь на нераскаявшихся грешников»[37].

Очень важное утверждение, характерное для проповедей об обоих судах, состоит в том, что по окончании нашей земной жизни милосердие Бога прекращается. Вот как эта богословская идея выражена в лазаристской проповеди: «Его [Бога] всемогущество сыграло свою роль в творении, милосердие сыграло свою в искуплении; надлежит, следовательно, и его суду сыграть свою роль, которая связана с отмщением за его оскорбления...»[38]. С того момента, как человек умирает, искупление более невозможно. В день, когда «неумолимый суд» «осветит» нас и проявит «суровость»,— учит Годо,— «нам нельзя будет надеяться ни на благодать, ни на милосердие»[39]. Его поддерживает Лорио, утверждая, что Писание справедливо называет Иисуса Христа то агнцем, то львом: «В первое свое пришествие он агнец, во второе — лев»[40]. В переложении «Dies irae», которое распевали ученики Братьев христианских школ, читаем: «Владыка неба, вод и гор, / Кого не тронет плач и крик, / Нам свой объявит приговор. / Ужасен будет Божий лик!»[41]

Кюре Эбер из Версаля, в свою очередь, предупреждает слушателей, что однажды Иисус явится «строгим судьей, непреклонным, безжалостным; тогда он уже не простит». Душа, в момент суда «покинутая всеми, без помощи, без совета, без поддержки, подвергается суровому испытанию, суду беспристрастному и немилосердному»[42]. Шевассю объявляет слушающим его грешникам, что в день суда они увидят «Бога, который, как человек, отмерит свою месть в соответствии с величиной оказанных благодеяний; и который после того, как в свое время явил вам свою любовь, теперь предстанет другим и не проявит более милосердия»[43]. Нечто похожее говорит своим прихожанам Регис: «Берегитесь, если все это не погашено, не уплачено, не возмещено, если ваш счет не приведен в порядок... Я окажусь вскоре перед грозным судьей, который примет в расчет всё, вплоть до самых тайных движений моего сердца, который предъявит мне всё, отомстит за всё, который будет неумолим, безжалостен, бесчувствен; пусть же мысль об этом последней посетит вас, когда вы ложитесь спать, пусть она тревожит ваш сон, заставляет внезапно пробуждаться, пусть она первой придет на ум, когда вы проснетесь»[44].

[36] A. Yvan, *Trompette du ciel*... p. 103 (I, ch. XXIII).
[37] *Le Diocese de Rennes* (sous la dir. de J. Delumeau), Paris, 1979, p. 141.
[38] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 305 (проповедь 16).
[39] A. Godeau, *Homelies*... I, p. 72 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста). W. J. Loriot, *Sermons*... II, p. 411 (проповедь о Страшном суде).
[41] *Cahiers lasalliens*, XXII: *cantiques*, p. 111.
[42] E. Bourée, *Prosnes*... III, p. 419 (проповедь для 15-го воскресенья после Троицы).
[43] M. Chevassu, *Prônes*... I, p. 2 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[44] M. Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 33–39 (проповедь для 2-го воскресенья Рождественского поста).

И не только Судья будет безжалостен и бессердечен («он будет смеяться над грешниками», — пророчествует Регис[45]), но еще и те, кто в этой жизни нас поддерживал. Там они станут нашими судьями, лишенными снисходительности. Жан-Пьер Камю со всей определенностью утверждает это в своей проповеди о «знаках суда»: «Все святые защитники, которые молятся за нас в надлежащие моменты земной жизни, в страшный день всеобщего суда, когда все воды прольются или, вернее, всё пламя изойдет и затопит землю, умолкнут и будут жаждать одного лишь его суда, как сейчас они молят его о милосердии»[46]. В том же духе век спустя разговаривает со своими слушателями в Лионнэ кюре Жирар: «К кому мы обратимся? Пресвятая Дева не будет больше прибежищем грешников, эта прекрасная Луна навсегда для них погаснет, они не будут больше чувствовать ее нежности; ее сладостная поддержка не будет на них простираться. Ангелы станут исполнителями приказов высшего Судии. Главные святые будут сидеть на тронах как помощники грозного Судии»[47]. «О безумцы, — объявляет Фонтана слушающим его грешникам, — кто же поможет нам in die furoris Domini?[47a] Не будет для вас ни святых, ни адвокатов, ни защитников. Все будут на стороне Бога и против вас. Вы надеетесь на вашего ангела-хранителя? Напрасно. В тот день у него в руке будет меч, дабы вершить приговор. Вы прибегнете к Деве? Тем более. Эта сияющая Луна спрячет свои лучи, и в сей смертоносный день non debit lumen suum»[48]. Данный образ был своего рода ответом на иконографию средневековых церквей, где Дева представлялась подчас в роли защитницы перед лицом своего сына во время Страшного суда.

Кроме того, проповедники эпохи классицизма предрекают, что священники, обязанностью которых на земле является оказание духовной помощи людям, там станут обвинителями тех, кто их не слушал: «Я потребую наказания за ваше непослушание и за ваше пренебрежение», — сообщает им Годо[49]. «Если осужденные станут ссылаться на свое неведение, — объявляет Жирар, — то пастыри, исповедники, проповедники закроют им рот и покажут, что просвещение зависело лишь от них самих»[50]. Песнопение о Страшном суде, предназначенное для использования во время проповедей, прямо призывает наказание конца света на головы упорствующих: «Огонь и бури смертоносные, придите, / Явитесь к нам во исполненье Божьей кары. / Останки грешников развейте и сожгите: / Пусть всех настигнут ваши страшные удары»[51].

В День Господень крест — а именно так в эпоху классицизма толкуют выражение «знак Сына Человеческого» — станет орудием суда. «Одни, — объясняет Бургуэн, — увидят в нем ужасный знак своего осуждения, другие — торжествующее знамя своего спасения»[52]. «Сила креста, — в том же духе рассуждает Бёрье, — осуществит Божий суд»[53]. «Он призовет отмщение /

[45] *Ibid.*, I, p. 516 (проповедь для воскресенья перед Троицей).
[46] J.-P. Camus, *Homélies...* p. 12 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[47] N. Girard, *Les Petits prônes*, I, p. 7 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[47a] В день ярости Божьей (лат.).
[48] Не прольет своего света (лат.). F. Fontana, *Quaresimale...* p. 35 (проповедь для понедельника 1-й недели Великого поста).
[49] A. Godeau, *Homélies*, I, p. 387 (проповедь для воскресенья Страстной недели).
[50] N. Girard, *Les Petits prônes*, III, p. 341 (проповедь для 8-го воскресенья после Троицы).
[51] *Manuel des retraites et missions...* II, *Cantiques*, p. 48.
[52] Fr. Bourgoing, *Homélies...* p. 7–8 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[53] P. Beurrier, *Homélies...* p. 352 (проповедь для пасхального понедельника).



На головы врагов, / Но радость и прощение / Для всех своих сынов»,— призывает петь Гриньон де Монфор во время своих проповедей[54]. В другом проповедническом песнопении анонимный автор вкладывает в уста Христа следующее драматическое пророчество, обращенное к грешникам:

[В тот] грозный [день]
Суда и страха
Появится величественный знак
И громом поразит всё предо мной.

В горах или холмах укрывшись
Вы скажете: Не поразишь нас,—
Однако и средь этих глыб
Достанет вас могущество креста[55].

Поскольку церковное учение придавало большое значение индивидуальному суду, то проповедники, очевидно, задавались вопросом, зачем один или два раза в год говорить с верующими о конце света. Кроме причин, связанных с толкованием Писания, в котором содержатся эсхатологические тексты, они сформулировали еще два дополнительных мотива. Первый состоит в том, что всеобщий Страшный суд станет великим установлением истины. Добрые колосья будут, наконец, отделены от плевел[56], но при этом возможно, что отец будет навсегда отделен от своих детей, жена — от мужа. Все добрые дела, остававшиеся неведомыми, но также и все скрытые провинности, в особенности все втайне совершенные бесчестные поступки, все постыдные умолчания станут явными. Это будет день «света», перед которым «мы ничего не сможем утаить из нашей неблагодарности»[57].

Каково же будет ваше смятение в тот день,— уверяет Фонтана,— когда не один, а все ваши грехи будут явлены, и не перед несколькими людьми, а перед целым миром: перед друзьями, перед соотечественниками, перед знатными и рыцарями, перед родными, перед мужем и отцом, перед высшими, словом,— перед всеми; и всё это под грохот адских труб, среди воплей бесов и устами самого Господа. Сколько мерзостей вы совершите, столько их и станет известно[58].

Жирар впечатляющим образом объясняет своим прихожанам, какой стыд испытают грешники, когда их тайные низости будут преданы всеобщей огласке:

Если бы вот сейчас ангел, спустившийся с неба, написал на стенах этой церкви о постыдном и скрытом преступлении кого-нибудь из присутствующих и раскрыл бы его перед всем собранием, каково было бы смущение этого несчастного? Не предпочел бы он лучше сидеть до конца своих дней в темнице, но не переживать подобного стыда? Ах! Так каков же будет стыд осужденных в день гнева, когда секреты их совести будут явлены перед всеми ангелами и святыми, перед всеми демонами и осужденными. Вот почему мы читаем в святом Евангелии, что сии несчастные скажут горам и холмам: падите на нас и сокройте нас[59].

Второе важное оправдание Страшного суда и второй важный мотив, чтобы говорить о нем с верующими, состоит в том, что Второе Пришествие Бога всё приведет в порядок. На смену мирским ценностям придут ценности вечные. Всё в мире перевернется, и это вызовет двоякую месть. Бог «отомстит» за оскорбления, нанесенные ему людьми, а избранные будут «отом-

[54] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1426 (песнопение 1012).
[55] *Manuel des retraites et missions*... II, *Cantiques*, p. 74.
[56] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 311 (проповедь 16).
[57] A. Godeau, *Homélies*... I, p. 72 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[58] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 35 (проповедь для понедельника 1-й недели Великого поста).
[59] N. Girard, *Les Petits prônes*, I, p. 19 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).

щены» за обиды, которые они претерпели от грешников. Таковы два аспекта Страшного суда, на которые прежде всего обращает внимание Иасент де Монтаргон в текстах проповедей Бурдалу, читавшихся на эту тему в Рождественский пост. Монтаргон считал их образцом для всякого проповедника, который собирается трактовать данный сюжет[60]. Бог, объясняет Пьер де Ла Фон, не оставляет безнаказанными «покушения» на себя. «Он не настолько равнодушен к своей славе», чтобы не проявить «злопамятства»[61]. И оно отразится не только в приговоре, выносимом проклятым, но также и в «публичном возмещении», которое Иисус Христос «заставит дать всем своим святым... за хоть сколько-нибудь недостойное обращение с ними со стороны осужденных. Возмещение любой клеветы, которой их чернили. Возмещение всех поношений, всех издевательств, всех оскорблений, которые оно должно будет стереть»[62]. Тема переворачивания земного мира снова и снова возвращается в проповеди и песнопения, посвященные Страшному суду. Как полагает Гриньон де Монфор,

Тогда они [осужденные] увидят всех
Святых и мудрых, кто при жизни
От них терпел лишь брань и смех,
И так воскликнут в укоризне:
Вот те, над кем мы так смеялись,
Вот те, над кем мы издевались?

Как! Те, чью жизнь мы нарекли
Когда-то глупою забавой,
Суть дети Бога, короли,
Увенчанные вечной славой?
Несчастные, не мы ли сами
Считали мудрых дураками? [63]

Кто смеется в пятницу, заплачет в воскресенье. Кто пользуется благами на земле, будет несчастен за гробом. Так пели в школах Братьев христианских школ:

Тем, кто услаждает себя,
Пьяницам, обжорам,
Дадут напиться, но напиться слезами,
Их черные души содрогнутся от боли...

Бесстыдники, светские повесы,
Вечно замышляющие дурное,
За свои беззакония все они будут мучиться,
Страдать в судный день[64].

«Посмотрите,— скажет Бог осужденным во время Страшного суда (теперь мы читаем лазаристскую проповедь),— посмотрите на этого святого человека! Вы скажете, что он жил без почестей, вы, которые так красовались. Так вот! Он увенчан славой, а вы удручены стыдом. Посмотрите на эту бедную женщину, которую вы презирали, на этих бедных ремесленников, бедных слуг, с которыми вы обращались, как с рабами, на тех, кого вы разорили, на тех, кого вы сделали предметом своих насме-

[60] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... III, art. 3, p. 199–201.
[61] P. de la Font, *Prosnes*... IV, p. 560 (проповедь для 24-го воскресенья после Троицы).
[62] N. Girard, *Les Petits prônes*, I, p. 11 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).
[63] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1169 (песнопение 34).
[64] *Cahiers lasalliens*, XXII, p. 33 (песнопение XI).



шек... знайте, что они вечно будут пребывать на небе, будут могущественнее царей, в большем почете, чем все государи и все великие мира сего, тогда как вы будете стенать в пламени вместе с нечестивыми богачами»[65].

Итак, в конце света мир перевернется. В этом мире нельзя возмущаться против несправедливости. Однако нечестивые богачи могут и подождать. Тогда станет видно, в чем состоит истинное богатство. Церковь никогда не переставала протестовать против эксплуатации бедных (мы еще вернемся к этому[66]), но наказание за социальную несправедливость она откладывала до «Дня Господнего суда». А до того времени следовало вооружиться терпением. И в этом смысле наставление церкви было «демобилизующим». Вместе с тем, угрожая грешникам, и нечестивым богачам в том числе, божественными громами, церковь надеялась добиться обращений. Считалось, что развертывание картины Страшного суда в этом плане особенно эффективно и влечет за собой желаемые преображения. Вот откуда берутся поразительные сцены, сочиняемые Фонтаной:

...а там кто еще? Эта та, кого всегда сопровождало столько слуг, с непокрытой головой бредет по суровому зимнему холоду... А этот, что трепещет и преисполнен страхом, представ перед судом, он кто? Это рыцарь, который так возгордился, приобщившись к благородному сословию... А тот, что в земной жизни был так богат, а сегодня лишен всего, какой он получит приговор? Весьма суровый, ибо он отказывал бедным в небольшой поддержке, а его капитал не заработан честным трудом[67].

Логическим следствием переворачивания мира и возвышения угнетенных после конца света оказывается то, что избранные будут радоваться наказанию осужденных. В устах Жирара это необходимое торжество права принимает вид социального реванша и отдает милленаризмом. Сельские жители, к которым он обращался, должны были испытывать некоторое удовлетворение, слушая его мстительные пророчества. Если они будут терпеливы, то однажды восторжествуют над эксплуататорами:

Бедняки Господа, нечестивые богачи угнетают вас и жиреют, обирая вас, однако наступит день, когда вы получите полное удовлетворение, вы увидите месть неба вашим врагам и возрадуетесь; вы омоете ваши руки в крови грешников (Пс. 57:11).

Какое удовлетворение хотите вы получить, избранники Господа? Хотите, чтобы осужденные попросили у вас прощения, чтобы они исповедались перед лицом неба и земли в том, что обращались с вами несправедливо? Хотите, чтобы они были унижены и брошены вам под ноги, дабы вы попирали их, подобно грязи и пыли? Так и будет; именно так и будет с этими несчастными. Бедные бродяги, бедные пастухи, поденщики, на которых смотрят, как на ничтожество, если вы живете праведно, если терпеливы в ваших тяготах, если честно несете свой крест, если покорно и любовно сносите ваши унижения, в судный день у ног ваших окажутся великие мира сего, горделивые головы злоупотреблявших своей властью, своим богатством, своим положением[68].

[65] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 317 (проповедь 16).
[66] См. ниже, с. 576 и далее.
[67] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 33 (проповедь для понедельника 1-й недели Великого поста).
[68] N. Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 11 (проповедь для 1-го воскресенья Рождественского поста).

ПРЕДЕЛЫ БОЖЕСТВЕННОЙ ДОБРОТЫ

Одним словом, Жирар обещает революцию. Только настанет она... с концом света. Проповеди о конце света не всегда имеют столь сильную социальную окраску. Однако, вдохновляясь прежде всего псалмом 57, который цитировал Жирар, проповедники часто утверждают, что небесный двор и избранные возрадуются наказанию грешников. В проповеди на эту тему, которая сохранялась в арсенале лазаристов до конца XVII–начала XVIII века, говорится, что Дева и святые «возрадуются, по словам пророка, когда увидят исполнение Божественной справедливости и восстановление... чести Господа через наказание безбожников, как это бывает, если во время страшного зноя омыть руки в освежающей воде: Manus suas lavabit in sanguine peccatoris — Омоет стопы свои в крови нечестивых (Пс. 57: 11)[69]. Сходным образом пророчествует по поводу избранных и Гриньон де Монфор: «Сколь будут радостны они... / Увидев, как горят в аду / Все те, кто в мире был велик, / Услышав вздохи их и крик: / Увы! Несчастен наш удел...»[70]. Лионский архиепископ Монтазе (†1788) также думает, что предназначенные ко спасению будут вместе с Христом вершить Страшный суд и станут его активными орудиями: «Вместе с ним мы будем судить народы: мы заключим в железа всё, что было самого великого и самого ужасного от века. Мы исполним грозный приговор, вынесенный безбожникам». Таковы «утешительные обещания», которые прелат преподносит «благочестивым» душам[71].

Уже св. Франциск Сальский предвидел, что «благословенные с радостью примут как приговор осуждения проклятых, так и весть о спасении избранных»[72]. А еще раньше св. Фома Аквинский задавался вопросом, «испытывают ли благословенные сочувствие к страданиям проклятых» и «будут ли они радоваться мучениям безбожников». Его ответ содержал цитаты из псалма 57 (стих 11) и из книги Исайи: «...и будут они [нечестивые] служить удовлетворением для всякой плоти» (Ис. 66:24). Этот стих Исайи ангельский доктор перевел неправильно. Принятый современный перевод гласит: «...и будут они мерзостью для всякой плоти». Как бы то ни было, он присутствовал в «Сумме теологии»[73], слегка противореча двум приведенным текстам и тем не менее подтверждая, что мучения ада дадут избранным «удовлетворение, ибо они увидят в них проявление справедливости Бога и отдадут себе отчет в том, что избежали этих страданий». Однако знаменитый итальянский иезуит Паоло Сеньери-старший извлек из «Opusculum» св. Фомы Аквинского еще более удивительный текст, который он использовал в своей проповеди:

Чем более отвратительны собой будут проклятые из-за безобразия своих преступлений, тем красивее и привлекательнее станут они в глазах Бога,

[69] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 279 (проповедь 14).
[70] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1168–1169 (песнопение 34).
[71] A. Malvin de Montazet, *Instruction pastorale... sur les sources de l'incrédulité et les fondements de la Religion*, Lyon, 1776, p. 258–259 (цит. по: R. Favre, *La Mort*... p. 116).
[72] François De Sales, *Œuvres complètes*, Paris, 1833: VII, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, ch. 8, p. 144.
[73] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, suppl. quest. 99, art. 1: t. 64, p. 542–543. См. также: *Ibid*., quest. 94, art. 3, p. 248–249.



ибо справедливы те мучения, которые он им ниспослал. «Они будут, — говорит св. Фома, — подобны тем звездам, что были изгнаны в этот огонь»; и они своими муками будут являть зрелище более правильное, более приятное, чем являет сегодня небо с мириадами звезд, которые он зажигает по ночам. Да, осужденные будут ничуть не меньшим украшением ада, нежели звезды на небосклоне[74].

Во всех текстах, которые мы только что прочли и в которых божественная жалость ограничивается моментом нашей смерти, определенно выражена важная идея, в прошлом широко преподносившаяся верующим: милосердие Божие не может повлиять на Божий суд. В столь часто переиздававшемся «Путеводителе грешников» Луис Гранадский говорил грешникам: «Вы повторяете без конца, что надеетесь на милосердие Божие. А я... я повторяю вам, что божественное милосердие лишь способствует тому, чтобы число осужденных было не столь значительным, но оно не сделает так, чтобы вы не оказались одним из них, если будете упорствовать на этом пути... [Оно] терпит, что ад расширяет свое чрево, оно терпит, что тысячи душ низвергаются туда каждый день, так почему же оно не потерпит того, что туда низвергнется и ваша душа, если не изменит своего поведения?»[75] Не будем усматривать в подобных утверждениях лишь тактическую угрозу, поскольку они также соответствовали глубочайшему убеждению самих служителей церкви: правосудие Божие не менее важно, чем его милосердие. Вот откуда берутся следующие утверждения св. Бернардина Сиенского из его проповеди об аде: «Слава Бога пропорциональна числу и количеству проклятых... Тем более очевидно будет божественное правосудие, чем лучше будут видны пороки осужденных... Как неисчерпаемые хвалы и благодарения избранных возвестят о божественном милосердии, точно так же и слезы, жалобы, вздохи, стенания, крики и вопли других возвестят о его правосудии. Вот почему звуки ада для ушей прославленных в раю будут песней невыразимо пленительной. Очарование и совершенство райской музыки не было бы полным, если бы к пению, восхваляющему божественное милосердие, не звучало бы контрапунктом адское пение, превозносящее божественное правосудие»[76].

Проповедники, вслед за Бернардином Сиенским, стремились объяснить верующим, что те не должны уповать на доброту Бога до такой степени, чтобы забывать о его необходимой суровости. Заявлениям подобного рода несть числа. Бёрье призывает прихожан церкви Сент-Этьен-дю-Мон в Париже понять, что «Бог есть справедливый судья своих собственных детей, равно как и милосердный отец; он мстит за преступления так же, как вознаграждает за добрые дела, и ни к кому не испытывает пристрастия в этом отношении»[77]. В проповедническом песнопении XVIII века грешники поют:

[74] P. Segneri, *Sermons*, V, p. 161 (XLIX проповедь «о суровости адских мук»). Он отсылает к «Opusculum 63», где я не обнаружил текста, приводимого Сеньери.
[75] Louis de Grenade, *La Guide des pécheurs* в *Œuvres complètes*: X, p. 359–360.
[76] Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 514–515 (проповедь XII для Великого поста).
[77] P. Beurrier, *Homélies*... p. 675 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).

Отец простит ли сорванца,
Который кается упорно,
Но вновь впадает без конца
В тот грех, что осудил притворно?
А гнев небесного Отца
Еще ужаснее, бесспорно...[78]

Бриден заявляет своим слушателям: «Бог явил вас в этот мир не для того, чтобы проклясть; однако он вас явил и не для того, чтобы его оскорблять, чтобы быть пьяницами, злопамятствовать, богохульствовать, совершать бесстыдства... Бог явил на свет турок и неверных не для того, чтобы их осудить; однако они сами себя осуждают»[79]. Леонард де Пор-Морис обращается к «закоренелым грешникам», которые его слушают, в таких выражениях: «Возможно ли большее безумство, чем ваше!.. Для того, чтобы представить себе Бога милостивого и милосердного, вы выдумываете Бога, который или несправедлив, или беспомощен и не может наказать ваших беззаконий»[80]. Жирар с еще большей категоричностью возбуждает тревогу своих лионских слушателей: «Бог бесконечно добр, справедлив и милосерден; вы не сомневаетесь в этом, ибо это одна из истин нашей веры. Тем не менее Бог, бесконечно справедливый, добрый и милосердный, этот Отец, преисполненный нежности и любви, осуждает человека на ад за один смертный грех, за осознанную бесчестную мысль, за преступное желание, за дурное дело, которые длились лишь одно мгновение, за своевольный отказ от главного долга. Да, за один грех, за одно только это смертельное оскорбление, которое пронеслось, как молния, дало совершившему его лишь секундное удовлетворение и оставило ему лишь сожаления и угрызения совести,— Бог осуждает этого человека, который есть его образ, его подобие, его дитя, его творение, цена крови Искупителя,— осуждает на ад»[81].

Иасент де Монтаргон в проповедях и частях проповедей, которые он составляет для священников, многократно возвращается к трудному вопросу о том, как примирить божественное правосудие и божественное милосердие; при этом он всегда берет сторону первого. «Бог,— пишет он,— сурово наказывает тех, кто его не любит»[82]. И далее: «Стремясь преувеличить милосердие, дискредитируют (sic) религию»[83]. Далее в «Апостольском словаре» мы читаем, что «терпение, которое Бог проявляет к грешнику, должно породить у него страх перед Судом... Насколько Бог был милосерден, настолько же он будет суров». Наиболее показательным текстом Монтаргона по этому вопросу мне представляется следующий: «Мы до такой степени преувеличиваем эту неведомую доброту [Бога], что идея правосудия почти исчезает, от нее остается лишь невнятный намек. И я осмелюсь сказать, что именно здесь скрывается мощный источник если не без-

[78] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques spirituels*, p. 114.
[79] J. Bridaine, *Sermons*... III, p. 343 (проповедь о немногих избранных).
[80] Léonard de Port-Maurice, *Sermons pour les missions*, II, p. 435 («Речь по поводу завершения юбилейного года», 1750).
[81] N. Girard, *Les Petits prônes*... IV, p. 247–248 (проповедь по поводу 24-го воскресенья после Троицы).
[82] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... II, art. 1 p. 48.
[83] *Ibid*., II, art. 2, p. 107.



закония грешников, то колебаний праведных, идущих по пути спасения»[84]. Диалектическая связь правосудия и милосердия, быть может, самым впечатляющим образом представлена в проповеди Жюльена Лорио. Подобно Бернардину Сиенскому, оратор обращается во втором лице единственного числа к закоренелому грешнику из числа присутствующих:

Да, несчастный, Бог добр, Бог милосерден, и он бесконечно добрее и милосерднее, чем ты думаешь и чем ты мог бы себе представить. Узнай однако же и то, что именно этот столь добрый Бог низверг с небес в самые бездны ада треть ангелов, самых прекрасных, самых благородных своих созданий, за один только грех мысли, пронесшейся в одно мгновенье, низверг раньше, чем прошло еще одно мгновенье, когда они могли бы покаяться. Именно этот столь добрый Бог изгнал из земного рая Адама за то, что тот вкусил без разрешения плод, осудил его на нескончаемые несчастья, и по причине этого греха, совершенного столь давно, столькие потомки Адама осуждены гореть в вечном огне. Именно этот столь милосердный Бог осудил своего собственного сына умирать на кресте во искупление грехов, которые тот не совершал. Но прежде всего узнай то, что этот столь добрый Бог целую вечность наблюдает едва ли не бесконечное множество несчастных душ, корчащихся в пылающих кострах, непрерывно испускающих страшные вопли и стенания, и ему никогда не придет мысль их спасти, он не испытает ни малейшего сочувствия к ним, — и вот тогда ты постигнешь, наконец, если до сих пор ты этого не знал, что Бог добр, конечно, ты говоришь истину, утверждая это, но ты говоришь не всё; нужно еще добавить, что он справедлив и что доброта его отмеряется его справедливостью; насколько бесконечна его доброта, настолько же бесконечно и его правосудие, и суровость суда проявляется главным образом в отношении тех, кто, злоупотребив его добротой и воспользовавшись ею, дабы его оскорбить, должен будет испытать на себе отказ от милосердия и праведный гнев.

Нет, не следует приписывать Богу низкое милосердие, без разбора и без разумения, не свойственное даже и просто мудрому человеку, как будто бы он обращается со всеми людьми одинаково, не отличает виноватых от невинных и тех, кого он сделал достойными своих милостей, от тех, кто их недостоин[85].

Коль скоро обычным христианам предлагался подобный образ Бога, то было бы логичным и нормальным говорить с ними также и о том, что спасется лишь небольшое число людей. Однако некоторые проповедники задавались вопросом, следует ли делиться с толпой трагическим убеждением, которое бытовало на этот счет в кругах христианской элиты. Не рисковали ли они привести массу верующих в уныние и вызвать у них чувство беспомощности перед неизбежным повторением своих ошибок? Бурдалу является одним из тех, кто доносит до нас внутреннее сомнение по этому вопросу, присущее церковному назиданию. В сочинении, представляющем собой советы составителям проповедей, он отметает колебания нерешительных проповедников:

...вопрос, который задают проповедники, состоит в том, стоит ли объяснять народу эту истину [о спасении немногих] и толковать ее с кафедры, ибо она способна потрясти души и повергнуть их в уныние. Точно так же я спросил бы себя, а стоит ли разъяснять народу Евангелие и проповедовать

[84] *Ibid.*, V, art. 5, p. 353.
[85] J. Loriot, *Sermons*... II, p. 26–27 («Об оскорблении, которое грех наносит Богу»).

его с кафедры... Будем проповедовать Евангелие и будем это делать, ничего не упуская и ничего не смягчая; будем проповедовать его во всей полноте, во всей чистоте, во всей суровости, во всей силе. Горе тому, кого это возмутит, ему одному и придется отвечать за свое возмущение[86].

«Лучше пробуждать [совесть людей], потрясая их, чем позволять ей спать в праздном и обманчивом покое»[87],— продолжает Бурдалу. Таково же ощущение и другого иезуита, Венсана Удри, в «Библиотеке проповедника» которого собраны документы для тех, кто выступает с кафедры. Статью «Предопределение» Удри начинает с сильных утверждений: «Число тех, кому уготовано спасение,— говорит он,— весьма невелико и сводится к очень немногим. Это оракул, исходящий непосредственно из уст Иисуса Христа. Ни один из отцов церкви его не перетолковывал, не смягчал, не понимал в менее строгом смысле. Не было еретика, который осмелился бы подвергнуть его сомнению; и как бы ни разъясняли его, дабы успокоить в своей душе страх, который Сын Божий счел необходимым для христиан самых укрепившихся в истинах религии и самых строгих нравом, этот оракул навсегда останется единственно верным не только в отношении людей вообще, но даже и в отношении взрослых христиан»[88]. Иасент де Монтаргон в самом начале своего «Апостольского словаря» утверждает в статье «Блаженство», что «очень немногие христиане обретут небо, ибо очень немногие этого хотят и принимают меры, чтобы этого достичь»[89]. Затем, в пятом томе своей энциклопедии, он рассматривает данный сюжет углубленно, воспроизводя аргументы Бурдалу, однако используя и собственный проповеднический опыт, и вспоминая колебания своих собратьев:

Вопрос, который подчас задается и который как раз в связи с произнесенной мною проповедью на данную тему обращали и лично ко мне: следует ли объяснять народу подобные истины, ибо они способны потрясти души и повергнуть их в уныние. Я хотел бы также, чтобы меня спросили, а правильно ли разъяснять народу Евангелие и читать его с кафедры. А что, в самом деле, сказано в наших святых книгах яснее, нежели ужасающая истина о том, что избранных будет мало? Истина, которую Иисус Христос так часто и так внятно произносил[90].

Далее в статье Монтаргон приводит расхожие библейские свидетельства на этот счет, обращая внимание, однако, на возражение: во время брачного пира, о котором рассказывает Матфей, «нашелся только один человек, который заслуживал того, чтобы быть брошенным во тьму внешнюю» (Мат. 22:11–13). Вот каково разрешение данной трудности: «Этот один, говорят как св. Иоанн Златоуст, так и св. Августин, представляет всех осужденных; Иисус Христос совершенно не собирался сопоставлять точные числа, это было бы противно его мысли и разрушило бы с одной стороны то, что он строил с другой»[91].

Только что процитированные тексты позволяют разглядеть конкретные ситуации: церковники убеждены, что мало кто из

[86] Bourdaloue, *Œuvres complètes*: XIV, p. 110–111 (*Pensées sur divers sujets de religion et de morale*).
[87] *Ibid*., p. 111.
[88] V. Houdry, *Bibliothèque des prédicateurs*, VII, p. 422.
[89] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... I, p. 425.
[90] *Ibid*., V, p. 66–67 (статья 2: «О предопределении и немногих избранных»).
[91] *Ibid*., p. 76.



(взрослых) христиан спасется. Однако когда они проповедуют эту удручающую идею, слушатели выказывают уныние. Следует ли в таком случае продолжать? Некоторые проповедники отвечают утвердительно, и этот ответ несет двойную функцию: он оправдывает их назидание в их собственных глазах, давая веру, что на их стороне Библия и святые отцы, и позволяет «ужасать» во имя обращения. Жюльен Лорио в проповеди не тему «немногих избранных» четко ставит вопрос и отвечает на него:

И не говорите мне, прошу вас, что вещи эти слишком ужасны и слишком грозны. Ибо, господа, грозны они не потому, что я их проповедую, но таковы они сами по себе. Они должны произойти не потому, что я их проповедую, но я проповедую их потому, что они неизбежно произойдут.— Однако вы повергаете мир в отчаяние.— То же самое возражали и св. Августину, на что святой отец отвечал так: «Не я написал Евангелие, не мне из него вычеркивать».

— Но то, что вы говорите в оправдание того ужаса, в который вы повергаете наш дух, пугает нас еще больше.— Вы насмехаетесь, говоря, будто я вас пугаю. А где же действие этого ужаса, где плоды этого страха?.. Я проповедую уже давно, я кричу, изнуряю свои легкие, заклиная, предупреждая, умоляя, устрашая, и чего же я достиг? Меньше народу стало в кабаках, там меньше стало распутства?.. Кабы не было других доказательств того, что спасутся лишь немногие, то было бы вполне достаточно того, что происходит здесь; ибо после стольких проповедей, увещеваний, просьб большинство людей остались такими же, какими они были, ежели не стали еще хуже [92].

Приходится согласиться с очевидностью: эти не допускающие возражений аргументы убеждали не всех, кто был призван проповедовать. В часто используемом нами собрании лазаристских проповедей не содержится ни одного текста, посвященного непосредственно вопросу о немногих избранных, хотя признается, что «спасения достичь нелегко»[93]. Не больше занят данным сюжетом и св. Жан Эд в «Апостольском проповеднике», предназначенном для осуществляющих внутренние проповеднические миссии. «Он не мог бы произнести проповедь Масийона о том, что спасутся лишь немногие»[94]. Гриньон де Монфор, по-видимому, свои откровения по этому поводу предназначал для узкого круга, а в песнопениях, которые должна была распевать толпа, трагическая идея специально не упоминается. То же отсутствие наблюдается и в лазалианских песнопениях, и в «Песнопениях для проповедников... предназначенных для диоцеза Ренна», в которых при этом находится место для макабра, для Страшного суда и ада. «Много званых, а мало избранных» — фраза, весьма трудная для пения[95]. Что касается «Букета проповедника, составленного для употребления сельскими жителями...», о широкой популярности которого уже говорилось, то он также не содержит в себе проповедей, целиком посвященных данному сюжету. Еще заметнее данная лакуна (если позволено будет так выразиться) в многочисленных собраниях воскресных проповедей.

[92] J. Loriot, *Sermons*... II, p. 562–566 (проповедь 16).
[93] Jeanmaire, *Sermons*, I, p. 52 (проповедь 2).
[94] Цитата из: A. Pioger, *Saint Jean Eudes*, Paris, 1940, p. 170. Этот автор полагает, что янсенисты и фило-янсенисты были единственными, кто проповедовал доктрину о немногих избранных.
[95] Однако песнопение, опубликованное в Анжере в 1737 г., содержит такой стих: «Несмотря на заботу божественной доброты / Как мало избранных ! / Бог с трудом находит двух евреев / Достойных того блага, что он им предназначил»: *Cantiques spirituels sur les principaux points de la religion*, p. 80.

Даже непреклонный Жирар отказывается от законченного изложения столь безысходного сюжета. Кюре Русса Шевассю составляет скорее исключение: опираясь на Евангелие от Луки («Иисус, приближаясь к городу, заплакал о нем» [19:41]), он выводит из него целую проповедь о том, что «немногие спасутся»[96]. Веком раньше Бургуэн, растолковывая притчу о брачном пире (Мат. 22:8–14), отвел на стих «много званых, а мало избранных» лишь вторую часть своей проповеди, то есть чуть меньше половины текста»[97].

Вместе с тем из отсутствия специальных воскресных проповедей или — реже — выступлений приезжих проповедников на эту трагическую тему не следует делать вывод, что церковное назидание как бы обходило молчанием и скрывало от масс ужасную истину, смотреть в лицо которой якобы считалась способной лишь христианская элита. Здесь нужно иметь в виду два обстоятельства разного масштаба: а) во многих воскресных проповедях утверждение о немногих избранных присутствует, однако не разворачивается; б) в проповедях, читавшихся во время Рождественского и Великого постов, а также в выступлениях проповедников-миссионеров редко упускалась идея, способная, как можно было надеяться, вызвать потрясение у слушателей.

Вот несколько примеров, иллюстрирующих первый пункт. Оливье Майар, призывая слушающих его «мирян» серьезно поразмыслить о значимости евхаристии, напоминает следующий стих из Евангелия от Луки: «...никто из тех званых не вкусит моего ужина» (Лук. 14:24)[98]. Антуан Годо, проповедуя в Вансе в Страстную пятницу, объясняет, что «крест Иисуса Христа есть не что иное, как сие неизъяснимое избранничество, при помощи которого Господь отделяет избранных от общей массы осужденных рода человеческого и оставляет в ней отверженных судом скрытнейшим, но справедливейшим и мудрейшим...»[99]. Поль Бёрье, комментируя в церкви Сент-Этьен-дю-Мон Первое послание к коринфянам, напоминает о суровых наказаниях, наложенных Богом на неблагодарных и мятежных евреев, являющих убедительное доказательство того, что «число спасенных невелико по сравнению с числом осужденных»[100]. На Пасху Пьер де Ла Фон объявляет, что в день всеобщего воскресения «большинство не испытает того благодетельного изменения, после которого праведники вздохнут с облегчением»[101]. Версальский кюре Эбер, который обычно бывает не столь суров, как Ла Фон, тем не менее выражает убеждение, что «ад простер свое чрево и разверз свои бездны бесконечно»[102].

Весьма враждебен к примиренцам, этим «хищным волкам», ораторианец Буре[103]. Тем не менее, он говорит истинным христианам: «Гоните прочь тревоги... Чего вам бояться?»[104] У других, наоборот, есть все основания для опасений, и таких людей много:

[96] Chevassu, *Prônes...* II, p. 118–130 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).
[97] Fr. Bourgoing, *Homélies...* p. 813–824 (проповедь для 19-го воскресенья после Троицы).
[98] O. Maillard, *Sermones dominicales*, f° 8ᵛᵒ (проповедь для 2-го воскресенья после Троицы).
[99] A. Godeau, *Homélies...* II, p. 17 (проповедь для Великой Пятницы).
[100] P. Beurrier, *Homülies...* p. 675–766 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).
[101] P. de la Font, *Prosnes...* II, p. 436 (проповедь для дня Пасхи).
[102] Fr. Hébert, *Prosnes...* III, p. 269 (проповедь для 11-го воскресенья после Троицы).
[103] E. Bourée, *Homélies...* III, p. 285 (проповедь для 7-го воскресенья после Троицы).
[104] *Ibid.*, II, p. 212 (проповедь для Пасхи).



«Этот единственный человек [изгнанный за то, что на нем не было брачной одежды] воплощает в себе всех тех, кому уготован вечный огонь... число же тех, кто не запачкал своих одежд, или тех, кого постигло такое несчастье, но после этого они омыли их в своих слезах и в крови агнца, сколь бы ни было оно велико, всё же очень мало по сравнению с теми»[105]. Жозеф Ламбер в сочинении «Способ хорошо просвещать бедняков...» проявляет умеренность в отношении ада и в целом говорит не слишком угрожающим языком. Однако, выражая сожаление по разным поводам, как-то раз он публично ставит такой вопрос: «Если повседневная жизнь деревенских жителей столь трудна, то почему так мало людей, которые спасутся, ведь их образ жизни сам по себе может быть благословлен?»[106] Кюре Монреаля (Квебек) в начале XIX века однажды без колебаний говорит своим слушателям: «Огромное большинство тех, кто составляет приход Монреаля, будут осуждены на вечную смерть»[107]. Подобные цитаты, разбросанные в обычных проповедях, можно было бы умножить. Те, которые приведены здесь, призваны показать, что идея малого числа избранных всплывала на поверхность и проскальзывала в проповедях, главной темой которых отнюдь не были слова «Multi vocati, pauce vero electi».

Перейдем теперь к текстам приезжих проповедников и тем, которые произносились во время духовных упражнений на Рождественский и Великий посты[108]. Оливье Майар уверяет свою публику в период Великого поста: «Осмелюсь сказать, что большая часть людей будет осуждена. Трепещите же... Представьте себе, что ангел, витающий над этим крестом, развернул перед вами огромный лист и сказал: „Господа, я принес вам благую весть: из всех вас, присутствующих здесь, лишь один будет осужден". — Кто из вас не затрепетал бы, что речь идет именно о нем? Так вот! Это будет не один, большинство моих слушателей будет осуждено, ибо много званых, но мало избранных»[109].

Чаще всего проповедники выступают против янсенистских идей о предопределении. Их подход в целом опирается на доктрину свободы воли. Бурдалу является характерным представителем направления, мыслившего шире, чем это было свойственно Обществу Иисуса, и утверждавшего, что Бог желает спасения всех людей, что он пролил кровь за всех, а учить противному означает «возмущать всех слушателей»[110]. Если идея немногих избранных излагается «с преувеличенным рвением и необузданной суровостью», она «повергает в уныние»[111]. Капуцин Франциск Тулузский, проповедовавший в XVII веке в Лангедоке, выражается не менее определенно. Свои выступления он открывает проповедью на тему «Бог хочет спасти всех людей»[112]. В ней он жалеет мрачные умы, «говорящие, что Сын Божий умер лишь за небольшую группу предопределенных к спасению... [и] удел

[105] *Ibid.*, IV, p. 249 (проповедь для 19-го воскресенья после Троицы).
[106] J. Lambert, *La Manière...* p. 171.
[107] Цит. по: L. Rousseau, *La Prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique*, Montréal, 1976, p. 184, n. 86 (в Монреале в то время был лишь один католический приход).
[108] Так, в труде лазариста Колле (Collet, *Sermons pour les retraites*, 2 vol., Lyon, 1763) содержится целая проповедь о «немногих избранных»: I, p. 128–169.
[109] Цит. по: A. Samouillan, *Olivier Maillard et son temps*, Paris, 1891, p. 92.
[110] Bourdaloue, *Œuvres...* XIV, p. 113 («Мысли о небольшом числе избранных»).
[111] *Ibid.*, p. 112.
[112] Francois de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, II, p. 1–23 (проповедь 1).

остальных людей — это грешное тело и бесконечные упреки, и им, детям гнева и жертвам, уготована вечная ярость Божьего суда». Подобные речи, провозглашает он, «несут отчаяние и открывают дверь всем преступлениям»[113].

Такие слова призваны были нести утешение. Так ли это было на самом деле? По правде говоря, объяснение, которое дает иезуит Антонио Виейра в проповеди в кафедральном соборе Сальвадора (Байя, Бразилия) в 1639 году, представляется мне скорее исключением. Он замечает, что связь между притчей о званых на брачный пир и выводом из нее (много званых, а мало избранных) «явилась предметом больших споров», ибо там был лишь один изгнанный. Однако для него трудность разрешается «просто»: на пир пришли не все, кто был зван. Этих отсутствующих как бы представлял тот, кто отправился туда, не надев брачной одежды. Отсюда оптимистический вывод Виейра: «Важным основанием для нашей веры должно быть то, что все званые и пришедшие на пир святых даров в брачной одежде стали избранными, кроме одного»[114].

Позиция португальского иезуита совершенно не соответствует большинству проповедей на данную тему. Нужно даже отметить, что доминиканец Луис Гранадский, международная аудитория которого была весьма значительна, не только много раз возвращался в своих проповедях к тому, что избранных мало[115], но даже и умерял рассуждениями в духе Августина свою приверженность доктрине свободы воли, которая вообще-то говоря была ему свойственна. Следующий отрывок показателен в отношении неустойчивости его убеждений: «[Бог] зовет к себе всех людей, ибо он хочет спасения всех людей; однако мера поддержки, которую он предоставляет, дабы способствовать их призванию, зависит от воли Божьей, а не от наших собственных заслуг: для одних она широка, для других — менее щедра. Из этого следует, что есть много званых, то есть много тех, кому Бог дарует обычную поддержку, которой они в своем небрежении не пользуются; и мало избранных, то есть тех, кто получает исключительную благодать или использует отмеренную им обычную благодать. Именно так, братья мои, Господь распределяет свою благодать, оправдывая души в соответствии со своим желанием или воздавая независимо от их заслуг и от их желаний»[116].

На деле утверждение, что все люди призваны ко спасению, чаще всего корректировалось двумя угрозами. Первая состояла в том, что достаточно малого, чтобы подвергнуться осуждению. Тот же Луис Гранадский, заявив, что «если я живу по-христиански, я отправлюсь на небо», прибавляет: «Все люди как бы стоят перед весами: с одной стороны, вечная жизнь, с другой,— ад, и мы свободны выбирать то, что предпочитаем. Однако при этом равновесие весов настолько хрупко, что достаточно одного смерт-

[113] *Ibid.*, p. 3.
[114] A. Vieira, *Sermons*, Lyon, 1869: III, p. 531 (проповедь для воскресенья, посвященного причащению).
[115] Louis de Grenade, *Œuvresé* I, p. 497; II, p. 168; IV, p. 141; VIII, p. 353.
[116] *Ibid.*, I, p. 497.



ного греха, даже в мыслях, и одна из чаш опустится до самого ада... [Кто не] устрашится того, что в вопросе столь важном [как спасение] всё так неопределенно и мы постоянно подвергаемся опасности погибнуть?»[117]

Вторая угроза хорошо выражена Франциском Тулузским: «Нам расточаются милости... но мы ими не пользуемся. Мы не имеем воли, чтобы спастись»[118]. Вот почему избранных так мало. В свою очередь, Боссюэ уверяет, что «всё полно зваными, которые не хотят даже подумать о своем призвании, даже вспомнить о том, что они христиане»[119]. Массийон в своей знаменитой проповеди на тему «немногих избранных» объявляет слушателям:

...пока вы живете так, как многие, можно поручиться, что вы не можете рассчитывать на спасение: ведь если бы вы, живя таким образом, могли спастись, так спаслись бы почти все люди... однако вера запрещает нам думать, что спасутся почти все люди; итак, ясно, что вы совершенно не можете рассчитывать на спасение, поскольку вы не можете спастись, раз большинство не спасется[120].

Рассуждение Массийона заслуживает внимания. Коль скоро то, что избранных мало, есть несомненная истина вероучения, следует объяснить, как это может быть. Перестав скрывать эту истину, нельзя было не прийти к травмирующей проповеди. Бурдалу мог сколько угодно заявлять, «что все мы имеем право надеяться, что окажемся в числе избранных... и нет ни одного грешника, который не должен сохранять эту надежду», но далее он утверждает, что «если число избранных мало даже в христианском мире, так это по вине и по небрежению большого числа христиан; это из-за их совершенно суетного, совершенно языческого поведения, противного закону, который они приняли, и религии, которую они исповедуют»[121]. «Апостол хочет, чтобы мы со страхом и трепетом трудились над нашим спасением»[122].

Бурдалу все-таки заключает свое рассуждение в «разумные рамки»[123]. Однако не все проповедники берут с него пример умеренности, рассматривая этот сюжет, располагающий к самым устрашающим цифрам и самым потрясающим формулам. В этом плане типичен пример Франциска Тулузского. В начале проповеди на сюжет притчи о работниках, посланных в виноградник (Мат. 20)[124], он отметает «бредни» тех, кто задается вопросом, будет ли спасшихся людей столько, сколько падших ангелов, или сколько ангелов, «пребывающих во славе», или сколько благословенных духов и бесов, вместе взятых. По мнению капуцина, число предопределенных к спасению известно лишь отцу семейства, а «желание войти в его близкий круг есть дерзость». До сего момента он проявляет взвешенный подход, однако вскоре отбрасывает всякое благоразумие.

Действительно, сразу после этого капуцин добавляет: «При всем том не будет дерзостью выразить в назидание нам уверенность,

[117] *Ibid.*, II, p. 168 (проповедь для среды Страстной недели).
[118] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*: VIII, p. 303 (проповедь 13).
[119] Bossuet, *Œuvres*... Rennes, 1861: IX, p. 233.
[120] Massillon, *Œuvres complètes*, Paris, 1824: XIII, p. 316 («О немногих избранных»). О Массийоне см.: *Etudes sur Massillon*, Clermont-Ferrand, 1974.
[121] Bourdaloue, *Œuvres*... XIV, p. 117 («Мысли... о небольшом числе избранных»).
[122] *Ibid.*, p. 111.
[123] *Ibid.*, p. 112.
[124] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, VII, p. 257–271.

что число тех, кому уготовано спасение, весьма невелико и несопоставимо с числом осужденных, которых очень много, значительно больше, чем первых». Встав на этот путь, оратор воспроизводит классические, постоянно приводимые по этому поводу примеры: спасшиеся во время потопа, погибшие в Содоме и Гоморре, трое или четверо евреев из 600 тысяч вышедших из Египта, которые достигли земли обетованной, единственный дом, сохранившийся в разрушенном Иерихоне, оливки, оставшиеся на дереве, или грозди винограда в винограднике после сбора урожая[125]. После всего этого Франциск Тулузский излагает притчу о неразумных девах. Он констатирует, что эти девы были не так уж грешны, ибо «сохранили непорочность своего тела», производит обобщение и, цитируя Каетана, заключает:

Ужасные слова, удивительнейший сюжет из всех, до сих пор известных, ибо мы узнаем, что половина людей, живущих добродетельно, как то монахи, священники, девы, праведные люди, каково бы ни было их положение и состояние, будут осуждены. Не следует удивляться тому, что нечестивцы, богохульники, распутники, скряги, убийцы, неверные, еретики будут низвергнуты в ад, но то, что половина монахов, добрых священников, честных женщин, целомудренных дев, терпеливых бедняков, щедрых и милостивых богачей будет осуждена — ах! разве не должно это поражать христиан и даже заставлять их дрожать от страха! Мы видим, что число благословенных очень невелико, ибо очень мало добродетельных людей на свете, и однако же половина из них будет осуждена[126].

Подобное рассуждение выходит за рамки желания обратить и выражает страх, переживаемый самим монахом, страх, который он стремится разделить со своими слушателями. Трагические расчеты, к которым приходит проповедник, происходят как из его внутреннего смятения, так и из тактических соображений. Ибо, говорит он по поводу притчи о сеятеле, лишь четвертая часть приносит плоды, и «это учит нас тому, что число предопределенных к спасению очень невелико и что из четверых людей, живущих на земле, спасется лишь один, а другие будут осуждены. Вас четверо в вашем доме, спасется лишь один из вас; вас присутствует здесь сорок человек, спасутся лишь десять из вас; все остальные будут осуждены»[127]. В другой проповеди арифметика Франциска Тулузского оказывается еще более удручающей: «В вашей семье десять человек, и из этих десяти спасется лишь один, все другие будут преданы вечному огню. Сто человек живут в этой деревне, и лишь десять из них обретут рай, а девяносто будут осуждены. Тысяча человек присутствует здесь, и много будет, если среди них найдется сотня тех, кто спасется, все остальные будут низвергнуты в вечный огонь. Вы не боитесь, христиане? Вы не дрожите?»[128] Франциск Тулузский пользовался довольно большой известностью, и часть его проповедей была переиздана в XIX веке в «Собрании священных ораторов» Миня (тома X и XI).

[125] Ср. выше, с. 386.
[126] *François De Toulouse, Le Missionnaire apostolique*, VII, p. 263 (проповедь 7).
[127] *Ibid.*, p. 265.
[128] *Ibid.*, VIII, p. 311 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы).



Вслед за Бурдалу, Массийоном и Франциском Тулузским многие известные проповедники недвусмысленно разъясняли своим слушателям — каково бы ни было их общественное положение, — что число избранных будет очень невелико. Можно было бы процитировать Бридена, Лорио и других. Вспомним, однако, что говорил слепой ораторианец Жан Лежён в проповеди, приуроченной к Великому посту: «...через сто лет или еще раньше огромная часть неисчислимого числа людей, которые живут на земле, будет осуждена на вечную смерть... Эту ужасающую истину... Господь преподал нам, когда из огромного количества живших в его время на земле избрал только двенадцать и сделал их апостолами, а из этих двенадцати избрал только троих, которых удостоил счастья видеть его преображение»[129]. Ради верности самому себе Лежёну следовало бы заключить, что три четверти апостолов подверглись осуждению. До этого, однако, он не доходит, хотя и заявляет немного погодя, что меч в руках Бога «остр и хорошо заточен», «разит во все стороны», устраивает «ужасную резню» и «устремляется из одного конца мира к другому», так что «небесная месть настигнет и покарает огромное большинство живущих»[130].

Подобные же наводящие ужас известия звучат из уст одного из главных героев барочной проповеди иезуита Паоло Сеньери-старшего. Итальянский проповедник набрасывался на своих слушателей с таким неистовством, как будто итальянцы были более туги на ухо или более забывчивы, чем те, кто жил за Альпами. Как бы то ни было, Сеньери стремится лишить всяких иллюзий «тех, кто тешит себя надеждой на легкое прощение» Бога. Он рассчитывает их «пробудить... предлагая истину самую ужасную, какую только можно представить самому важному собранию: истину о том, будет ли число избранных меньше или больше, чем число проклятых». Он хочет внушить слушателям «чувство священного ужаса, такое, какое им надлежит испытывать, но какое, однако, так редко встречается в христианском сообществе»[131].

Сеньери, разумеется, читал трактат Суареса, рассмотренный выше[132]. Подобно ему, он полагает, что среди католиков будет больше спасшихся, чем осужденных, «благодаря тем, кто умирает, не успев войти в разум, и благодаря праведникам, которые достигнут спасения». Среди еретиков также спасутся дети, которые были крещены и умерли во младенчестве. Однако ясно, что среди взрослых христиан многие будут осуждены, в первую очередь из-за неискренности своих исповедей и сокрытия своих грехов. Но что в таком случае ответить тем, кто возражает, что «милосердие Господа бесконечно; [что] не зря же Иисус Христос пролил свою кровь; [что] Бог создал христиан не для того, чтобы их отвергнуть»? Сеньери выдвигает теологическую доктрину искупления, изменяющую его конечную цель. Иисус умер прежде всего

[129] J. Lejeune, *Le Missionnaire de l'Oratoire, ou sermons pour l'avent, le carême et les fetes*, Lyon, 1826, IX, p. 127 (проповедь CCCXI для субботы первой недели Великого поста). Проповеди Лежёна также представлены в собрании Миня: *Collection*... III, IV, V.
[130] *Ibid.*, p. 129.
[131] P. Segneri, *Œuvres*, I, p. 118 (проповедь о числе избранных и осужденных).
[132] *Ibid*, p. 320.

ради того, чтобы стереть оскорбление, нанесенное его отцу, и только потом уже во имя спасения людей:

Кровь Иисуса Христа, конечно, проливалась не зря, я это признаю, однако следует знать, что первой целью Иисуса Христа в его страстях было удовлетворить божественную справедливость и смыть оскорбления, нанесенные ей людьми, а также положить предел царившему в мире огромному беззаконию, когда Бог повсеместно претерпевал великие поношения и ни от кого не получал возмещения, достойного Его и отвечавшего масштабу Его божественного величия. Итак, коль скоро это восстановление Божьей славы, оскорбленной Божьими же творениями, то есть первая и главная цель страданий Иисуса Христа, коль скоро это возмещение было столь полной мерой осуществлено Искупителем, то будь даже все люди до одного подвергнуты осуждению, кровь Иисуса Христа не была бы пролита зря и плод ее всё равно был бы превелик и безмерно славен, ибо он есть опора величия Господа[133].

Сеньери здесь вновь обращается к образу Бога — разгневанного отца, требующего от своего сына полного возмещения. Однако эта концепция, выстроенная, как мы видели, на самом высоком идейном уровне, несмотря на очевидную бесчеловечность идеи, использовалась им и в обычных проповедях. Она позволяла перекинуть мост от намеренно пугающего призыва церкви покаяться к убеждениям самих проповедников, которые в хлестких формулах выражали ощущение, присущее всем богословам. Педагогическое устремление проповедей, которые показывают Бога-Отца неумолимым по отношению к Иисусу, хорошо проявляется у о. Ивана, когда он пишет: «Божественное правосудие покарало самые незначительные грехи святых, оно наказало святого из святых — Иисуса Христа, потому что он принял облик греха: что же будет с нечестивыми и мерзкими злодеями?»[135] Однако утверждение о том, что Бог ненавидит грех, а следовательно, и того, кто принял все человеческие прегрешения на себя, коренится куда глубже, чем воспитательные намерения. Антуан Годо объясняет своей публике в Вансе в Страстную пятницу, что если вечный Отец «с такой суровостью наказывает своего Сына, [так] это он делает за грехи людей, которые (тот) взял на себя». Он «вымещает [на нем] гнев» своей «святости» и своей «справедливости»[136]. Поль Бёрье в церкви Сент-Этьен-дю-Мон, также в Страстную пятницу, приглашает слушателей обратить внимание на «суровый приговор вечного Отца своему собственному Сыну... Он совершенно не принимает во внимание, что тот на самом деле невиновен... Он обходится с ним, как с величайшим преступником... Он не дает ему никакой поблажки в его мучениях, даже, как если бы он не был удовлетворен его смертью и его страданиями, которых было бы достаточно, чтобы искупить грехи ста тысяч миров, он позволяет, чтобы его ударили копьем в бок после того, как он скончался, и чтобы после его смерти с ним обращались как с самозванцем»[137]. Эдм Буре объясняет верую-

[133] P. Segneri, *Œuvres*, I, p. 144 (проповедь о числе избранных и осужденных).
[135] A. Yvan, *Trompette du ciel...* p. 362.
[136] A. Godeau, *Homéliesé* II, p. 18–20 (проповедь для Великой Пятницы).
[137] P. Beurrier, *Homélies...* p. 294–295 (проповедь для Великой Пятницы).



щим, что «на него [Иисуса] в дни его страстей пролились все потоки Отчего гнева; Он был как бы раздавлен в давильне ярости Всемогущего»[138].

Пьер де Ла Фон дает красочное описание борьбы, происходившей в сердце Бога. «Я представляю себе,— объявляет он,— сердце вечного Отца разрывающимся, если можно так сказать, между двумя противоположными побуждениями: любовью к своему сыну и ненавистью к греху. Любовь требует его жизни; ненависть требует его смерти; любовь говорит, что это его Сын и что он невиновен; ненависть говорит, что он есть пристанище грешников и, следовательно, должен претерпевать все кары, которых они достойны... Мы видим, однако, что в этом споре ненависть одерживает верх над любовью, что Бог словно бы лишает себя качеств Отца, которыми он наделен, дабы облечься только лишь качествами судьи»[139]. В прошлом Божественное правосудие почти всегда одерживало верх над милосердием. Для Жюльена Лорио доказательством служит то, что «этот столь милосердный Бог осудил своего собственного Сына умирать на кресте во искупление грехов, которых тот не совершал»[140]. Леонард де Пор-Морис как-то раз в проповеди о покаянии перечисляет перед толпой ужасные требования божественного правосудия. Вспомнив о «распятом» и «убитом» Иисусе, он задается вопросом:

Кто осудил Иисуса на столь жестокую смерть? Пилат? Писцы и фарисеи? Нет, братья мои, нет. Но кто же тогда? Это был божественный суд, и он не пожелал сказать: довольно! — пока не увидел, как тот испустил дух на кресте. Добрый Спаситель умирал, вися в воздухе на трех гвоздях, он проливал кровавые слезы, он истекал кровью, а неумолимый судья говорил: Nondum satis, еще не достаточно. Его нежная мать плакала у подножия креста, благочестивые женщины рыдали, даже все ангелы и блаженные души стенали при виде сего жестокого зрелища; однако судия, не давая себя растрогать, повторял: Nondum satis, еще не достаточно. И до тех пор, пока он не увидел, как Иисус испускает дух, он так и не сказал: довольно. Что вы скажете теперь, братья мои? Если божественный суд так сурово обошелся с единственным Сыном Отца только лишь потому, что тот принял на себя наши грехи или, скорее, тень наших грехов, как же он поступит с нами, несчастными, с нами, настоящими грешниками? [141]

Раз дело обстоит так, понятно, что избранных будет мало, а Иасент де Монтаргон умудрился включить формулы, подобные только что приведенным, в число образцов проповедей, предназначенных... для рождественских праздников: «Богу нужна была жертва, достойная его,— говорят нам отцы церкви,— святая, чтобы он мог смотреть на нее, не опасаясь, что блеск его славы потускнеет; полная, чтобы она могла вынести все ужасные удары его мести; бесконечная, чтобы неизмеримостью своих заслуг она смогла искупить даже оскорбление, нанесенное грехом неизмеримому совершенству Господа». «Бог должен был принести жертву сам себе; и его собственный сын, как бы он ни был

[138] E. Bourée, *Homélies*... I, p. 116 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[139] P. de la Font, *Prosnes*... I, p. 370 (проповедь для 1-го воскресенья после Пасхи).
[140] J. Loriot, *Sermons*... II, p. 26 («Об оскорблении, наносимом Богу»).
[141] Léonard de Port-Maurice, *Sermons pour les missions*, II, p. 169 (проповедь для покаянных процессий).

невиновен, должен был подвергнуться страданию, коль скоро любовь заставила его принять на себя все наши проступки»[142]. В проповеди на Страстную пятницу некий бретонский священник, рассказав о страданиях Христа, задает вопрос: «Бессмертный Отец, довольно ли тебе этого, удовлетворено ли теперь твое правосудие?»[143]

Из приведенных цитат с очевидностью вытекает, что распространение ужасной доктрины, согласно которой Отец ожесточается против собственного сына, не ограничивалось церковной верхушкой. Она добралась до самого низа, до основной массы верующих. Она широко использовалась в церковном назидании. Катехизисы[144] и песнопения («Полночь, христиане...») тоже утверждали в один голос, что для успокоения Отчего «гнева» потребовалась ни больше ни меньше, как жертва Иисуса.

Доктрина о немногих избранных и о Боге-судье, карающем собственного Сына, восходит к бытовавшему в то время образу отца, который церковники, вероятно, разделяли со значительной частью публики. Это был не тот образ отца, который привычен для нас. У нас «отец» ассоциируется прежде всего с «добротой», «привязанностью», «нежностью» и «прощением», что, впрочем, соответствует духу Евангелия. Однако Евангелие Евангелием, но не понималось ли нашими предками или, по крайней мере, значительной их частью слово «отец» как «величие», «власть», «суд» и «честь»? Образ Бога и образ отца изменялись вместе. С течением времени они стали гуманнее.

[142] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... VII, art. 2, p. 35, 106.
[143] Цит. по: Fr. Roudaut, *La Prédication*... II, p. 305.
[144] Ср.: J.-Cl. Dhotel, *Les Origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, 1967, p. 382.

Глава XV Грех и грехи

ГРЕХ СМЕРТНЫЙ И ГРЕХ ПРОСТИТЕЛЬНЫЙ

В прежние времена Бог был гневлив, и гневался он из-за греха. В этом вопросе проповедники были неистощимы. Они возвращались к нему постоянно. Темы спасения, греховных заблуждений, возможных сроков обращения, кончины и суда, малого числа избранных, несчастья нового падения, особых категорий грехов и даже Страстей Иисуса давали им возможность вновь и вновь объяснять, почему и как вершатся «божественные кары». Они повторяли своим слушателям, что христиан будут судить суровее, чем язычников и иудеев, ибо те никогда не получали благодати веры: грех они рассматривали как вечный, поскольку бесы и осужденные в своих бесконечных мучениях не перестают проклинать Бога и людей[1]. Абсолютизация греха выразилась в церковном назидании, доносившем выработанные высоколобыми теологами концепции до публики, назидании, которое обычно, говоря о грехе, использовало сильные выражения и прибегало к помощи впечатляющих сравнений.

Оливье Майар и Бернардин Сиенский без колебаний говорили о «бесконечной злобе» смертного греха[2]: эта проказа «неизлечима [без благодати] и заразна, она разлучает вас с Богом»[3]. Один из самых прекрасных текстов о грехе, которые я знаю, прекрасных как по своей образности, так и по тому, как в нем использовано противопоставление греха и покаяния, принадлежит Жану-Пьеру Камю. «Если грех,— пишет он,— это зима... когда царят мороз и нечестие, холод и бесчувствие, лед и упрямство, тучи и туман ослепления, пагубные для любых ростков нашего духа, уничтожающие цветы, листья и плоды наших благих побуждений и наших добрых дел, то как сладко должно быть покаяние, возвращающее, как прекрасная весна, зефиры тихих вздохов, росу слез любви, цветы благих намерений, жар святых устремлений и плоды благочестивых деяний, уносящее все тяготы холодного и сурового времени года»[4]. Однако весьма нечасто встречаются проповеди, преисполненные подобной свежести и подобного оптимизма в духе Франциска Сальского. Наоборот,

[1] На эту тему см. прежде всего: A. Yvan, *Trompette du ciel...* partie I, ch. 8, 9, p. 32–39. P. Beurrier, *Homélies...* p. 673 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы). J. Bridaine, *Sermons*, III, p. 326 (проповедь о грехе христиан).

[2] Bernardin de Sienne, *Opera...* I, p. 509–515 (проповедь XII).

[3] O. Maillard, *Sermones dominicales*, f 59 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы).

[4] J.-P. Camus, *Homélies...* p. 239 (проповедь для 3-го воскресенья после Троицы).

им свойственно подчеркивать огромность смертного греха, даже одного-единственного смертного греха. Луис Гранадский в «Путеводителе грешников» объявляет своим читателям и слушателям:

Христианин изо всех сил должен себя убеждать, ибо в этом состоит истина, которую невозможно подвергнуть сомнению, что ежели все несчастья, все катастрофы и все бедствия, когда-либо бушевавшие на земле с самого дня творения, и те, что еще разразятся до скончания века, все муки ада были бы положены вместе на одну чашу весов, а на другую — только один смертный грех, то чаша греха перевесила бы[5].

Филипп д'Утреман, возможно, вспоминал какой-то из только что приведенных текстов, а также, вполне определенно, «De Perfectionibus...»[5a] Лессиуса, когда писал для проповедников следующее: «Теологи... говорят, что никакие кары, включая и главную, вечную кару, не могут сравниться в злостности с одним-единственным смертным грехом, из-за которого претерпевают все муки, уготованные всем осужденным. Причина в том, что зло греха становится бесконечным по отношению к бесконечности оскорбленного Величия»[6]. Годо в начале Великого поста приглашает своих прихожан «считать себя недостойными вкушать какую бы то ни было пищу и пользоваться какими бы то ни было созданиями вследствие своей греховности», а также признать, что «Церковь проявляет доброту и снисходительность, позволяя вам пользоваться для вашего пропитания некоторыми творениями, например, рыбой или травами»[7]. В другой проповеди Годо, как и многие другие проповедники, квалифицирует смертный грех как «мерзость запустения»[8].

Шенуа, поучая сельских жителей, приводит три причины бесконечности адских мучений: «1) коль скоро в малейшем смертном грехе содержится бесконечное зло; 2) коль скоро даже самому благородному из грешников невозможно обрести вечность бытия, 3) коль скоро каждый смертный грех заслуживает бесконечной муки», то логично и необходимо, чтобы адские пытки длились вечно[9]. Лорио, говоря о том, какое «оскорбление грех наносит Богу», утверждает: «Знай мы, что это такое [грех], у нас кровь застывала бы в жилах, а волосы вставали бы дыбом от одного только упоминания о нем; подобно первым христианам, мы стремились бы к самому полному уединению, прятались бы в расщелинах и пустынных пещерах, дабы избежать огромных опасностей и случаев совершить грех, которые так часто подстерегают нас в миру»[10].

В лазаристской проповеди на эту тему конца XVII–начала XVIII века простым людям разъяснялись причины, по которым грех является «столь чудовищным деянием и нарушением долга, что один лишь Бог способен постичь его необъятность». Им говорилось, что грех есть самое серьезное оскорбление, какое можно нанести, ибо оно наносится Богу, которому таким образом вы-

[5] Louis de Grenade, *Œuvres...* X, p. 411–412 («Путеводитель грешников»).
[5a] «О совершенствах...».
[6] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue...* I, p. 26.
[7] A. Godeau, *Homélies...* I, p. 335 (проповедь для 1-го воскресенья Великого поста).
[8] *Ibid.*, II, p. 412 (проповедь для 24-го воскресенья после Троицы). Ср.: Fr. Bourgoing, *Homélies...* p. 884 (проповедь для того же воскресенья). Fr. Hébert, *Prosnes...* IV, p. 410 (проповедь для того же воскресенья).
[9] A. Chenois, *Le Petit missionnaire...* p. 115.
[10] J. Loriot, *Sermons...* II, p. 28–29 («Об оскорблении, наносимом Богу»).



казывают презрение. Раскрытию темы способствовали два сравнения. Если на улицах Парижа оскорбляют сельского жителя, то это уже поступок, достойный осуждения. Если дают пощечину «одному из самых уважаемых горожан, то оскорбление еще больше. Однако если бьют по лицу короля, то все согласятся, что такое преступление достойно смертной казни. Грешить — это значит давать пощечину Богу, поскольку ему выказывают пренебрежение». Дабы подчеркнуть значение подобного пренебрежения, проповедник прибегал ко второму сравнению: государь приказывает трубить в трубы и под страхом смерти предписывает горожанам немедленно разоружиться. Однако, «четверть часа спустя, день спустя, месяц спустя вы видите, что все остаются по-прежнему вооружены; народ лишь смеется, когда его предупреждают, что он идет против воли государя». Именно так поступают люди, «черви земли», когда пренебрегают Божьей волей[11].

Проповедники неистощимы, когда распространяются о категориях грехов, но только что приведенные цитаты взяты из текстов, специально посвященных греху как таковому, сюжету, который часто толковался в выступлениях приезжих проповедников, духовных упражнениях[12] и даже в песнопениях о «смертном грехе» или «привычке грешить»[13]. Сверх того, нередко бывало и так, что приходской священник посвящал теме «неизмеримости греха» воскресную проповедь. Кроме авторов, к текстам которых мы уже обращались, так поступали священники Эбер, Симон, Шевассю и Регис[14]. Наконец, внимания заслуживает и то, что проповедники говорили о простительном грехе. Разумеется, он всегда отделялся от смертного греха. Однако и он представлялся серьезным, ибо несет в себе зло греха как такового; сверх того, он ослабляет благодать и составляет ступеньку лестницы, которая ведет к неискупимому непослушанию. Монсеньор Камю в воскресной проповеди на тему «избежания самых мелких проступков» призывает своих слушателей ненавидеть «простительные грехи больше, чем смерть»[15]. Ибо «хоть их и недостаточно, чтобы лишить нас благодати, тем не менее [они] ее ограничивают и ослабляют»[16]. «Будем же избегать и ненавидеть простительный грех не за то, что он ведет в ад, но за то, что он подводит к его вратам»[17]. Точно так же Фульвио Фонтана во время Рождественского поста посвящает проповедь «крайней бдительности, которую необходимо проявлять, дабы уберечься от малых падений, которые чаще всего открывают путь к великим безднам»[18]. Лорио, в свою очередь, тоже сочиняет проповедь о простительном грехе[19].

Для пастырского назидания было более всего характерно подчеркивать вслед за Паскалем «ужасное значение и последствия... самых мелких ошибок». Вот лишь несколько доказательств из числа тех, которые можно было бы привести. Кюре Жирар учит

[11] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 122–126 (проповедь 6).
[12] О духовных упражнениях см.: *Sermons pour les retraites de Collet*, 2 vol., Lyon, 1763.
[13] *Manuel des retraites et missions*... II, *Cantiques*, p. 88–89.
[14] Fr. Hébert, *Prosnes*... IV, p. 396–432 (проповедь для 24-го воскресенья после Троицы). Réguis, *La Voix du pasteur*, I, p. 147–163 (проповедь для 3-го воскресенья после Богоявления). Symon, *Prosnes*... II (проповедь для 11-го воскресенья после Троицы). J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... II, p. 307–319 (проповедь для 24-го воскресенья после Троицы).
[15] J.-P. Camus, *Homélies*... p. 259 (проповедь для 5-го воскресенья после Троицы).
[16] *Ibid*., p. 262.
[17] *Ibid*., p. 265.
[18] F. Fontana, *Quaresimale*... p. 37–44 (проповедь для вторника 1-й недели Великого поста).
[19] J. Loriot, *Sermons*... II, p. 198–235.

своих прихожан, что «простительный грех — это самое большое из всех возможных зол, один только смертный грех превосходит его; как зло, простительный грех превосходит всё добро, которое могут совершить все люди; вот почему непозволительно совершать какой бы то ни было грех»[20]. Преувеличение в подходе церкви к самым незначительным проступкам еще лучше видно в проповеди Франциска Тулузского об «огромности простительных грехов». Конечно, капуцин выступает против тех философов и еретиков, которые не различают «падения и небольшого преткновения» и полагают, что все наши ошибки «одинаково преступны». Однако, как мы уже видели в связи с вопросом о немногих избранных, Франциск Тулузский имеет обыкновение давая одной рукой — другой тут же отбирать. Здесь он поступает именно так. Проповедник уточняет, что нелегко определить, является ли грех простительным или смертным. Пропустить воскресную мессу — это смертный грех. А «проболтать часть мессы — это грех простительный или смертный?» «Совершить бесчестный поступок с женщиной — это смертный грех». Но «трогать руками, давать или получать поцелуи» — это грехи простительные? Узнать об этом затруднительно. В любом случае, Бог уже в этом мире карает простительные грехи: в наказание «за весьма незначительный проступок, который мог составлять лишь простительный грех, некий пророк» был растерзан львами.

Однако все эти наказания, как бы велики они ни были и как бы их суровость ни показывала нам всю огромность простительного греха и всю его богопротивность, ни в малейшей мере не сопоставимы с теми, которыми Бог наказывает в другом мире; именно там он взвесит, — как сказано устами пророка, — не только горы, но и небольшие холмы, не только большие, но и незначительные простительные грехи... Именно там... придется отдать отчет в пустословии, в презрении, в неосмотрительном смехе или взгляде, в вырвавшемся слове или порыве гнева, который тут же проходит; и именно в этот последний день нашей жизни, когда надо будет предстать перед Богом, все наши маленькие грехи, на которые мы смотрели пренебрежительно и которые совершали, не сдерживаясь, явятся перед нами, обратят нас в ужас... [и] покажутся огромными горами[21].

Логика подобной драматизации вела к проверке собственной совести на предмет ее отягощенности простительными грехами, как предлагал слушателям Леонард де Пор-Морис во время своих проповеднических путешествий. Пастырь советовал кающимся:

1. Проверьте, имеете ли вы совершенно верное представление о простительном грехе, то есть рассматриваете ли вы его как очень серьезное по своей природе зло.

2. Проверьте и здраво рассудите, какова цена простительного греха, раз его не позволено совершать ни при каких обстоятельствах, пусть бы даже речь шла о спасении мира.

3. Проверьте, хорошо ли вы оценили вред простительного греха, для искупления которого требуется драгоценная кровь Иисуса Христа и который, в каком-то смысле, является злом большим, чем самый ад.

[20] N. Girard, *Les Petits prônes*... III, p. 291 (проповедь для 6-го воскресенья после Троицы).
[21] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*... I, p. 431–450 (проповедь 21).



4. Проверьте, взвешивали ли вы когда-либо пагубные последствия, которые подчас влечет за собой простительный грех.

5. Проверьте, стремились ли вы когда-нибудь обрести наиболее действенное средство, дабы получить прощение за множество простительных грехов, которые вы совершаете ежедневно.

6. Проверьте, размышляли ли вы когда-нибудь о том, что простительный грех может быть в каком-то смысле назван смертным злом, ибо он двояким образом, прямо и косвенно, предрасполагает к смертному греху.

7. Проверьте, обращали ли вы когда-либо внимание на то, с какой суровостью Бог наказывает простительный грех как в этой, так и в иной жизни.

8. Проверьте, использовали ли вы когда-либо действенное средство, дабы уберечься от простительных грехов [22].

Такая модель проверки совести на предмет простительных грехов, предложенная знаменитым проповедником XVIII века, должна рассматриваться в более общем контексте церковного дискурса, направленного на внушение верующим «сверхчувства вины». Формулировки подобного рода очень часто встречаются в проповедях. Бриден побуждает слушателей сосчитать свои простительные грехи: «Сосчитайте их, если это возможно. Ах! Вы будете ими удивлены, вы придете от них в ужас и, как Давид, воскликнете, что беззаконий ваших более, нежели волос на голове вашей (Пс. 39:13). Да, стоит вам только чуть покопаться в глубинах вашей совести, и вы обнаружите, что это пропасть, это бездна, море великое и пространное: там пресмыкающиеся и насекомые, сиречь простительные грехи, которым нет числа (Пс. 103:25)» [23]. Сверх того, уверяет о. Иван, «малейшие проступки становятся источником больших грехов и больших наказаний» [24].

Католическая проповедь, в противовес протестантизму и янсенизму, постоянно утверждала, что искушение не есть грех. Но при этом она отчетливо провозглашала вместе с о. Иваном, что «искушения не влекут за собой прощения грешника» [25]. Идея о том, что для христианина не может быть смягчающих обстоятельств, часто воспроизводится в церковном назидании. Годо, удивляясь «отвратительным» грехам, совершенным его слушателями, напоминает, что однажды они «будут проверены [Богом] с невообразимой суровостью» и «никакого прощения [тогда] не будет» [26]. В лазаристской проповеди мы читаем, что «христианин не может рассчитывать ни на какое прощение, если он нарушает Божью волю» [27]. Кюре Регис в таких словах предостерегает своих прихожан от снисходительности к самим себе: «Тот, кто совершает смертный грех, не имеет намерения лишиться благодати. Но разве это мешает ему ее утратить и делает его менее виноватым?.. Христиане, пребывающие сейчас в аду, не имели намерения обречь себя на осуждение. Но разве это помешало их осуждению?» [28] Итак, не следует надеяться отделаться дешево.

Монтаргон без колебаний пишет, что «не существует на земле несчастья, сравнимого с несчастьем нечистой совести». Ибо роль

[22] Leonard de Port-Maurice, «Examens particuliers sur les principaux sujets traites pendant la mission» в *Sermons pour les missions*, II, p. 342.
[23] J. Bridaine, *Sermons*... III, p. 254 (проповедь о простительном грехе).
[24] A. Yvan, *Trompette du ciel*... p. 425–428 (partie 3, ch. 23).
[25] *Ibid.*, p. 192–196 (partie 2, ch. 2).
[26] A. Godeau, *Homéliesé* II, p. 132 (проповедь для 4-го воскресенья после Троицы).
[27] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 389 (проповедь 20).
[28] Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 158 (проповедь для 3-го воскресенья после Богоявления).

совести «в качестве судьи» состоит в том, чтобы «собирать все, что может испугать грешника»[29]. Вот откуда проистекает следствие, выводимое Ла Фоном: «Какой бы суровой проверке ни подвергли вы свою жизнь, какую бы боль ни испытали вы из-за ваших грехов, остерегайтесь уверенности, что получили прощение»[30]. Подобные высказывания противоречили предостережениям против чрезмерной щепетильности, которые подчас появлялись в повседневной проповеди[31]. В самом деле, Годо, например, выражает убеждение, что «весь мир пребывает в грехе; люди есть грешники и не являют собой ничего, кроме греха»[32]. Вспоминая видение Иезекииля, лазаристская проповедь объясняет, что «эти кости, которых было весьма много на поверхности поля (Иез. 37:1–2) представляют собой состояние, в котором пребывает в деревнях, а часто — не умолчим об этом — и в городах большинство христиан, которые имеют несчастье жить в смертном грехе каждый на своем месте и которые уже не делают ничего такого, что вело бы к жизни вечной»[33]. Отсюда необходимость проверки совести и проповедников, прибывающих специально для того, чтобы показать людям, насколько «серьезны и многочисленны» их грехи[34].

Наши провинности столь велики и многочисленны, что мы заслуживаем каких угодно наказаний. «Признайте,— гвоздит сельских жителей Шенуа,— что причина ваших бед лишь в вашем разврате и вашей порочности»[35]. И он формулирует три пункта: 1) «что грешники суть одушевленные мертвецы»; 2) «что грешники суть наделенные страстями животные»; 3) «что грешники суть воплощенные дьяволы»[36]. Филипп д'Утреман приглашает читателей и слушателей поразмыслить о «большом зле, которое мы совершили, и том зле, которого мы заслужили... Даже если бы мы совершили всего лишь один грех, величие Бога, которому был бы этим нанесен ущерб, так огромно, что никакие страдания в мире не могли бы дать ему соответствующего удовлетворения. Ни камни, ни подагра, ни чума, ни война, ни голод — ничто не могло бы достойно загладить оскорбление Бога, как бы легко оно ни было»[37]. После этого понятным становится совет Ла Фона: «Лучше преувеличивать свои проступки, чем их преуменьшать»[38]. Этот призыв к преувеличенному ощущению чувства виновности объясняет также и некоторые строфы проповеднических песнопений, в которых обращенные грешники признают, что заслужили адские муки, и, преисполненные счастья, что их избежали, призывают на себя земные кары:

Я сполна заслужил мою муку,
Ад, ад это слишком мало для меня[39].

Коль скоро мое преступление бесконечно,
Наказание не может быть достаточным.
Тут мало крови, подобной моей.
Для того, чтобы его оплатить нужна Его кровь[40].

[29] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... II, art. 1, p. 34, 52.
[30] P. de la Font, *Prosnes*... IV, p. 139 (проповедь для 15-го воскресенья после Троицы).
[31] Ср., например: H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... XII, art. 8, p. 439. M. Girard, *Les Petits prônes*, II, p. 155–160 (проповедь для 2-го воскресенья Великого поста).
[32] A. Godeau, *Homélies*... II, p. 125 (проповедь для 4-го воскресенья после Пасхи).
[33] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 25–26 (проповедь 1).
[34] *Ibid.*, I, p. 80 (проповедь 4).
[35] Chenois, *Le Petit missionnaire*... p. 95–96.
[36] *Ibid.*, p. 5, 61, 72.
[37] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, II, p. 396.
[38] P. de la Font, *Prosnes*... II, p. 283 (проповедь для Вербного воскресенья).
[39] *Manuel des retraites*... *Cantiques*, p. 109.
[40] *Ibid.*, p. 74.



О, Боже, не проявляй снисхождения.
Рази меня, рази меня в твоем милосердии[41].

Страдая от боли,
Думайте о ваших беззакониях.
Вы заслуживаете, что Господь
Будет мстить вам бесконечно,
Преисполняясь счастьем, что ваши страдания
Умиротворяют его гнев[42].

Точно так же распевали ученики Братьев христианских школ:

Мои мучения слишком легки,
Великий Боже, удвой твои удары,
Душа быстро распадается,
Если не следует за своим супругом[43].

Что же касается кюре Региса, так он восклицал в своей проповеди от имени кающегося грешника и его голосом: «Рази, великий Боже, рази, лиши меня всего моего добра, разрушь мое здоровье, умножь мои печали, режь, жги, не щади меня в этом мире, если только мои беззакония будут стерты и ты пощадишь меня в жизни иной»[44].

КЛАССИФИКАЦИЯ ГРЕХОВ

В огромном количестве проповедей общего характера о грехе, грешнике, исповеди и покаянии не всегда возможно точно определить, какую именно категорию проступков имеют в виду ораторы. А между тем такая идентификация важна. Она проясняет одновременно и особенности повседневной жизни людей, и свойства того этического «сита», сквозь которое наставляющая церковь просеивала поступки верующих. Нижеследующие рассуждения представляют собой попытку такого прояснения (в общих чертах) через исследование однородного источника, а именно проповедей, каждая из которых целиком сосредоточена на конкретном вопросе религиозной этики. При этом имеется множество других проповедей, посвященных самым разным темам, которые по ходу дела бичевали тот или иной случай греховного поведения, не концентрируясь исключительно на нем. В идеале нужно было бы внутри корпуса источников свести воедино все линии, относящиеся к определенному греху, но это потребовало бы невероятно много времени. Такая в высшей степени трудоемкая работа пока не проведена, и я надеюсь, что нижеследующие вычисления будут способствовать прояснению ситуации.

В качестве исходной точки отсчета были выбраны проповеди Бернардина Сиенского, как на латинском, так и на народном языке, посвященные конкретным сюжетам церковного назидания. Затем те же темы были выявлены: а) в шести собраниях проповедей проповедников-миссионеров XVII–XVIII веков (Франциска Тулузского, лазаристов, Лежёна, Лорио, Сеньери-

[41] *Ibid.*, p. 417.
[42] *Ibid.*
[43] *Cahiers lasalliens*, XXII, *cantiques*, p. 10.
[44] Régis, *La Voix du pasteur*... II, p. 538–539 (проповедь для 23-го воскресенья после Троицы).

старшего, в текстах из «Букета проповедника»; б) в энциклопедии для проповедников Иасента де Монтаргона; в) наконец, в четырех сборниках проповедей XVII–XVIII веков, предназначавшихся для всех 52 воскресений литургического года (Камю, Шевассю, Жирара и Региса). Таким образом, с одной стороны оказался корпус из 70 проповедей св. Бернардина Сиенского, а с другой — массив из 259 проповедей XVII–XVIII веков. Среди этих последних большинство принадлежит странствующим проповедникам (198 из 255). В самом деле, темой проповедей, предназначенных для 52 воскресных служб, часто оказывается евангельское событие, относящееся к конкретному дню; лишь весьма редко они сосредотачиваются на каком-нибудь пороке (сладострастие, злословие и т. д.). Так, сборники Бургуэна, Ла Фона, Буре, Эбера, Симона не содержат ни одной целостной проповеди на темы смертных грехов или близкие к ней. Итог этого небольшого расследования подведен в таблице.

Ни к чему затушевывать недостатки представленной здесь классификации и вытекающих из нее расчетов. Самый существенный состоит в том, что под одной рубрикой соединяются проповеди о сладострастии и те, где речь идет о браке. Ведь на самом деле последние отнюдь не ограничиваются исключительно вопросами чистоты и нечистоты. В них гораздо больше рассуждений об условиях благочестивого союза и взаимном долге супругов. Итак, если исключить из рубрики 1 грехи, относящиеся к браку, целомудрию и вдовству, то у св. Бернардина Сиенского здесь останется 7 проповедей (10%), а у одиннадцати авторов XVII–XVIII веков — 21 проповедь (8,1%). Возможно, полезно также исключить проповеди о подаянии из общего числа тех, что посвящены деньгам. Тогда у св. Бернардина Сиенского окажется 23 проповеди (33,3%), в которых речь идет *stricto sensu*[44a] об *avaritia* во всех ее формах, а у других проповедников — 29 (10,1%). Однако данное статистическое уточнение лишь подтверждает то, что было видно и при более грубом подсчете:

а) Людей, призванных наставлять религиозной этике, в первую очередь занимали три греха: любовь к деньгам, сластолюбие и зависть (грех, часто проявлявшийся в форме злословия). Гордыня, хоть она и возглавляет список смертных грехов, для проповедников была второстепенной мишенью.

б) Не забывая произносить энергичные проповеди против «духа раздора», содомии, излишеств в женских нарядах, св. Бернардин Сиенский в первую очередь и больше всего боролся с ростовщичеством. Его проповеди на эту тему в переписанной латинской версии, дошедшей до нас, содержат настоящие трактаты о разных видах займов под процент. В XVII–XVIII веках проповедь остается весьма бдительной в отношении денежных проблем, но обнаруживает гораздо большее разнообразие сюжетов и

[44a] В узком смысле (лат.).

В проповедях подчеркиваются	У св. Бернардина Сиенского		У одиннадцати проповедников XVII – XVIII веков	
(1) сластолюбие, физическая красота, женские наряды, танцы и зрелища; / целомудрие, брак, вдовство	17	24,3%	45	17,5%
(2) корыстолюбие, воровство, проблемы, связанные с деньгами; / милостыня, противопоставляемая «скупости»	27	38,5%	43	16,8%
(3) зависть, злословие, бездоказательные суждения	8	11,5%	27	10,6%
(4) взаимный долг родителей и детей	1	1,5%	26	10,2%
(5) гнев, вражда, дух раздора	6	8,5%	18	7,1%
(6) гордыня, амбициозность, самолюбие, желание выглядеть лучше, чем ты есть	3	4,3%	17	6,7%
(7) богохульство, ругательства и проклятия	2	2,8%	15	5,2%
(8) почитание и непочитание воскресений и праздников	—	—	10	4%
(9) обжорство, невоздержанность, пьянство	—	—	10	4%
(10) взаимный долг хозяев и слуг	—	—	9	3,6%
(11) лживость, лицемерие	2	2,8%	8	3,2%
(12) почтение к людям, равнодушие, тирания привычек	1	1,5%	7	2,9%
(13) соблазн	1	1,5%	6	2,5%
(14) лень, праздность	—	—	6	2,5%
(15) уважение и непочтение к культовым местам	—	—	5	2%
(16) игра	2	2,8%	3	1,2%
ВСЕГО	70	100%	255	100%

большее значение, чем великий францисканец, придает злословию, самолюбию, богохульству, пьянству, небрежению воскресными службами, уважению людей друг к другу, особенно взаимному долгу родителей и детей, а также хозяев и слуг. Св. Бернардин Сиенский, проповедовавший в Италии XV века, всю мощь своей артиллерии направлял на ограниченное число целей, поразить которые было важнее всего: ростовщичество, содомия, роскошь женских туалетов и партийный дух раздора. Его последователи эпохи классицизма, в особенности французские, стремятся охватить все стороны повседневного поведения. Вот почему они так настаивают на том, что родители и хозяева должны подавать своим детям и слугам хороший пример. Кроме того, они имеют дело с упорным и постоянным пьянством и богохульством сельских жителей. Наконец, они должны обращать внимание на все мелочи подозрительного с точки зрения религиозных властей

поведения: пренебрежение воскресной мессой, безразличие, лицемерие, недостаток благоговения в церкви и т. д.

в) Тем не менее авторы проповедей XVII–XVIII веков, как и св. Бернардин Сиенский, особое значение придают двум аспектам поведения: тому, что относится к деньгам и пользованию благами этого мира, и тому, что касается сексуальности и брака.

«СКУПОСТЬ»

Угрозы, которые кюре Жирар адресует дурным богачам в проповеди о Страшном суде, дает хорошее представление о том тоне, в каком самая обычная проповедь рассматривала вопрос о нечестном использовании имущества на земле. Вспомним его пророчества: бедняки увидят у своих ног «великих мира сего, горделивые головы злоупотреблявших своей властью, своим богатством, своим положением»[45]. Используя весь имеющийся в нашем распоряжении комплекс проповедей, а не только те, что специально посвящены «скупости», можно было бы составить впечатляющую антологию текстов, весьма суровых к богачам и не щадящих каких бы то ни было «краж» (*larcins* — это слово употреблялось тогда для обозначения воровства). Рассуждения об обязательной подаче милостыни, о необходимости отрешения от мира, о невозможности служить двум господам и о совете Иисуса отдавать «кесарево кесарю» — дают повод для суровой критики «скупости» во всех ее формах.

Пьер де Ла Фон, толкуя чудо насыщения пятью хлебами, объявляет своим слушателям: «Всё, что вы оставите здесь наследникам вашим, потеряно для вас; но то, что вы отдадите бедным, будет вам возвращено в будущей жизни сторицей»[46]. Богатства опасны. Монтаргон, ставящий своей целью обучение проповедников, категоричен в этом отношении: «Богатства,— пишет он,— даже приобретенные законным путем, не перестают быть пагубными». «Богатства противоречат религии». «Большие богатства почти всегда суть плод больших несправедливостей; они служат для совершения беззаконий». «Если посмотреть, что делается сейчас, то можно сказать, что христиане в сластолюбии и роскоши превосходят дурного богача». «Неуместным высокомерием является уверенность в том, что осуждению подвергаются только за великие преступления. Проклятие злого богача опрокидывает данное утверждение»[47]. У Гриньона де Монфора толпа, состоявшая в основном из простых людей, распевала для поддержания своего духа следующий стих:

В то время как богатые стенают
Посреди тысячи бед,
Добрые бедняки радуются
Посреди тысячи удовольствий...

[45] См. выше, с. 456–457.
[46] P. de la Font, *Prosnes*... III, p. 335 (проповедь для 6-го воскресенья после Троицы).
[47] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... XI, art. 2, p. 102, 105, 122, 123, 207.



Поскольку Бог это утверждает и удостоверяет,
Я считаю богачей несчастными.
Я считаю, что это пагубное благо —
Становиться богатым, как они...

Одно лишь это зло [«скупость»]
Из-за которого гибнет столько богачей,
Оно открывает огромную пасть
Ада, дабы все поглотить[48].

Блаженны нищие, говорит своим прихожанам также и анжуйский кюре Марше, поздравляя их с тем, что как раз благодаря бедности они избежали «сетей» этого мира. Марше возносит взволнованную и проникновенную хвалу повседневному труду и здоровой усталости, присущей жизни крестьянина; она заслуживает того, чтобы быть процитированной, как это сделал Франсуа Лебрен:

Работа закончена, но уже надо приниматься за другую; все часы заполнены; каждому мгновению — свое дело и своя забота; дни протекают незаметно, время проходит в полезном деле. Если и надо иногда отдохнуть и расслабиться, здесь царят скромность и умеренность, ибо хоть бы даже тут и не хватало прочных устоев религии и любви к Богу, но зато нет и средств на расточительство, на долгий отдых и развлечения. Счастливая невозможность, она и становится самым мощным средством воспитания святости и делает саму бедность прямым путем к спасению[49].

«Возвышенное достоинство бедных»,— говорит уже Боссюэ. А вот Регис задает богатым неудобный вопрос, в наше время легко переносимый в сферу отношений Запада с третьим и четвертым миром: «Богатые люди, которые смотрятся безупречно, не делают ли они бесполезных расходов? Нет ли в их приходах умирающих с голоду бедняков, в то время как их собаки и лошади хорошо накормлены? То золото и серебро, что сверкает на их одеждах и на их мебели, так ли оно необходимо, как кажется? Нет ли тут надуманных потребностей?»[50]

Богатство тем более опасно, что люди обычно не оценивают с должной серьезностью все многочисленные случаи воровства, которыми кишит повседневная жизнь. А ведь воровство встречается везде. «Странная вещь,— констатирует анонимный лазаристский проповедник: хотя воровство все осуждают, нет ничего более распространенного; те, кто презирает за это других, никогда не признают, что делают то же, хотя бы и были на самом деле виноваты»[51]. В таком же духе говорит кюре Шевассю: «Нет ничего более распространенного, чем несправедливость и воровство; и если мы повнимательнее посмотрим на людей разного положения, мы найдем, что почти нет таких, кто не владел бы добром ближнего»,— утверждение чрезвычайно сильное[52].

Перечисляя кражи и воров, люди церкви с похвальной смелостью не щадят никого. Можно предположить, что у своих слушателей они вызывали не слишком приятные ощущения. Пьер де Ла Фон среди «опасных» (с точки зрения спасения) профес-

[48] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1031–1032 (песнопение 20).
[49] Fr. Lebrun, *Parole de Dieu*... p. 62.
[50] Réguis, *La Voix du pasteur*... II, p. 518–519 (проповедь для 19-го воскресенья после Троицы).
[51] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 220 (проповедь 40).
[52] Chevassu, *Missionnaire paroissial*... II, p. 281 (проповедь для 22-го воскресенья года).

сий наряду с ремеслом солдата называет «торговлю, профессию адвоката, нотариуса, прокурора, булочника и мясника»[53]. В лазаристской проповеди о воровстве тщательно перечислены все категории воров, которые распределяются по двум группам: те, кто виновен в «тайных кражах», и те, кто совершает «публичные кражи». Оба списка впечатляют. В первый автор включает детей, «которые грабят своих родителей», и родителей, грабящих детей, слуг, обворовывающих хозяев, и хозяев, обворовывающих слуг, скупщиков краденого и карманников, а прежде всего «некоторые профессии, представляющие опасность [для спасения], ибо их представители держат в своих руках чужое имущество». И тут проповедник принимается перечислять способы мошенничества, существующие у мельников, портных, чесальщиков, ткачей, закройщиков, торговцев, кабатчиков, наконец, у писарей и чиновников, которые воздвигли «трон... надувательству». «Я не закончил бы никогда,— уверяет проповедник,— если бы вознамерился рассказать в деталях обо всех плутнях чиновников».

В главе о «публичном воровстве» он ведет речь не только о разбойниках с большой дороги и солдатах, несправедливых по отношению к хозяевам, у которых они останавливаются на постой, но также и о «важных лицах, требующих исполнения повинностей, которые их подданные исполнять не обязаны», сборщиках тальи, «которые, когда не видят перед глазами Бога, являются самыми отъявленными грабителями своих приходов», о торговцах, создающих «монополии», ростовщиках всех мастей и, наконец, о тех, кто обворовывает Бога и церковь («с самого начала мира Бог пожелал, чтобы ему отдавали десятину»)[54]. В воскресной проповеди о «разных особых случаях воровства» кюре Жирар говорит, как приезжий проповедник-миссионер[55]. Он гневно клеймит ростовщиков и всех тех, кто мошенничает, напоминает об обязательности честной уплаты десятины и особенно подчеркивает так часто встречаются случаи несправедливости при распределении тальи[56].

Логическим выводом из всех проповедей о воровстве является то, что украденное нужно отдавать обратно. Недавние исследования церковного назидания прошлого обратили на это особое внимание[57]. «Отчеты о проповеднических поездках переполнены сообщениями о победах в вопросах примирения, возмещения, полюбовного соглашения, вдруг заканчивающего затянувшуюся тяжбу»[58]. Воскресные проповеди на эти темы имели, конечно, ту же цель, в особенности когда толковалось высказывание Иисуса: «...отдайвате кесарево кесарю...». Пьер де Ла Фон объясняет своей аудитории, что эти слова Христа относятся не только «к долгу послушания, верности и покорности... государям», но также и к тому, что мы обязаны отдавать ближнему. И дальше

[53] P. de la Font, *Prosnes*... II, p. 107 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста).
[54] Jeanmaire, *Sermons*, II, p. 220–235 (проповедь 40).
[55] N. Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 366–389 (проповедь для 4-го воскресенья после Богоявления).
[56] По поводу этого последнего пункта см.: *Ibid*., p. 383–388.
[57] Fr. Lebrun, «Les Missions des Lazaristes en Haute-Bretagne au XVII[e] siècle» в *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 1982, n° 1, p. 31. J. Delumeau, *Un Chemin d'histoire*... p. 181–183.
[58] J. Delumeau, *Un Chemin d'histoire*... p. 182.



вся его проповедь посвящена вопросам «долга возвращения и возмещения»[59].

В собрании 55 лазаристских проповедей текст о «возмещении» идет сразу же за текстом о «воровстве», причем автор не скупится на угрозы:

...воровство постоянно жиреет и увеличивается до бесконечности, ибо возмещение откладывается... Всякий раз, когда вам приходит мысль заплатить, возвратить, отдать, возместить убыток, а вы, имея возможность это сделать, если бы захотели, не желаете ничего делать,— вы совершаете грех. Если сто раз на дню вам приходит эта мысль, а вы всё упорствуете в намерении оставить у себя чужое добро, вот сто смертных грехов, которые вы совершили: прикиньте и подсчитайте, если сможете, сколько это будет к концу года[60].

Шевассю, как и Жирар, посвящает возмещению воскресную проповедь. Он разит: «Возвращать необходимо... необходимо потому, что невозможно отправиться на небо с чужим добром... [Возвращать необходимо] вам — этой вдове; вам — этому хозяину; вам, хозяин,— этому слуге; вам, деловой человек,— этому городу или этому приходу, выбравшему вас своим управляющим; вам, адвокат и прокурор,— этой стороне, интересы которой вы подло предали; вам, торговцы,— этому ремесленнику или этому компаньону, которого вы обманули; вам, ростовщик,— этой семье, которую вы разорили запрещенными ссудами»[61]. Воздадим же, благодаря беспристрастному историческому исследованию, должное проповеди прошлого о воровстве. Подходящим выводом может послужить фраза Жирара. Проповедуя об опасности богатства и о милостыне, лионский кюре предупреждает свою публику, что в день суда Иисус «отнюдь не скажет: отправляйтесь, проклятые, в вечный огонь, потому что вы совершали бесстыдства, или богохульствовали, или пьянствовали; но [скажет: отправляйтесь в ад], ведь я был голоден, а вы не накормили меня; я терзался жаждой, а вы не напоили меня; я был наг, а вы не дали мне одежд»[62].

БРАК, СОСТОЯНИЕ «ОПАСНОЕ»

Обратившись к таблице на странице 577, можно заметить, что в изученных нами проповедях XVII–XVIII веков советы, предупреждения и упреки, касающиеся брака, девственности и сексуальности, стоят на первом месте (17,5%), опережая те, что относятся к проблемам, связанным с деньгами (16,8%). У св. Бернардина Сиенского было как раз наоборот, причем разница очень чувствительна (24,3% касаются первой темы и 38,5% — второй). Такая эволюция показательна. По мере того, как истощалась риторика, направленная против ссуд под проценты, у церковников нарастал страх перед сексуальностью. Фактически сладострастие

[59] P. de la Font, *Prosnes*... IV, p. 489–505 (проповедь для 22-го воскресенья после Троицы).
[60] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 244–245 (проповедь 4).
[61] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... II, p. 282–284 (проповедь для 22-го воскресенья после Троицы).
[62] N. Girard, *Les Petits prônes*... IV, p. 433 (проповедь для 12-го воскресенья после Троицы).

постепенно поднималось в списке семи смертных грехов, хотя в каноническом праве ничего не менялось. Оно уже давно покинуло седьмое место, на которое его когда-то ставили Фома Аквинский и Данте[63]. В нашем рассуждении мы все время будем ссылаться на проповеди Бернардина Сиенского и показывать по ходу дела, в чем последующие проповедники будут с ними сближаться, а в чем расходиться.

Первое, на что обращают внимание практически все проповедники, это то, что брак являет собой таинство. Св. Бернардин Сиенский напоминает своей публике, что это таинство было установлено раньше всех остальных в земном раю, когда Адам и Ева еще не совершили греха: отсюда следует его высокое достоинство[64]. В эпоху классицизма многие проповедники, говоря о браке, исходят из рассказа о свадьбе в Кане Галилейской и показывают, что сам Иисус почтил своим присутствием и чудом столь важное таинство. Точно так же все проповедники в один голос прославляют союз мужчины и женщины, сравнивая его с союзом Христа и церкви. Вместе с тем заслуживают не столь стереотипные упоминания, но более трогательные детали, которые встречаются достаточно редко. Они исходят от христианских гуманистов. Франсуа Ле Пикар в середине XVI века говорит своим парижским слушателям по случаю праздника Всех Святых: «Что до вас, женатые люди, если только вы живете честно и честно управляете вашим имуществом, в соответствии с вашими возможностями умеренно едите мясо, созданное Господом, вы пойдете в рай, делайте только одну вещь, о которой я вам скажу: будьте милосердны»[65]. Жан-Пьер Камю по поводу свадьбы в Кане обращается к супругам со взволнованным комплиментом:

Какая однако честь для вас, о, отцы, о, матери, быть сотрудниками Господа в самой великолепной работе мира, в создании шедевра вселенной, коим является человеческое тело, самое совершенное и наиболее организованное из всех тел, то, в которое Бог, когда оно создано, влагает душу, точно жемчужину в перламутровую раковину, бессмертную душу, которую он творит и посылает ему, способную любить, познавать, поклоняться.

Итак, для ваших детей вы есть как бы заместители Господа, как малые творцы, как земные божества, почтение к которым и послушание которым не только рекомендованы им Богом, но предписаны под страхом вечного осуждения...

Это верно, что соблюдение целомудрия удовлетворяет не землю, но небо; однако супружеская жизнь удовлетворяет через землю небо и преисполняет своими плодами и небо, и землю. В земной Иерусалим она поставляет солдат, в небесный — победителей[66].

Такое восхваление тела (перламутровая раковина) нечасто встречается в проповеди. Наоборот, картина удачного брака изображается часто. Между истинно христианскими супругами царит «святая нежность», которая служит «связью, милостью и

[63] См. выше, с. 281. По поводу следующего рассуждения см.: P. Darmon, *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France*, Paris, 1983, p. 33–47, 74–77.
[64] Bernardin de Sienne, *Prediche volgari*, II, p. 96–97 (проповедь 19).
[65] Fr. le Picart, *Les Sermons et instructions*... p. 177 r° (проповедь для дня Всех Святых).
[66] J.-P. Camus, *Homélies*... p. 66–67 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).



цементом их союза», как говорит суровый Бриден[67]. Пойдя на уступки, далее проповедники обычно принимаются говорить о браке в устрашающем и обвинительном тоне, и при этом обнаруживается заметная эволюция от св. Бернардина Сиенского к его преемникам эпохи классицизма. Первый, хорошо знающий «Суммы» и «Руководства к исповеди», вслед за ними обращается к конкретным деталям, которых обычно избегают вторые. Великий францисканец XV века запрещает осуществление супружеских отношений во время менструаций, не советует его, когда женщина беременна, объясняет, при каких обстоятельствах следует отдавать супругу должное, осуждает слишком большую частоту сексуальных сношений, злоупотребление осязанием и пуховые перины. Он запрещает предаваться любви на публике, перечисляет периоды воздержания: дни праздников (религиозных), Великий пост, постные дни, кануны всех праздников, провозглашенных святой церковью. Вместе с тем проповедник несколько умеряет строгости: даже в эти дни греха не будет, если намерение соединяющихся супругов состоит в том, чтобы иметь ребенка. Если речь идет о том, чтобы отдать «должное» или удовлетворить вожделение, то это всего лишь простительный грех. Наоборот, ни в коем случае не разрешается исполнять супружеские обязанности, если главной целью является получение удовольствия (libidine)[68].

Большая часть приведенных уточнений в проповедях XVII–XVIII веков исчезает. В том, что касается конкретных деталей, проповедники отсылают к духовнику, с которым надлежит обо всем советоваться, сами же они сосредотачиваются на общих вопросах[69]. Утверждение лазаристского проповедника о том, что осуществление супружеских отношений «в дни... когда надлежит приблизиться к святому престолу, дни главных годовых праздников, дни самого великого покаяния — грех и дерзость»[70], выглядит скорее исключением. Пьер де Ла Фон проявляет большую осторожность, когда объявляет своим слушателям: «Самый катехизис священного Тридентского собора предписывает мне предложить вам не как неукоснительное правило, но как весьма полезное обыкновение, способное привлечь на ваши семьи благословение небес, воздерживаться от супружеских отношений в течение нескольких дней перед тем, как идти к исповеди, и в особенности во время Великого поста»[71].

Проповедники эпохи классицизма утверждают, как и св. Бернардин Сиенский, что брак — состояние «опасное». Вспоминается драматичное выражение Бернардина, уже цитированное в предыдущей главе: «Из тысячи семей 999 суть добыча дьявола»[72]. Для Пьера де Ла Фона брак есть «состояние, сопряженное с такими опасностями», что нужно как следует всё обдумать, прежде чем им подвергаться. Если «для кого-то это благосло-

[67] Bridaine, *Sermons*... V, p. 140 («Наставление о браке»).
[68] Bernardin de Sienne, *Prediche volgari*, II, p. 156–172 (проповедь 21).
[69] Сходное мнение высказывается в статье: Fr. Lebrun, «Démographie et mentalités: le mouvement des conceptions sous l'Ancien Régime» в *Annales de démographie historique*, 1974, p. 46–67. Ср. в то же время: M. Foucault, *La Volonté du savoir*, p. 27–31 (автор ссылается на «L'Instruction du pénitent» Сеньери и «Pratique des confesseurs» де Лигуори). См. также: Léonard de Port-Maurice, *Le Traité de la confession générale*... Avignon, 1826, p. 343–344.
[70] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 27 (проповедь 28).
[71] P. de la Font, *Prosnes*... I, p. 317 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[72] См. выше: p. 244. Bernardin de Sienne, *Prediche volgari*, II, p. 95 (проповедь 19).

венная гавань, то для большинства — губительное кораблекрушение»[73]. В этой проповеди, посвященной свадьбе в Кане, оратор перед своей публикой бросается в настоящую атаку на женщин в духе самого банального женоненавистничества: «Не без причин апостолам представлялась слишком тяжкой и обременительной обязанность держать около себя женщину... полную разнузданности и пороков; кормить в своем доме этого домашнего врага своего покоя; им было легче отказаться от естественной склонности, влекущей к браку, чем оказаться перед необходимостью постоянно переносить выходки, причуды и безрассудства женщины»[74].

Брак «опасен», ибо женщина порочна, даже если она замужем. Именно этому учит иезуит Антонио Виейра в проповеди на тему усекновения главы Иоанна Крестителя:

В чем же первопричина всех тягот, что нас удручают, страданий тела, пороков души, всех несчастий, преходящих и вечных, всех печальных следствий первородного греха? В женщине, в супруге; причем супруге, невиновной в прелюбодеянии, законной, невинной, чистой, полученной из рук самого Господа...

В чем первоисточник всех скорбей, болезней, бедствий, как личных, так и общих: чумы, голода, войн, превратностей судеб народов, одни из которых возвышаются, тогда как другие безвозвратно исчезают, всех этих катастроф,— в чем, если не в непослушании женщины, данной человеку Господом: *mulier quam dedisti mihi* (Быт. 3:12)[75].

Как было в таком случае не испытывать недоверия к браку? Лорио уверяет: «К тому же еще весьма очевидно, что многие, кто спасся бы, веди они холостяцкую жизнь, в браке обрекают себя на гибель, ибо нет у них достаточных сил и мужества, дабы победить огромные и постоянные искушения, с коими это состояние сопряжено»[76]. Точно так же и Бриден убежден, что «в браке ежедневно совершается множество ужасных и отвратительных грехов; бесконечное число христиан, совершая их каждый день, обрекают себя на гибель — вот что должно привести вас в трепет... Ибо свою совесть полагает в безопасности тот, у кого душа отягощена тысячью ужасных беззаконий и кто стоит на пороге ада, если только он не исправится»[77]. По мнению кюре Симона из Ренна, брак таит в себе «большие опасности и большие препятствия для спасения... Большинство браков является делом дьявола, который ими заправляет»[78]. В песнопениях Гриньона де Монфора, прославляющих «красоту девственности», ее обладательницы жалеют тех, кто вступает в брак:

Увы! Сколько дев неразумных,
Сколько ветреных юношей
Продают за безделушки
Это сокровище рая!
Теряя все, они празднуют,
Получая скотские удовольствия.

Что теряют в браке?
Скажу ли вам правду?
Попадают в рабство,
Теряют покой,
Оскверняют друг друга, целуются.
Часто в браке теряют благодать[79].

[73] P. de la Font, *Prosnes*... II, p. 287–289 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[74] *Ibid.*, p. 289. Ср. анонимное сочинение, вышедшее уже в 1679 г.: *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, Paris.
[75] Жена, которую Ты мне дал (лат.). A. Vieira, *Sermons*, IV, p. 63–65 (проповедь об усекновении главы св. Иоанна Предтечи).
[76] J. Loriot, *Sermons*... IV, p. 271–317 (проповедь 9 «Об обязанностях лиц, вступающих в брак»).
[77] J. Bridaine, *Sermons*... V, p. 152–153 («Наставление о браке»).
[78] Symon, *Prônes*... I, p. 120–125 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[79] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 949 (песнопение 12).



Брак не только сопряжен с риском угодить в ад, для многих он представляет собой сущий ад на земле. Монтаргон констатирует, что встречается «мало браков без раздоров»[80], и, по его мнению, «неурядицы, царящие в брачных союзах, есть главная причина того, что вдовы далеко не всегда соглашаются вступать во второй брак»[81]. Ну а Бриден «совершенно не удивлен, что в мире столько неудачных браков, столько мужчин и женщин, в тысячный раз оплакивающих свою судьбу и свое несчастье, изо дня в день стонущих и жалующихся на то рабское состояние, в котором они оказались. Дело в том, что они не получили благодати, присущей этому состоянию; а не получили потому, что не были к нему готовы»[82].

Жирар представляет своим лионским прихожанам унылую картину ситуаций, наиболее часто встречающихся в браке: «Допустим прежде всего то, что и так совершенно очевидно,— говорит он,— число неудачных браков очень велико, а число счастливых, следовательно, неизбежно мало... Что мы видим каждый день? Можно ли думать об этом без содрогания? Злополучные неудачники, вступившие в несчастные союзы, поженившиеся, не имея к тому Божьего призвания... как вы достойны жалости! Не стала ли ваша жизнь адом до срока? Ругань, ссоры, хаос, злодеяния, неурядицы, царящие в вашей семье, не есть ли это образ того страшного места, прибежища вечной смуты и беззакония?»[83] Так же жалуется и сравнивает брак с адом кюре Регис: «Сколько плохо подобранных, а значит, несчастных браков! Сколько пар, в которых царят раздор и несогласие! Вы знаете это лучше меня, мои дорогие прихожане». Неудачный брак есть «начало и образ ада»[84].

Уверения в том, что брак есть состояние «опасное» и что связанные с ним заботы и хлопоты отдаляют от Бога, встречаются постоянно и идут в проповеди бок о бок. Такое двойное устрашение было рассчитано в первую очередь на девиц и вдов. Последних Бернардин Сиенский уверял, что «если истинная вдова помышляет о смерти, она не станет грезить о новом муже». Вдова, достойная этого имени, уже «наполовину святая. Она испытала удары мирской жизни, она не хочет вновь познать скорбь оплакивания мужа». Дабы отвратить ее от нового брака, сиенский францисканец перечисляет ей все связанные с ним заботы и тяготы. Если у нее есть дети, то они получат отчима, и есть опасность, что он будет ревновать к ним жену. Если дети есть и у него, то он не захочет, чтобы жена проявляла к ним меньше нежности, чем к своим собственным. Но люби она меньше своих собственных детей, он сочтет ее бессердечной матерью. Наконец, если у нее нет детей, а у нового мужа есть, можно предвидеть другие трудности. Ибо «общее правило» состоит в том, что мачехи и пасынки «никогда не желают друг другу добра». К этому рассуждению Бернардин прибавляет второе, позаимствованное

[80] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... X, art. 7, p. 401.
[81] *Ibid.*, X, art. 6, p. 351.
[82] J. Bridaine, *Sermonsé*, V, p. 137–138 («Наставление о браке»).
[83] N. Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 330, 335 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[84] Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 128 et 134 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).

у св. Иеронима. Он говорит вдове примерно следующее: у тебя был хороший муж, и ты по нему плакала. Если у тебя опять будет хороший муж, ты будешь бояться его потерять. Окажись второй, напротив, дурным, ты будешь горько сожалеть о первом. Если же дурным был первый, а второй окажется добр, ты будешь опасаться, как бы он не умер. Наконец, если второй так же плох, как и первый, у тебя будет чувство, что ты бредешь от неудачи к неудаче. «Итак, лучше оставаться вдовой»[85]. В латинской версии этой проповеди св. Бернардин вместо заключения говорит вдове: «Если у тебя нет детей, то безумие для тебя, свободной, вступать в рабство, чтобы иметь детей»[86].

У Гриньона де Монфора сентенции, которые могли бы принадлежать св. Бернардину Сиенскому, распевает мудрая дева; это доказывает, что подобные идеи были вполне обычны для пастырской риторики:

Моя подруга вышла замуж,
О, как мне жаль ее теперь!..
Свобода я, она раба.

Я дева, мудрость мне знакома...
Мне дети содержанье дома
И ревность мужа ни к чему[87].

Стремление направить юных девиц к монашеской жизни характерно даже для самых обычных проповедей, которые обращали к пастве приходские кюре. Ради этого воспроизводился всё тот же устрашающий подход к браку. Послушаем, как Жирар проповедует о целомудрии (по поводу излечения Иисусом прокаженных); на время он становится феминистом:

Женатые люди, бросьте взгляд на ваши трудности; вспомните тревоги и заботы, занимавшие вас с тех пор, как вы вступили в брак, расходы, которые нужно нести, содержание семьи, воспитание детей, неизвестность в отношении будущего, бесконечные болезни и немощи, необходимость общаться с людьми разного нрава, поводы для недовольства, которые столь часто супруги дают друг другу,— и вы согласитесь, что положение ваше тяжкое...

Вы знаете, слушатели-христиане, что женщина, заключая брак с мужчиной, вступает в своего рода рабство: она лишает себя права пользоваться своим добром, она не может совершить ничего важного без согласия своего супруга; даже ее труд принадлежит не ей, она может претендовать только на содержание, соответствующее ее положению. Такая жизнь представляется мне очень тяжкой, тем не менее она установлена законами, и невозможно тут что-то изменить, не нарушая их. И при всем этом гнету столь тяжкого ига добровольно подвергают себя почти все молодые девушки; дабы иметь мужа, они свободно жертвуют, всем, что у них есть самого дорогого: своей девственностью, сокровищем бесценным, свободой и имуществом... жизнью и здоровьем, поскольку подвергаются тяготам беременности и опасностям родов. И всё это,— повторяю,— дабы иметь мужа! Причем слишком часто мужа-безбожника, подлеца, развратника, пьяницу, грубияна[88].

Читателя конца XX века удивляет, что подобная речь произносится перед публикой, состоящей в большинстве своем из женатых людей. Очевидно, что церковники стремились оправдать безбрачие, на которое были обречены, в своих собственных

[85] Я резюмировал проповедь 22 из *Prediche volgari*, II, p. 187–201. Латинскую версию этой проповеди см.: *Opera de saint Bernardin de Sienne*, II, *Sermones extraordinarii*, p. 464–469.
[86] *Opera de saint Bernardin de Sienne*, II, p. 469.
[87] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 949 (песнопение 12).
[88] N. Girard, *Les Petits prônes*... III, p. 449–452 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы).



глазах. Однако отказ от плоти и стремление к обесцениванию брака, помимо всего прочего, противоречило сказанному о благородстве таинства; такое осуждение сексуальности восходило в большей степени к неоплатонизму, чем к иудео-христианским истокам. Сексуальное желание на религиозном языке прошлого всегда обозначалось словами «похоть» или «немощь». «Зачатые и рожденные во грехе — вот каковы люди»,— повторяет Иасент де Монтаргон [89] в полном соответствии со всей монастырской традицией [90]. И здесь мы также видим присущую церковному назиданию преемственность, сохранявшуюся на протяжении веков. В проповедническом песнопении XVIII века верующим предлагались такие слова:

Я происхожу от того первого смутьяна
Который потерял свое потомство.
И моя мать, такая же преступница
Зачала меня в беззаконии [91].

Итак, плотская любовь, даже в браке,— всего только крайнее средство; это, разумеется, лекарство, но лишь постольку, поскольку есть болезнь. Ораторианец Буре говорит своим слушателям в воскресенье: «Знайте, что главной целью брака является рождение детей, а вовсе не удовольствие; вступать в брак, повинуясь только лишь этому побуждению, дабы не осквернять себя другими, очевидно недозволенными и преступными, значит нанести себе небольшую рану, дабы избежать большей. Помните всегда, что это лекарство от вашей невоздержанности и что лекарство принимают с брезгливостью и отвращением, с умеренностью и осторожностью»[92]. Говоря о том же самом, те же выражения использует Лорио:

Некоторые женятся, чтобы иметь поддержку в повседневных заботах этой жизни, облегчение в тяготах и взаимное утешение в несчастьях... эта цель хороша, и не будет беззаконием поставить ее перед собой.

Есть и другая, которая, по правде говоря, не так уж плоха, но и не столь хороша. Это когда, сознавая свою слабость и чувствуя себя не в состоянии жить в воздержании, браком пользуются как лекарством от этой немощи. Св. Павел говорит, что позволяет это лекарство из снисходительности, но не рекомендует его. Правда, что использовать лекарства от своих болезней разрешается, но весьма досадно, когда не могут без них обойтись; во время встреч следует, по крайней мере, помнить, что лекарство не принимают без необходимости, без омерзения и отвращения, что это делают с осторожностью, проявляя умеренность и осмотрительность, заботясь о своем здоровье. Однако истинная цель брака, которой одной только и следовало бы руководствоваться, вступая в брак, есть цель иметь детей [93].

Предостерегая юных дев от мужчин, желающих на них жениться, Гриньон де Монфор, в свою очередь, способствует дискредитации сексуальности:

Они обещают чудеса
Будущего брака,
Дабы в уши проник
Самый нечистый яд.
Дьявол, что их вдохновляет,
Хочет от вас лишь преступления [94].

[89] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... III, art. 2, p. 118.
[90] См. выше, с. 19–20.
[91] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques*, p. 127.
[92] E. Bourée, *Homélies*... I, p. 210–211 (проповедь для 1-го воскресенья после Богоявления).
[93] J. Loriot, *Sermons*... IV, p. 290–291 (проповедь 9 «Об обязанностях лиц, вступающих в брак»).
[94] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 952 (песнопение 12).

Подведем итог. В самом лучшем случае брак делает «честным» то, что само по себе «бесчестно». Как объясняет публике проповедник-лазарист, «если брак и не прекращает совсем соития развращенных натур, если он не гасит совершенно всех побуждений похоти, то, по крайней мере, из бесчестных, коими они являются сами по себе, он делает их честными у мужчин и женщин, которые пользуются браком в целях и в соответствии с предначертаниями, установленными для него Богом»[95].

НЕЧИСТОТА

Долгое время церковь боялась тела. Вслед за Иннокентием III св. Бернардин Сиенский учит в своей проповеди, что тело «до такой степени зловонно, что одного его достаточно для совращения ниспосланной в него чистой и непорочной души»[96]. Отсюда происходит страх перед наготой. Тот же Бернардин, проповедуя на большой площади в Сиене, говорит о некоем злоупотреблении «взглядом» в супружеских взаимоотношениях. Текст впечатляет:

> Смотри на меня, ты видишь этот глаз? Он не был создан для брака. Какое отношение глаз имеет к браку? Всякий раз, когда он обратится на разврат, это будет очень серьезный смертный грех. Ибо то, к чему дозволено прикасаться, на то не дозволено смотреть. Ты совершаешь очень большой грех, дабы усладить твои бесстыжие глаза, поскольку хочешь видеть то, что видеть запрещено. Итак, скажи мне: ты исповедовался в этом? Так иди и исповедуйся!.
>
> [Дальше Бернардин говорит о чести, которую следует хранить в браке, как того требует св. Павел.] А как же она сохраняется теми, кто хочет видеть женщину совершенно обнаженной? О! величайший стыд! Женщина, никогда не соглашайся на это. Лучше умереть, чем дать себя увидеть! Не позволяйте видеть даже ваших ног, если вы разуты[97].

Бернардин советует вдовам всегда спать одетыми[98]. А сколько раз после него духовенство принималось предостерегать верующих от «обнажения горла», сладострастной моды, любования собой в открытой одежде. В песнопении, озаглавленном «Правила для человека, обращенного проповедью», Гриньон де Монфор вкладывает в уста этого человека следующее:

> Прочь с моих глаз эти изображения,
> В которых присутствует дьявол,
> Этих обнаженных, эти картины,
> Которые безумцы считают ценными.
> Я их ломаю, их бросаю,
> Их попираю, их пронзаю[99].

В главе «Букета проповедника», посвященной лекарствам от сластолюбия, содержится совет «рассматривать свое тело как явного врага, изнурять его трудом, постом, власяницей и другим умерщвлением плоти»[100]. В том же сочинении, кроме того, в соответствии с давней традицией объясняется, что лучший способ научиться презирать свое тело состоит в напоминаниях себе

[95] Jeanmaire, *Sermons*, II, p. 5–6 (проповедь 28).
[96] Bernardin de Sienne, *Opera*... II, p. 526 (проповедь 18 из *Sermones extraordinarii*).
[97] Bernardin de Sienne, *Prediche volgari*, II, p. 168 (проповедь 21).
[98] *Ibid.*, p. 182 (проповедь 22).
[99] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1578 (песнопение 139).
[100] *Bouquet de la mission*... p. 82.



о «печальном состоянии, в которое должна обратить его смерть». Ведь именно такой была, как мы видели, функция макабра в церковном назидании: он должен был отвратить от тела, в течение нашей жизни остающегося предметом опасным, на который не следует смотреть и который не нужно показывать. Регис напоминает своим прихожанам, что в день суда «сие жалкое тело, как бы маленький мир беззакония, станет всего лишь куском земли и кучей гнили»[101].

«Утром вы скромно одеваетесь,— предписывает „Букет проповедника",— помня, что вы облекаетесь в одежды в присутствии Бога и вашего святого ангела, наблюдающих за вами. Не делайте же ничего непристойного и не являйтесь нагими пред кем бы то ни было, в особенности перед лицами другого пола»[102].

Ужас перед наготой заставлял конгрегации запрещать купания, если они не были продиктованы строгими медицинскими предписаниями. В 1734 году глава ордена лазаристов о. Бонне запрашивал по этому поводу иезуитов, тринитариев, сульпициан и т. д. Иезуиты ответили, что у них нет писаного закона, запрещающего купаться. «Считалось, что достаточно религиозной стыдливости, дабы это исключить. Если бы кто-то из молодых людей испытывал искушение большее, чем другие, он подвергся бы большой опасности, и пришлось бы составить предписания по данному вопросу. Но это не было сочтено необходимым, потому что у нас нет какого бы то ни было беспорядка в данном вопросе, и руководители сурово наказали бы тех, кого не удержали бы стыдливость и скромность. Молодой человек, осмелившийся искупаться в водоеме одного из наших учреждений, быть может, утонул бы по милосердному приговору Господа, который даровал бы сей печальный пример вместо закона». Настоятель обители св. Сульпиция, со своей стороны, ответил о. Бонне: «Мы ни в коем случае не разрешаем нашим людям и даже нашим семинаристам купаться ни на людях, ни приватно в реках, прудах, озерах и водоемах, а тем более, стало быть, в них плавать; 2) когда для поправки здоровья страждущим прописывают теплые или холодные купания, то их принимают в помещении и при этом ванну накрывают простыней, так что нет проблемы в том, что слуга остается в комнате купающегося, дабы предупредить несчастные случаи, которые могут случиться и которых вы столь разумно опасаетесь». Отец Бонне относительно своей конгрегации принял сходное решение[103].

Нет смысла распространяться о том, что тем же страхом перед телом объясняется и упорная враждебность церкви к танцам. Духовенство было убеждено, что Сатана «проникает в тело / Танцоров и танцовщиц, / Дабы внушить им исступление / Любовного пламени»[104]. Данное суждение принадлежит Гриньону де Монфору, песнопения которого нередко содержат в себе резкие

[101] Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 26 (проповедь для 2-го воскресенья Рождественского поста).
[102] *Bouquet de la mission*... p. 425.
[103] *Recueil des principales circulaires des supérieurs généraux de la congrégation de la Mission*, t. I, Paris, 1877, p. 427–432.
[104] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1933 (песнопение 31).

нападки на танцы. Разумеется, вдохновенный проповедник признает, что теоретически танец «нейтрален». «Он сам отнюдь не зло. / Он может быть невинен». Однако автор немедленно обесценивает эту уступку утверждением прямо противоположным. Ибо,— говорит он,—

...дабы безгрешно танцевать,
Уж так условий нужно много,
Что невозможно избежать
Нам в танцах оскорбленья Бога[105].

Иасент де Монтаргон, как мне представляется, хорошо выражает главную идею проповедников, когда заявляет: «На балах и во время танцев чистота подвергается нападениям со всех сторон»[106].

С таким же осуждением и по тем же причинам церковь выступала и против любовных песен, мелодии которых она пыталась присвоить для религиозных песнопений, против сказок и романов, «которые распространяются, как чума... и губят стольких людей»[107], и против всяких зрелищ вообще. Может показаться удивительным, что в середине XVIII века у позорного столба оказываются зрелища. И снова Монтаргон в хлестких формулах выражает общее настроение людей, призванных наставлять от имени церкви: «Зрелища по самой своей природе противны духу христианства». «Уроки, извлекаемые из зрелищ, несут в себе лишь опасность». «Зрелища в наш век являют собой источник распутства». «Как бы ни были честны театральные пьесы, они все равно опасны»[108]. Когда проповеднику возражают, что в театре теперь «допустимо лишь целомудрие, а страсти в нем трактуются самым наичестнейшим образом», Монтаргон отвечает: тем больше оснований для недоверия. «Осмелюсь даже сказать, что эта внешняя честность и исключение нескромных сюжетов заставляют еще больше его бояться»[109]. В основе этого, «что бы там ни говорили, всегда будет лежать вожделение плоти...»[110].

Вина нечистоты всегда большая вина. Таково убеждение наставляющей церкви, и оно высказывается во всех проповедях и провозглашается перед всеми классами общества. «Среди всех грехов,— утверждает Филипп д'Утреман,— мы должны остерегаться прежде всего этого... нет греха, который был бы так приятен дьяволу, как этот»[111]. Прочитав утром проповедь об аде, Бриден после полудня (или вечером) предлагает следующую о нечистоте, устанавливая между двумя текстами вот какую связь: «Есть ад, в который низвергнуты и в котором погребены все грешники, умершие без покаяния, игроки, лжесвидетели, люди мстительные, мошенники, сплетники, пьяницы; но грешники, которых там больше всего и которые претерпевают ужасающие терзания, это, вне всякого сомнения, распутники»[112]. Лазаристы эпохи классицизма также уверяют своих слушателей, что «этот грех есть самая распространенная причина осуждения тех, кто ему предается»[113]. Они, кроме того, утверждают, воспроизводя старый мо-

[105] *Ibid.*, p. 1934 (песнопение 31).
[106] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... XII, art. X, p. 599.
[107] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1578 (песнопение 139).
[108] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... XII, art. 10, p. 611, 620, 622 627.
[109] *Ibid.*, p. 596.
[110] *Ibid.*, p. 593.
[111] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 141.
[112] J. Bridaine, *Sermons*, V, p. 7 («Беседа о нечистоте»).
[113] Jeanmaire, *Sermons*, II, p. 425 (проповедь 51).



тив полемики с протестантами (а также стереотип обвинения религиозных отступников): «Если вы хотите обнаружить источники ересей, то увидите, что они порождены бесстыдством»[114].

«Проклятое бесстыдство,— восклицает Жюльен Лорио,— губительная чума рода человеческого, жестокий убийца душ, злополучный рассадник ада, существуют ли на свете такие ненависть и отвращение, каких ты заслуживаешь?»[115] «Слезы» проповедника вызывает прежде всего то, что «часто один лишь этот грех становится причиной осуждения человека, ибо очевидно, что очень многим людям не свойственны другие значительные пороки, а если какие-то у них и есть, то они лишь следствия этого, и что будь они от него избавлены, так вели бы жизнь чистую и безгрешную. Злосчастный грех, грех пагубный и отвратительный, нужно ли, чтобы ты так подло губил людей, которые, не будь тебя, спаслись бы непременно!»[116] Жозеф Ламбер также со всей решительностью предостерегает крестьян от «весьма великого и весьма ужасного» греха нечистоты. Он напоминает им Ветхий Завет и то, как Бог «мстил» повинным в нем; а затем приводит знаменитое утверждение св. Павла: «Страшно попасть в руки Бога живого»,— и добавляет: «Но еще страшнее попасть в его руки, будучи виновным в грехе, который Бог ненавидит так, как он ненавидит нечистоту»[117]. И дальше Жозеф Ламбер разъясняет: «Не следует думать, что Бог гневается только на тех, кто доходит до последней крайности. В том, что касается нечистоты, мелких грехов почти не бывает. Итак, все прикосновения к себе и к другим, все вольности надлежит считать грехом весьма значительным; нечистые поступки хоть и скрыты, однако в глазах Господа весьма отвратительны, ибо он их видит, воспринимает как большое оскорбление и никогда не оставляет без весьма сурового наказания»[118].

В «Букете проповедника» сходным образом замечается, что «в вопросе нечистоты всякий грех помысла или желания, слова или действия является смертным грехом с того момента, как на него соглашаются... и отнюдь не следует считать себя невинным, если согласие сердца, получившего от него [греха] удовольствие, не продолжалось долго с того момента, как на него обратили внимание; ибо точно так же, как становятся виновны в человекоубийстве, нанося всего лишь мгновенный удар шпагой или выстрелив из ружья всего лишь раз,— так и чтобы потерять надежду на прощение, достаточно в тот момент хорошо знать, что делаешь, и хотеть этого»[119]. Для Иасента де Монтаргона никакие сомнения невозможны: «Нечистота заключает в себе все грехи... Этот порок... не просто порок, как все другие, [он] есть средоточие всех грехов, само воплощение греха... Тем более значителен грех, чем оскорбительнее обида, наносимая им Богу. Грех же сладострастия особенно велик потому, что Богу предпочитают самое гнусное, самое презренное. Сластолюбцы предпочитают Богу

[114] *Ibid.*, p. 423.
[115] J. Loriot, *Sermons*... V, p. 428 (проповедь 14).
[116] *Ibid.*, p. 427.
[117] J. Lambert, *La Manière de bien instruire*... p. 248.
[118] *Ibid.*, p. 245–246.
[119] *Le Bouquet de la mission*... p. 52 (глава XI «О простительном грехе»).

удовольствие своего тела, мгновение наслаждения вечному блаженству — вот что они делают. Нечистота оскверняет всю христианскую религию... Те, кто хоть немножко знаком с нашим Священным Писанием, могли заметить, что Господь всегда наказывал грех нечистоты суровее всех остальных»[120].

Мысль о том, что «причина всех беспорядков в этом мире» есть нечистота (формула снова принадлежит Монтаргону)[121], в XVIII веке стала прямо-таки банальной. То же самое толкование данного сюжета, если не считать некоторых нюансов, обнаруживается у Ле Мора и Шевассю, поскольку во Франции, как и везде[122], проповедники имели обыкновение списывать друг у друга:

Одно только это преступление отбрасывает грешника от Господа на огромное расстояние, пробуждая страсти и пороки: гордыню, зависть, вероломство, жестокость, лживость — все эти злосчастные побеги произрастают из одного этого корня; другие пороки не отдаляют в такой мере творение от Творца, не покушаются с такой силой на бесконечные совершенства Бога и не противостоят столь явно лицам Божественной Троицы...

Развратник покушается на Бога во всех его совершенствах: предаваясь в ослеплении своему беспутству, он не желает больше зависеть от Господа — вот его гордыня; чувствительный к собственному наслаждению, он становится бесчувствен к страданию бедных — вот его черствость; используя и накапливая имущество лишь для удовлетворения своего сладострастия, он не признает больше провидения — вот его ослепление, увлеченный своей страстью, он лишен доброты — вот его мстительность; он преследует того, кто ей противостоит,— вот его ненависть; он вовлекает в грех человека, которого хочет совратить,— вот его леность; он упрекает самого Бога, когда встречает препятствия на своем пути,— вот его кощунство, он живет без религии — вот его безбожие, лишен веры — вот его неверие; разворовывает самое драгоценное имущество другого — вот его зависть, его воровство и его несправедливость[123].

Из приведенных текстов, близких «Наставлению о мудрости» в версии 1604 года, которое цитировалось в предшествующей главе[124], можно сделать, по-видимому, следующий вывод: верно, что в проповедях XV–XVIII веков сладострастию не предавалось чрезмерного значения по сравнению с другими грехами, прежде всего грехом «корыстолюбия», однако верно также и то, что тяжесть греха сладострастия всё время возрастала и в проповеди всё больше проявлялась тенденция видеть нечистоту повсеместно.

Эти чрезмерные обвинения в нечистоте в значительной степени объясняют тот факт, что во многих проповедях эпохи классицизма содержится торжественное предупреждение, касающееся брака: не следует жениться без «призвания». Речь идет о понимании брака как «опасного состояния», опасного потому, что он скрывает в себе много неизвестного, а прежде всего в силу того, что в браке нас подстерегает нечистота. Ибо «гораздо проще хранить абсолютное целомудрие,— уверяет Жирар,— чем

[120] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... III, art. II, p. 91–100
[121] *Ibid*., p. 99.
[122] Ср.: R. P. Lessenich, *Elements of Pulpit Oratory*... p. 12.
[123] Le Maure, *Sermons sur les évangiles de l'avent et du carême et sur divers sujets de morale*, 3 vol., Trevoux, 1740: II, p. 10–11 (проповедь для субботы 2-й недели Великого поста). J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... II, p. 174–175 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы).
[124] См. выше, с. 282.



проявлять умеренность в получении удовольствий, дозволенных лишь при соблюдении множества предосторожностей и сопряженных с большими опасностями»[125]. Бросаться в подобную рискованную авантюру без особого призыва Господа значит устремляться в ад. Повышенное внимание к идее «призвания» не должно удивлять, ибо в эту эпоху католическая церковь вновь стала подчеркивать значимость священнического сана. Проповедники переносили модель, относившуюся к ним, на всех и уподобляли призыв к супружеской жизни тому призыву, который вел духовное лицо к целибату.

В этом — вся суть церковного дискурса. Если брак сопровождается «постоянными неурядицами», которые являются «самым пагубным источником множества несчастий, омрачающих лик церкви», так это происходит вследствие того, что «в состояние [брака] вступают совершенно кощунственным образом и без малейшей оглядки на Бога». Таков диагноз, поставленный Пьером де Ла Фоном в проповеди на второе воскресенье после Богоявления[126]. Эта проповедь содержала в себе рассказ о свадьбе в Кане Галилейской, которая приходилась на традиционный период заключения браков, предшествовавший посту. Лорио разъясняет мысль приора из Валабрежа: «...более чем очевидно, что, дабы привлечь благословение Божие на свой брак, дабы обрести в нем счастье как в этой жизни, так и в иной, божественное призвание необходимо настолько же и даже больше, чем в других состояниях мирской жизни, ибо здесь наличествуют большие обязательства и большие опасности, которых надо избежать»[127]. Мысль о призвании к браку подробно развивается в проповедях Бридена, лазаристов, Шевассю и Жирара[128]; высказывания этих проповедников практически можно менять местами. Совершенно очевидно, что именно так церковь наставляла повсеместно, как в городе, так и в деревне. Брак «свят» и «почетен». «Он был установлен не для того, чтобы потворствовать распутству, но дабы ему воспрепятствовать; не для того, чтобы пробудить вожделение, но для того, чтобы ограничить его беспорядочность; не для того, чтобы давать миру распутников, но дабы давать детей церкви и избранных небу»[129]. Итак, если таинство брака «почетно», нужно приобщаться к нему при благоприятных условиях, и первое из этих условий — призвание[130]:

Все ученые и наставники христианской жизни придерживаются той истины, что невозможно духовно спастись, пребывая в каком-либо жизненном состоянии, если ты не был призван к нему Богом, ибо в каждом жизненном состоянии следует исполнять связанные с ним обязательства и избегать присущих ему опасностей». Бог ниспошлет благодать, свойственную каждому состоянию, «только тем, кто выбрал свое жизненное состояние, будучи к этому призванным. Что же касается вас, мои дорогие слушатели,— это слова лазаристского проповедника,— то если вы вступили в него, не поинтересовавшись Божьей волей, вы не получите такой благодати, а без

[125] N. Girard, *Les Petits prônes*... III, p. 456 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы).
[126] P. de la Font, *Prosnes*... I, p. 275 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[127] J. Loriot, *Sermons*... IV, p. 271–307 (проповедь 9).
[128] Что касается Бридена, см.: *Sermons*... V, p. 113–160 («Наставление о браке»); собрания лазаристских проповедей: Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 1–20; Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 318–342; Chevassu, *Missionnaire paroissial*... I, p. 73–87.
[129] J. Bridaine, *Sermons*... V, p. 116 («Наставление о браке»).
[130] *Ibid*., p. 117.

нее не сделаете ничего из того, что должны были бы сделать, и погибнете неизбежно: так утверждают отцы церкви.

Если это верно в отношении жизненных состояний вообще, как сомневаться, что это особенно касается брака, когда тому есть две причины: 1) брак — это дело трудное, темное и туманное; 2) последствия его чрезвычайно важны и для здешней жизни, и для вечности[131].

Так проявляется присущий подходу церкви к браку аспект устрашения. Сказывается ли в иных случаях фактор бессилия в этом стремлении потрясти нервную систему тревожных и совестливых молодоженов страхом проклятия? Я уже задавал этот вопрос в книге «Страх на Западе»[132].

Проповедники эпохи классицизма единогласно осуждают добрачные связи. Они предписывают обрученным никогда не оставаться наедине. Таким образом, им отказывают в возможности мало-мальски узнать друг друга прежде, чем вступать в брак. Это не мешает проповедникам сокрушаться, что обет дают, не ведая кому: «Вы узнаете о душе, натуре, качествах того, с кем заключаете столь тесный союз, лишь после того, как даете слово и уже не время брать его назад»[133]. Итак, с реальностью сталкиваются слишком поздно. «Подождите некоторое время, пусть брак созреет, и вы поймете, что эта девица [начинают всегда с нее] имела лишь видимость набожности и доброты; вы увидите, что эта притвора в реальности превратилась в весьма злобную женщину; вы обнаружите, что этот юноша, который выглядел самым смиренным и самым покорным из рабов, стал жестоким и заносчивым хозяином; его считали воздержанным, а он развратник; его считали целомудренным, а он неверен супруге»[134]. Вот оно, доказательство того, что брак есть «дело темное и туманное». Следовательно, для него необходим свет благодати.

Коль скоро брак заключает в себе столько «превратностей», «опасностей, подводных камней и искушений», что же это за «гибельный шаг — жениться без призвания!»[135] «Оплачем же,— приглашает кюре Жирар,— ослепление стольких людей, вступающих в брак без призвания и без какой бы то ни было подготовки. Не удивительно ли, в самом деле, что изо дня в день мы видим, что в брак вступают именно так? Как! Когда встает вопрос о том, чтобы посвятить себя религии или выбрать духовное состояние, то требуется столько испытаний, нужно провести годы в семинарии или пройти послушничество, хотя духовное состояние обеспечивает большую поддержку и сильно облегчает спасение; когда же речь заходит о браке, состоянии столь опасном, преисполненном таких забот и тягот, подверженном самым опасным искушениям [отметим повторение прилагательного], в него вступают безо всякого внимания, без размышлений, без предосторожностей»[136]. Тут Жирар задается вопросом, будут ли прокляты все те, кто вступил в брак без призвания. «Я не утверж-

[131] Jeanmaire, *Sermons*… II, p. 12–13 (проповедь 28).
[132] J. Delumeau, *La Peur*… I, p. 58.
[133] J. Bridaine, *Sermons*… V, p. 119 («Наставление о браке»).
[134] *Ibid*., p. 14.
[135] N. Girard, *Les Petits prônes*, I, p. 328.
[136] *Ibid*., p. 326–327.



даю, что их осуждение бесповоротно,— отвечает он сам себе,— в таком случае я противоречил бы Священному Писанию, которое говорит, что можно изменить дурное призвание и сделать его благим, и заклинает совершить это, искренне покаявшись. Однако я осмелюсь сказать, что для этого требуется великая и особая благодать, которую Бог крайне редко ниспосылает тем, кто вступил в данное состояние вопреки его преблагим замыслам... Бойтесь же вы, кто еще свободен, вступать по собственной воле в состояние столь опасное, коим является брак»[137]. Разве мы были неправы, когда говорили о «запугивании»? Что нужно делать, чтобы узнать, хочет ли Бог вашей женитьбы на такой-то или выхода замуж за такого-то? Ибо «недостаточно еще быть призванным к состоянию брака вообще,— уточняет Шевассю,— нужно, чтобы предполагаемый брак с данной особой совершился на небесах прежде, чем его заключат на земле»[138]. Божью волю узнают постясь, давая милостыню, обращаясь за советом к «мудрому наставнику», получая согласие отца и матери (если только те не пожелают определять «призвание своих детей и судить о нем, исходя из собственных интересов, собственных капризов и собственных фантазий»)[139]. И, если Бог предопределяет вас к браку, нужно выбирать того, кто вам подходит по возрасту, нраву и положению, но не обращать внимание на деньги или плотское наслаждение. А что мы видим? «Очевидно,— констатирует Шевассю,— что в наш век почти всех людей потоком несет к чувствам прямо противоположным: большинство не имеет другого проводника, кроме слепой страсти к наживе, честолюбия или нечистоты»[140].

Настаивая на призвании к браку, проповедники подчеркивают опасность собраний, где девушки и юноши бывают вместе, а также необходимость строгости во время помолвки, и в этом они вступают в очевидное противоречие с самой обычной практикой повседневной жизни. Жозеф Ламбер, специально интересующийся, как мы помним, «деревенскими жителями», считает «опасными (опять то же прилагательное) компании, где собираются представители двух полов, ибо слабость человеческая столь велика, что нельзя без большого риска приближаться к предметам, способным возжечь слишком жаркий огонь, пробудить желание. Разумная и скромная девица не проводит время с молодыми людьми; набожный юноша, боясь подвергнуться искушению, рассматривает компанию девиц как весьма опасную для себя... Именно по этой причине следует всячески избегать танцев и вечерних посиделок, во время которых лица противоположных полов отравляют друг друга. Отец и мать, если они добропорядочны и являются истинными христианами, никогда не потерпят, чтобы их дети, под каким бы то ни было предлогом, подвергались столь большой опасности»[141].

[137] *Ibid.*, p. 328.
[138] J. Chevassu, *Prônes*... I, p. 75 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[139] *Ibid.*, p. 78. О формировании чувства вины на почве сексуальности в эпоху классицизма см.: J. Sole, *L'Amour en Occident*, Paris, 1976, p. 72–96.
[140] J. Chevassu, *Prônes*... I, p. 78 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[141] J. Lambert, *La Maniure de bien instruire*... p. 131. О ночных бдениях также см.: J.-L. Flandrin, *Familles*... Paris, 1976, p. 104–109.

Риск становится еще больше, если молодые люди, встречаясь, позволяют себе вольности в обращении, которые священники и проповедники решительно осуждают. «В этом критическом возрасте,— восклицает лазаристский проповедник,— сколько бывает бесстыдников, притворство и уловки которых дышат развратом!.. Сколько порочных поступков! Сколько преступных вольностей! Сколько грязных мыслей и непристойных желаний, которые с удовольствием лелеют в воображении!» Обращаясь к слушающим его родителям, проповедник ставит перед ними вопрос об их ответственности: «Не забываете ли вы, что не существует менее подходящего времени, чтобы позволять собираться лицам разных полов, чем в этих опасных обстоятельствах?.. Вы ждете того... чтобы увидеть своих детей вовлеченными в пучину немилости и несчастий, кои будут справедливым наказанием за совершенные ими грехи»[142]. Можно догадаться, что подобные речи воспринимались аудиторией не без сомнений. Проповеди отразили возражения, которые выдвигались если не в церкви, то по крайней мере по выходе из нее, эхо которых доносилось до проповедников. Вот одно из таких возражений: многим из тех, кто совершал «такого рода грехи до брака, это не помешало создать удачную и счастливую семью, и наоборот, многие из тех, чья подготовка к браку была разумной и христианской, живут друг с другом, как черти в аду»[143]. Лазаристы без раздумий отвечают, что наказание первых осуществится за гробом, а вторые, должно быть, не имели призвания[144].

Итак, священники не устают повторять обрученным, что им следует «избегать каких бы то ни было вольностей, противоречащих благопристойности и христианской добропорядочности»[145]. Приведенный совет принадлежит Шевассю. Еще решительнее Лорио, который заявляет: «Нужно, чтобы лица, просватанные или обрученные, сохраняли друг по отношению к другу большую сдержанность, или, что гораздо надежнее, как можно меньше друг с другом разговаривали [но как же тогда они друг друга узнают?] и никогда не встречались наедине. Им следует иметь в виду, что никаких прав на бóльшие, чем прежде, вольности у них нет и что столь часто встречающаяся преступная свобода в обращении порождает множество неприятностей»[146]. Кюре Жирар также огорчается по поводу того, что происходит между обручением и свадьбой: «Им [обрученным] говорили, что не следует вступать в слишком близкие отношения; им запрещали встречаться; им внушали, что преступления против чистоты могут навлечь на них проклятие»[147]. Но совершенно очевидно, что в данном случае глас церкви вопиет в пустыне. Коль скоро пара встречается, то вскоре их отношения становятся близкими. Бриден анализирует, как происходит это скатывание к беззаконию:

[142] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 11 (проповедь 28).
[143] *Ibid.*, p. 12.
[144] *Ibid.*
[145] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... I, p. 79 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).
[146] J. Loriot, *Sermons*... V, p. 427–428 (проповедь 14).
[147] N. Girard, *Les Petits prones*... I, p. 332 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления). На то же самое жалуется и Лежён: *Sermons*... VIII, p. 159 (проповедь 215 «О таинстве брака»).



Вначале люди встречаются вроде бы вполне благопристойно под тем предлогом, что им предстоит пожениться или, быть может, они уже обручены; потом они начинают встречаться тайно; наконец, они назначают друг другу свидания, в которых пока нет ничего преступного; их начинает влечь друг к другу, свидания становятся более частыми; коль скоро предмет находится всё время перед глазами, появляется привязанность к нему, на него смотрят с удовольствием; о нем думают ночью и днем, о нем охотно говорят, с ним расстаются с трудом; и вот родятся преступные мысли, непристойные желания, мысль воспламеняется всё больше; когда невозможно говорить, друг другу делают знаки, повсюду, даже в церкви, бросают друг на друга взгляды; если же разговаривать можно, то обращаются друг к другу с нежными и ласковыми словами; постепенно переходят к речам и предложениям, оскорбляющим стыдливость, однажды они остаются вместе на три ночные часа; они позволяют себе прикосновения и поцелуи... вскоре дело доходит до крайних вольностей... Какая гнусность! Какой позор! И, не испытывая ни малейшего угрызения совести, в этом пагубном и постыдном состоянии погрязают на недели, на месяцы, на целые годы. Отцы и матери это видят, они это знают, они это приветствуют, они предоставляют для этого свой дом, помогают им... Великий Боже! Разве нет у тебя ада посреди земли? Почему ж ты не прикажешь ему разверзнуться и поглотить стольких злосчастных отцов и стольких презренных матерей, которые всякий день позволяют своим детям, дарованным им Тобою, идти на погибель и проклятие! [148]

Такая резкая взбучка, конечно же, прозвучала из уст оратора, привыкшего проклинать. Тем не менее она проливает свет на умонастроения не одного только Бридена. Подобный подход обусловлен подозрительным отношением церкви к любви: быть влюбленным опасно. Где предел в проявлении нежности, допустимой для помолвленных? Им лучше всего оставаться на расстоянии друг от друга и не видеться наедине. Однако утверждается, что виновные действуют, «не испытывая угрызений совести», что добрачные связи могут длиться «целые годы» и что отцы и матери их «приветствуют» и «предоставляют свои дома» любовникам. Речь идет об эпохе поздних браков. Дожидаются ли люди церковного обряда, чтобы начать вести половую жизнь? В этом позволяют усомниться наиболее расхожие тексты проповедей, которые побуждают присоединиться к выводам Жана-Луи Фландрена [149]. В них перед нами раскрывается светская концепция сексуальных отношений, которая не совпадает с концепцией священников. Будущие супруги, позволившие себе «крайние вольности», не считают, что поступают плохо, и родители их не осуждают. Голос церкви обвиняет и угрожает, но его не особенно слышат. Пусть говорят. И вот Сеньери-старший в начале первой проповеди о непристойности обрушивается на «тех, кто осмеливается утверждать, будто непристойность есть наименьшее из зол, к которому может скатиться человек» [150]. Показательны также вопросы, которые Леонард де Пор-Морис включает в свой «Трактат о генеральной исповеди»: «Проверьте, не принадлежите ли вы к числу тех, кто говорит, будто непристойность есть наименьший грех, который может совершить человек... тех, кому нравит-

[148] J. Bridaine, *Sermons*... V, p. 134–136 («Наставление о браке»).
[149] J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'Occident*, Paris, 1981, p. 251–278 (поздний брак и сексуальная жизнь).
[150] P. Segneri, *Œuvres*... III, p. 42 (проповедь 23).

ся говорить, что Бог сочувствует греху непристойности... не позволяете ли вы себе подмену понятий, называя ее слабостью и нестойкостью»[151].

Навязчивая идея чистоты с одной стороны и реальная практика повседневной жизни с другой объясняют постоянное повторение в церковном назидании предупреждений относительно дневных и ночных поллюций; в этом оно согласно с вопросниками, приводимыми в «Руководствах» к исповеди. Луис Гранадский в своей «Памятной книге по христианской жизни» задает кающимся вопрос: «Приходилось ли вам оскверняться? Если это было во сне, не доставило ли это вам удовольствия или, быть может, перед этим вы сами делали что-то такое, что вызвало осквернение?»[152] Точно так же в следующем веке св. Жан Эд предлагает исповедникам задавать подобные вопросы «парням и неженатым мужчинам», интересуясь, «не трогали ли они сами себя, дабы получить от этого плотское удовольствие; не вызывали ли они у себя осквернение намеренно; не происходило ли осквернение во сне, будучи вызвано их предварительными действиями или не стремились ли они получить от него удовольствие, бодрствуя»[153]. Приведенные вопросники бросают, таким образом, подозрение даже на поллюции, происходящие во сне и пробуждающие. Франциск Тулузский, гремя с высоты своей кафедры, воспроизводит вопросы «Руководств» к исповеди: «Горе вам, кто лелеет в своем сознании дурные мысли, вовлекающие вас по ночам в непристойность, порождающие ваши порочные сны и нечистоту, в которую вы повергаетесь во сне»[154]. Стоит ли удивляться тому, что церковники были настроены бороться со столь широко распространенным злом и победить его? В написанном иезуитом «Христианском педагоге» об этом говорится с полной определенностью и следует угроза:

[Существует вид сладострастия], о котором я не могу не сказать; хоть этот грех и является самым бесстыдным и отвратительным, одно название которого вызывает у меня омерзение, однако, к великому моему сожалению, я должен говорить о нем, ибо (о, горе!) он так обычен и так широко распространен. Это грех намеренного самоосквернения, о котором апостол говорил, обращаясь к коринфянам: слабодушные (то есть те, кто намеренно сами себя оскверняют, будь то юноши или девушки, женатые или неженатые) Царства Божия не наследуют.

Послушаем, что говорят ученые теологи. Кардинал Толет [sic] в своем предписании утверждает, что отпустить этот грех труднее всех других, ибо в него впадают так легко и он столь общераспространен, что, по мнению кардинала, большинство повергнутых в ад осуждено именно за него.

Того же мнения придерживается Фома из Кантимпре. Иоанн Бенедикти пишет в своей «Сумме» по поводу шестой заповеди... что те, кто привержен этому греху в течение стольких лет, сколько жил Наш Господь, то есть 33, неисцелимы и лишены спасения, если только Бог не поможет им и не обратит их посредством чудесной, редкой и чрезвычайной благодати[155].

[151] Léonard de Port-Maurice, *Traité de la confession générale*, p. 343.
[152] Louis de Grenade, *Œuvres...* XI: *Mémorial de la vie chrétienne*, 2e traité, ch. 3, p. 587.
[153] Jean Eudes, *Le Bon confesseur*, Lyon, 1679, p. 28.
[154] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, V, p. 233 (проповедь 9 «О целомудрии»).
[155] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 148–150.



В лазаристской проповеди, посвященной непристойности, насчитывается три греха, противных природе: онанизм, содомия и скотоложство. О первом из них говорится: «Увы! Этот грех слишком распространен, увы! В чем же он состоит? Он имеет место, когда человек, не имея другого свидетеля, кроме Бога и собственной совести, возбуждает в себе бесстыдное и бесплодное удовольствие омерзительными прикосновениями к собственному телу: это беззаконие страсти, на которое даже животные — как верит проповедник — не способны»[156]. Бёрье не ждет от публики опровержений, когда заявляет: «[Среди христиан] редко можно встретить по-настоящему целомудренных людей и еще реже совсем невинных девственниц»[157]. Ламбер предостерегает бедняков и крестьян, к которым обращается, от «непристойностей, полностью скрытых, но в глазах Бога совершенно отвратительных, ибо он их видит, он ими оскорблен и неизменно карает их со всей строгостью»[158]. Наконец, Жирар объединяет в одну рубрику и одинаково осуждает «непристойные песни и слова, произнесенные или услышанные, домогательства, постыдные прикосновения, преступные действия в отношении самого себя или других лиц своего или противоположного пола... или в отношении других объектов, которые я не решился бы назвать; о, Боже! какая пучина мерзости»[159]. Приведенные цитаты, которые легко можно было бы умножить, очевидно противоречат тезису о том, что осуждение мастурбации характерно для XVIII века и исходило якобы из медицинских кругов[160].

Наставляющая церковь, глядя на человеческую сексуальность в высшей степени строгим взглядом, полагала, что большинство христиан вступает в брак, повинуясь чувственности или корыстолюбию, и не соблюдает в браке необходимого супружеского целомудрия. Франциск Тулузский заявляет в проповеди: «Известно, что большинство людей, которые женятся, руководствуются этим мотивом (удовлетворением своей чувственности)»[161], а св. Жан Эд призывает проповедников своей конгрегации спрашивать супругов, «не вступили ли они в брак, следуя скорее зову плоти или скупости, чем тем намерениям, с которыми Бог его учредил»[162]. Подобный вопрос заключал в себе тревожную двойственность: разве тот, кто женился ради удовлетворения своей чувственности — что в принципе было позволено,— не вступал в брак «по зову плоти»? Так сколькими же грехами чреваты супружеские отношения! Св. Бернардин Сиенский обнаруживает три главных из них, и всё это «смертные» грехи: «неумеренная привязанность» к другому, «слишком активная половая жизнь», «духовная рассеянность», когда за чувственными удовольствиями забывают Бога[163]. Последний пункт в эпоху Людовика XIV вновь самым решительным образом подчеркивает слепой проповедник о. Лежён, который утверждает: «Как только появляется

[156] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 435–436 (проповедь 51).
[157] P. Beurrier, *Homélies*... p. 680 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).
[158] J. Lambert, *La Maniure de bien instruire*... p. 245.
[159] N. Girard, *Les Petits prônes*... III, p. 370 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).
[160] J. Van Ussel, *Histoire de la répression sexuelle*, Paris, 1972, p. 198–205. Автор пишет: «Мастурбация была открыта лишь в начале XVIII века» (p. 198). Ф. Арьес (по поводу Жерсона) показал, что она была известна и в XV в.: *L'Enfant et la vie de famille sous l'Ancien Régime*, p. 109–112.
[161] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*... IV, p. 411 (проповедь 16 «О браке»).
[162] Jean Eudes, *Le Bon confesseur*... p. 301.
[163] Bernardin de Sienne, *Prediche volgari*, II, p. 157–168 (проповедь 21).

хоть бы и небольшая влюбленность в какое бы то ни было существо, возникает нечистота, которую Бог не может одобрить»[164].

В общую схему, начертанную Бернардином, разумеется, входит вопрос о том, не пытались ли супруги недозволенным способом избежать зачатия. Этот вопрос, в явной или тонко завуалированной форме, всегда находился в центре церковного назидания, обращенного к супругам. «Исполняют ли лица, состоящие в браке, предназначение брака? — спрашивает Луис Гранадский в „Памятной книге по христианской жизни", — не извращают ли они его цели? Поступают ли они в соответствии с естеством? Не могут ли они себя упрекнуть в извержении семени помимо исполнения своего долга?»[165] Исповедники, учившиеся у св. Жана Эда, должны были задавать супругам тот же вопрос: «[Не позволяли ли они себе] слишком больших вольностей, злоупотреблений и беззаконий, которые могут иметь место в осуществлении брака, когда совершается множество простительных и подчас даже смертных грехов, и, прежде всего, не являются ли такие действия причиной бесполезного извержения семени или не препятствуют ли они зачатию»[166].

Итак, церковники, вслед за многими отцами церкви, соединили чрезмерную любовь к ближнему с поведением, достойным порицания. Лазаристский проповедник в этом вопросе ссылается на авторитет св. Амвросия и св. Августина, «выступавших против Юлиана, того злосчастного епископа, что впал в пелагианскую ересь и говорил, будто в браке позволено всё». Вслед за этими двумя отцами церкви оратор уверяет, что «тот, кто безгранично и бесстыдно предается своей страсти, в каком-то смысле становится прелюбодеем, и это происходит всякий раз, когда он не выполняет свой супружеский долг согласно предначертанию Бога, а совершает некие преступления, которые Священное Писание именует омерзительными (намек на Онана, Быт. 38:9–10). Одним словом, грех в этой области совершают, когда недостает благоразумия и стыдливости: это может быть распутство в манерах, бесстыдство в речах, дерзость в привычках...»[167]. Вывод из этих рассуждений позаимствован у Бридена, который словно говорит от имени всех католических проповедников прошлого: «Не всё позволено, не всё позволено, хорошенько помните об этом и не забывайте никогда. Множество омерзительных и отвратительных грехов ежедневно совершается в браке, бесконечное число христиан каждый день предает себя проклятию за то, что их совершили, — вот что должно обращать нас в трепет. Богу не угодно... чтобы уста мои отверзались, дабы рассказывать вам подробности... Я отсылаю вас к вашему исповеднику; я отсылаю вас к вашей совести: слушайте их, не подавляйте в себе угрызений совести [а были «угрызения совести»?], и они, наверное,

[164] J. Lejeune, *Sermons*... VIII, p. 159 (проповедь 215 «О таинстве брака»).
[165] Louis de Grenade, *Œuvres* XI, *Mémorial de la vie chrétienne*, 2e traité, ch. 3, p. 587.
[166] Jean Eudes, *Le Bon confesseur*... p. 285–286.
[167] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 27 (проповедь 29).



упрекнут вас во многих подобных преступлениях, в которых вы более чем виноваты»[168].

Есть две причины тому, что я уделил много внимания борьбе церкви против непристойности. Первая состоит в том, что, как уже говорилось выше, озабоченность, связанная с проблемами сексуальности, с течением времени всё больше проявлялась в церковном наставлении. Показательно, что в «Добром исповеднике» Жана Эда 22 страницы (40%) посвящены вопросам, касающимся шестой и девятой заповедей вместе, и 33 страницы — вопросам, относящимся ко всем остальным заповедям (60%)[169]. Точно так же проповедник времен Реставрации о. Б. Л. Анфантен, рассуждая в своем сочинении о «трех главных смертных грехах», 172 страницы (29%) отводит гордыне, 166 страниц (27%) скупости и 264 страницы сладострастию (44%)[170]. Однако главный мотив моего исследования состоит не столько в желании подчеркнуть нарастающий страх перед сексуальной сферой, сколько в стремлении показать, как массам навязывалась антропология, которая по самому своему определению не была совместима с повседневной жизнью обычных людей. Св. Бернардин Сиенский, повторяя кардинала Лотаря, заявляет в своей проповеди: «...соитие ради зачатия никак не может произойти без зова плоти, без огня желания, без заразы сладострастия. Человек родится в грехе своих родителей... О, тяжкая неизбежность: прежде, чем грешить, мы вынуждены грешить...»[171]. Такое отрицание воплощения вдохновляет Бёрье, когда, рассуждая в церкви Сент-Этьен-дю-Мон об «огромной распространенности среди христиан греха похотливости», он использует весьма красноречивые сравнения: «Наши тела похожи на стеклянные сосуды, которые бьются, стукаясь друг о друга, и на плодовые деревья, которые теряют свои цветы и свою красоту, когда к ним прикасаются»[172].

[168] J. Bridaine, *Sermons...* V, p. 152 («Наставление о браке»).
[169] Jean Eudes, *Le Bon confesseur...* p. 255–303.
[170] B.-L. Enfantin, *Les Sept péchés capitaux*, Valence, 1821–1823.
[171] Bernardin de Sienne, *Opera...* II, p. 527.
[172] P. Beurrier, *Homélies...* p. 543–544.

Глава XVI Аскетическая модель

«НИЧТО ТАК НЕ УГОДНО ГОСПОДУ, КАК ХУДОБА ТЕЛА»

В подозрительном отношении к сексуальности сливались очень древние способы поведения и этические нормы: свойственное иудаизму стремление к ритуальной чистоте, отвержение тела в пессимистическом неоплатонизме, сомнение в важности земных привязанностей, присущее стоицизму и книге Премудрости[1]. Эта подозрительность вновь обращает нас к идее презрения к миру, восходившей к перечисленным трем традициям, вбиравшей их в себя и распространявшей в христианском мире. Постепенно сложилась аскетическая модель, сначала воспринятая духовенством, а затем, после неизбежной подгонки, предложенная и всем мирянам. В предшествующих главах мы проследили ее распространение из монастырей в светские образованные круги[2]. Теперь нам предстоит сделать следующий шаг и констатировать, что в проповеди идея *contemptus mundi* представала перед массами как евангельская истина, причем между миром как владением Дьявола и миром, в котором нам неизбежно приходится жить, чаще всего не проводилось никакого различия.

Среди написанных по-латыни произведений Бернардина Сиенского содержится как минимум шесть проповедей, враждебных миру («De Contemptu mundi»; «De Miseria conditionis humanae»; «De Vilitate Hominis»; «De Mundi amore»; «De Adversitate mundi»; «De Calamitate et miseriis humanae vitae»)[3]. Правда, Бернардин Сиенский жил во времена, когда текст «De contemptu mundi» кардинала Лотаря имел большой успех, а нищенствующие ордена распространяли макабрическую иконографию, рождавшуюся, как я попытался показать, в монастырях. Еще более удивительно обнаружить настойчивое сосредоточение на той же теме в проникнутых духом св. Франциска Сальского проповедях начала XVII века епископа из Белле Жана-Пьера Камю, посвятившего ей шесть воскресений (проповеди «О мирском море», «О мирском ослеплении», «Против мира», «Не служить двум господам», «О благотворности скорби», «О бегстве от мира»)[4]. Такое соотношение с общим числом воскресных про-

[1] В отношении последней темы я рекомендую статью: Th. d'Iribarne, «L'Occident, l'Evangile et „l'homme de bien"» в *Etudes*, juillet 1981, p. 87–95.
[2] См. главы I и II.
[3] «О презрении к миру», «О бедственности человеческого удела», «О ничтожестве человека», «О любви к миру», «О враждебности к миру», «О несчастной и бедственной человеческой жизни». Bernardin de Sienne, *Opera*… I (проповедь XLIX); II (*Sermones extraordinarii*, проповеди XIX, XX, XXIII; *Sermones diversi*, проповеди IX, XIV).
[4] J.-P. Camus, *Homélies*… (проповеди для 4-го воскресенья после Богоявления, Пятидесятницы, 4-го воскресенья после Пасхи, 14-го воскресенья после Троицы, 20-го воскресенья после Троицы, 24-го воскресенья после Троицы).



поведей, разумеется, носит исключительный характер. В XVII–XVIII веках священник чаще посвящал пагубной привязанности к мирским вещам целиком одну или две проповеди в год. Ла Фон[5] и Эбер[6] говорят на эту тему по два раза каждый, Симон[7] и Жирар[8] — по одному.

Однако эти подсчеты обманчивы. На самом деле речи о «презрении к миру» верующие слышали гораздо чаще, чем раз в год или по приезде странствующего проповедника. Ведь данный сюжет был связан со многими другими, которые трактовались с кафедры, как-то «дело спасения», скорбь, восхваление девственности и целомудрия, покаяние, смерть и суд, блаженство и т. д. В явной или скрытой форме «презрение к миру» всегда наличествовало в обращении церкви к христианам. Шестнадцать песнопений Гриньона де Монфора из 164, то есть десятая часть, полностью посвящены ему[9]. Но эта идея, кроме того, проникает еще как минимум в десяток других стихотворных церковных сборников[10]. Весьма показательным в этом отношении является «Сборник песнопений» 1764 года, предназначенных для диоцеза Ренна, поскольку он содержит в себе 37 текстов, целиком посвященных презрению к миру, из общего числа 401 (9%). Но данная тема всплывает еще и в 71 песнопении об обращении грешника, и в восьми других, прославляющих «сладость одиночества»[11].

Можно удивляться столь поразительной живучести тысячу раз пережеванных сетований на обманчивость красоты, на грешный мир и мимолетность жизни, на непрочность всего, что подвластно неумолимому закону времени. Тем не менее в чешских песнопениях XVII–XVIII веков, куда более красивых, чем произведения Гриньона де Монфора, можно найти неоспоримое поэтическое мастерство в развитии сюжета, переживавшего настоящий золотой век в барочной Богемии в эпоху, когда образованная Европа провозглашала, что «жизнь есть сон». В ту пору чешские священники талантливо и убежденно эксплуатировали возможности сюжета, обращавшегося то к меланхолии, то к мотиву мимолетности жизни, то к макабру или мистике. В утверждении *contemptus mundi* не последнюю роль играли иезуиты, не слишком оправданно слывущие оптимистами. Один из них, Штайер, включил в сборник своих религиозных песнопений «Kancional cesky»[11a] (1683), ставший очень популярным, — стихотворение, где говорится буквально следующее:

Как дуют со всех сторон безумные ветры,
И между ними происходят ожесточенные битвы,
Разбрасывающие по сторонам сорванные листья,
Так проходят наслаждения этой жизни!

Больше доверяй галопу летучих облаков,
Жестокой волне, катящейся по морю,
Порхающим птицам, недолговечным слугам,
Чем злосчастному миру и его торжищу[12].

[5] P. de la Font, *Prosnes*... I, p. 612–664 ; II, p. 453–504.
[6] Fr. Hébert, *Prosnes*, I, p. 359–395 (проповедь для 6-го воскресенья после Богоявления); III, p. 220–258 (проповедь для 11-го воскресенья после Троицы).
[7] Symon, *Prônes*... II (проповедь для 14-го воскресенья после Троицы).
[8] N. Girard, *Les Petits prônes*... III, p. 3–26 (проповедь для 3-го воскресенья после Пасхи).
[9] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... (песнопения 29–39, 106, 107, 114, 150, 157).
[10] *Ibid*. (строфы песнопений 1, 2, 7, 17, 79, 90, 93, 125, 139, 141, 156).
[11] *Manuel des retraites*... II, *Recueil de cantiques*...
Я прибавил песнопения семи первых глав к тем, что фигурируют в восьмой («дополнительной»).
[11a] «Чешская песнь».
[12] *Anthologie de la poésie tchèque*, Lausanne, 1981, p. 41.

В таком же духе поет другой иезуитский поэт — Бридель:

Земля, вино, цветок иль красота,
О, ничего, нет, ничего не прочно;
И умирает, как листок, земля,
Люби же то лишь, что любви достойно.

Люби же Бога, бренный человек,
Люби того, кто вечен и бессмертен,
Любовь, восторг и наслажденье в нем,
Всё, что не он, обречено на гибель.

Ах! как бы крылья я хотел иметь
Скромнейшей и нежнейшей голубицы,
Чтоб к вечному престолу полететь,
Не в силах больше на земле томиться! [13]

Священник Бозан (†1716), автор «Маленького райского соловья», считается решительным противником иезуитов. Но говоря о печали тех, кто чувствует приближение смерти, Бозан пребывает с ними в полном согласии: «Прощаюсь с вами, трепетные звезды... / Прощаюсь с вами, дивные сады...». В его стихах вновь проявляется макабрическое настроение, распространенное на Западе в XV веке:

Еще и год не минул с похорон,
Как тело разложилось до конца.
Не человека гроб в себе таит,
А только лишь горсть праха и костей.

Где легкие и внутренности где?
Где печень, щеки, сердце и глаза?
Их червь пожрал, сгноила сырость их,
Они навек ушли в небытие [14].

Не будь греха, тело бы не сгнило. Однако со времен первородного греха, положившего предел золотому веку, тело и земля являются объектом божественного осуждения. Такой взгляд на первородный грех в связи с мифом о земном рае привел к тому, что массам христиан стали предлагать дискурс, «противный человеческой природе», и модель святости, которая обесценивала человеческую жизнь. Карл Блуаский (†1361), являвший собой образец канонизированного мирянина, в глазах своих современников выглядел как несостоявшийся монах. Однажды он якобы заявил: «Если бы у меня не было супруги и детей, я охотно вступил бы в орден картезианцев»[15]. Этот супруг занимался любовью лишь по обязанности. В том же самом духе в XVIII веке кюре Жирар, следуя св. Павлу, напоминал своим прихожанам, что «имеющие жен должны быть, как не имеющие»[16]. При этом Жирар — меняя смысл! — опускал сказанное апостолом непосредственно перед цитируемым фрагментом: «...время уже коротко, так что...» (1 Кор. 7:29). В самом деле, в основе всего христианского понимания презрения к миру лежит эсхатология. Изначально оно было связано с уверенностью в неминуемой Парусии (Пришествии)... которая всё не наступала.

[13] *Ibid.*, p. 83–85.
[14] *Ibid.*, p. 56.
[15] Цит. по: A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Paris, 1981, p. 423.
[16] N. Girard, *Les Petits prônes*... III, p. 446 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы).



Самая обычная проповедь предавала жизнь, землю и тело анафеме, выражавшейся в формулах «презренная жизнь» (Буре[17]), «проклятая жизнь» (Ла Фон, Эбер, Гриньон де Монфор[18]). «Дабы повиноваться Господу,— читаем в лазалианском песнопении,— откажись от своего естества»[19]. Эбер уверяет своих версальских слушателей, что «не следует иметь привязанности к здешней жизни, не следует щадить это жалкое тело, не следует обращаться с ним снисходительно, не следует баловать себя и из боязни повредить слабому здоровью или опасения перед угрозой жизни колебаться в совершенном исполнении долга и всех обязанностей христианской жизни»[20]. Монтаргон, повторяя вслед за Екклезиастом: «Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти — дня рождения» (Еккл. 7:1), делает следующее категорическое предупреждение: «Человек несет в себе самого опасного из своих врагов... Несчастный человек! Наследник наказания нашего прародителя, кто же утешит твое сердце, раздираемое внутренней войной? По примеру Господа Нашего, презирайте ваше тело; если вы его любите, старайтесь его погубить, дабы сохранить,— говорит Писание; если вы хотите быть с ним в мире, не выпускайте оружия из рук, не прекращайте бороться с ним, обращайтесь с ним, как с рабом, в противном случае вы сами вскоре станете его несчастным рабом»[21].

В направленном «против мира» песнопении, которое предлагалось распевать в XVIII веке прихожанам диоцеза Ренна (и, наверняка, не им одним), содержится утверждение: «Это тело, преисполненное тления, / Достойно только нашего презрения»[22]. В другом песнопении, посвященном «целомудрию», в одной из строф говорится:

Ваше тело — мятежник,
С которым нужно обращаться сурово.
Против него в святом рвении
Неустанно вооружайтесь.
Никак нельзя быть верующим,
Если вы живете в неге[23].

Стоит принять великолепное определение Робера Бюльто, который назвал религиозную модель, предлагавшуюся верующим, «ангельской антропологией»[24]. Речь шла именно об этом. Бернардин Сиенский и Франциск Тулузский солидарны в том, что Бог создал людей лишь для того, чтобы они заполнили троны, оставшиеся пустыми после мятежа ангелов[25]. Такое мнение, весьма широко распространенное среди наставляющего духовенства, объясняет столь настойчиво повторяемое восхваление девственности и целомудрия. И то, и другое есть предвосхищение жизни небесной, где избранные будут как ангелы. Св. Франциск Сальский уверяет, что «целомудрие есть прибежище добродетели; оно делает людей почти равным ангелам»[26]. Гуманист Жан-Пьер

[17] E. Bourée, *Homélies*... I, p. 398.
[18] P. de la Font, *Prosnes*... II, p. 471 (проповедь для 3-го воскресенья после Пасхи), Fr. Hébert, *Prosnes*... I, p. 296–297 (проповедь для 2-го воскресенья Великого поста). L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 241 (*Lettre circulaire aux amis de la croix*).
[19] *Cahiers lasalliens*, XXIII, p. 39 (песнопение 14).
[20] Fr. Hébert, *Prosnes*... IV, p. 370 (для 27-го воскресенья после Троицы или 6-го после Богоявления).
[21] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*... X, art. 3, p. 153.
[22] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques*, p. 145
[23] *Ibid*., p. 219.
[24] См. выше, с. 12.
[25] Bernardin de Sienne, *Opera*... II, p. 526–527 (проповедь 18 из *Sermones extraordinarii*) со ссылкой на св. Бернара. Francois de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, IV, p. 409 (проповедь о браке).
[26] François de Sales, *Introduction à la vie devote*, Paris, 1962, p. 304–305.

Камю учит жителей Белле и других мест: «...ничто так не уподобляет животным, как постоянные мысли о своем животе, и точно так же ничто не делает нас столь близкими ангелам, как почти полное отсутствие мыслей об этом... Чем более вещь лишена земного и удалена от земли, тем она совершеннее»[27]. Здесь можно заметить сползание от разумного утверждения о «животном» и «животе» к извращенной антропологии, стремящейся человека превратить в ангела.

Франциск Тулузский объясняет в проповеди о девственности, что после грехопадения Адам, желая иметь потомство, «приблизился к жене своей и лишился той чистоты, что уподобляла его ангелам»[28], а это означает, если строго следовать смыслу слов, что, несмотря на непослушание, Адам оставался «чист», пока не познал Еву. Лорио в проповеди о девственности сначала становится адвокатом дьявола и задается вопросом, «является ли похвальным желанием или же высокомерной дерзостью стремиться жить на земле так, как ангелы живут на небе; хотеть, если можно так выразиться, предвосхитить вечность и в счастливом нетерпении стараться уже в этой жизни подняться до ангельского состояния и самого Бога». Его ответ ясен. «[Такое] предвосхищение небесного блага... как бы оно ни выглядело преступно, скорее достойно наивысшего восхваления... девственность... ставит тех, кто ее соблюдает, над людьми, поднимает их до ангельского состояния... [они] покидают землю и отправляются на небо... [они] предвосхищают статус и природу ангелов и... приближаются к самому Богу»[29].

В том же духе, отражая общее настроение церковников, Иасент де Монтаргон ясно очерчивает тот ангельский горизонт, к которому ведет девственность. В самом деле, именно через нее тысячи людей «возвысились над ограниченностью своей природы и приблизились к ангелам... Что есть более славного в церкви, чем эта добродетель, которая обуздывает природу и заставляет последовать за собой все прочие добродетели, которая на земле дает состояние небесное, делает чистым того, кто рожден в грехе, превращает в ангела смертного человека, придает благороднейший образ Божества слабому и тленному созданию, твари, падшей из рая, в котором она пребывала, в низкое пресмыкание неразумных животных?»[30]

Очень показателен опубликованный в 1699 году «Трактат о девственности» священника Луи де Ружмона. В этом сочинении признается, что брак «благотворен», и девственникам дается совет «не презирать людей, состоящих в браке», а «считать себя ниже их». «Замужняя женщина, которая скромна, лучше девственницы, преисполненной гордыни». Эти уступки не мешают автору утверждать, что «девственность сама по себе всегда предпочтительнее какого бы то ни было брака, а супружеское цело-

[27] J.-P. Camus, *Homélies*, p. 272–273 (проповедь для 6-го воскресенья после Троицы).
[28] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, V, p. 254 (проповедь 10).
[29] J. Loriot, *Sermons*... IV, p. 372–374 (проповедь 12).
[30] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, X, art. 5, p. 276, 279.



мудрие всегда ниже девственного целомудрия». Итак, людям, состоящим в браке, полезно читать этот трактат, из которого они узнают «разницу между состоянием девственности и состоянием брака». «Они не смогут оценить счастливой и святой свободы, которой пользуются девственники, не научившись одновременно с этим чувствовать груз и цепи своего положения». Ружмон объясняет в своих рассуждениях, что «девственность по божественному праву предпочтительнее брака», ибо «она стоит над естеством» и «древнее на земле, чем брак». Отцы церкви имели основания полагать, что «в состоянии невинности не было ни брака, ни зачатия. Девственники сохраняют первоначальное состояние творения»[31].

Находясь под влиянием «ангельской антропологии», изложенной в трактатах, подобных произведению Ружмона, проповедники и авторы песнопений были неистощимы в описаниях девственности и целомудрия. Отец Лежён сочинил не менее двадцати панегириков Деве Марии[32]. В одном песнопении утверждалось:

Если Господь вознаграждает
За радение о милосердии,
Если он любит послушание,
Доброту и смирение,
То больше всего ему угодна
Добродетель целомудрия[33].

Также и Гриньон де Монфор призывал молодых девушек посвятить себя Богу, предлагая им петь следующее:

О, ужасное несчастье —
Потерять девственность!
Сия утрата невосполнима
В целой вечности...
Будем хранить наши лилии в страхе,
В уединении и понуждении...[34]

Проповедникам, например, Лорио, случалось разрешать браки людям, которым недоставало мужества для воздержания, в надежде, что хотя бы их дети останутся девственниками. Вот что мы читаем в одной из его проповедей, посвященной воспитанию детей:

[Родители], если вам не дана больше слава девственности, имейте по крайней мере преимущество быть отцом и матерью девственников, строго следя за целомудрием ваших детей: пусть невинность и святость ваших детей удовлетворит Бога в отношении заблуждений вашей жизни; дайте ему в уплату за ваше отступничество покорность их душ, дабы они молили Бога за вас и заняли ваше место в служении ему после вашей смерти[35].

Для Лорио эта была важная тема, так как через две проповеди, в наставлении о браке, он возвращается к ней, ставит себя на место отца и говорит от его имени:

Когда я умру или когда я буду стар, я не смогу больше возносить хвалы Господу, благословлять Господа, служить Господу. Но у меня будут дети, которые станут делать это вместо меня. У меня будут дети, добрые священники и добрые монахи, которые день и ночь станут возносить хвалы Господу и служить ему многими другими способами. У меня будут дочери,

[31] L. de Rougemont, *Traité de la virginité*, Paris, 1699, p. IV–V, 101-107, 301-305, 339-347, 354, 364-371.
[32] J. Lejeune, *Le Missionnaire de l'Oratoire*... IV, проповеди CI–CXVM; V, проповеди CXIV, CXX.
[33] *Manuel des retraites*... II, *Recueil de cantiques*... p. 219.
[34] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 950, 952.
[35] J. Loriot, *Sermons*... IV, p. 201 (проповедь «О воспитании детей»).

святые девы, они сохранят девственную неприкосновенность своего тела, которое я не осмелился бы обнять. У меня будут другие дети, которые по-разному станут служить Государству и обществу[36].

Речь не идет, как видно, о детях, которые, в свою очередь, станут отцами и матерями семейства. Следует ли после приведенных цитат удивляться тому, что в Риме так долго восхищались «ангельским» пением кастратов? Пришлось ждать XX века и папы Пия X, чтобы Сикстинская капелла перестала нанимать этих небесных певцов.

Конечно же, церковники XV–XVIII веков не проявляли ни малейшего снисхождения к людям, уже тронутым сединой, но продолжающим помышлять о любви. «Увы! Более чем часто мы видим, — сокрушается Жан-Пьер Камю, — этих белых лебедей, впряженных в колесницу Венеры, убеленные сединой бороды погрязших в разврате, подающих дурной и пагубный пример молодежи. О, старые жеребцы, неужели вы не можете, как Сократ, возблагодарить годы за благо избавления от огня чувственности?»[37] Жирар, напоминая, «что произошло с целомудренной Сусанной», в свою очередь, восклицает: «Сколько людей скрывает под седыми волосами черный и отвратительный огонь сладострастия!.. Сколько безумных стариков, вроде тех, о которых мы говорим... предается в последнем неистовстве крайним излишествам непристойности»[38].

Это удивление (за которым следовала анафема) упорствованию в сладострастии позволяет понять неизменность отношения проповедников ко второму браку: ведь ясно, что когда они говорят на эту тему, то обращаются чаще всего к вдовам и вдовцам. Разумеется, они всегда отмечают, что церковь принимает повторные браки: лучше вступить в брак, чем «сгорать» от вожделения. Однако, сделав эту уступку, церковное назидание, оставаясь в русле идей св. Бернардина Сиенского[39], старается убедить вдов удалиться от мира и стать своего рода монахинями в миру, сочетая воспитание детей со служением Богу. Франциск Тулузский в проповеди о девственности посвящает страницу отвращению вдов от повторного брака[40]. Монтаргон, который, ясно, ничего не понимает в материнских чувствах, предлагает проповедь для «всех вдов», где утверждает следующее: «О чем думают женщины, когда просят о детях? Небо обращает взор на их упования. Но, быть может, упования эти приведут их к гибели. Они мечтают о заложниках, которые будут преданы, наверное, смерти, о членах семьи, в которых они, возможно, претерпят мученичество; мечтают о том, на что сомнительно надеяться, мечтают о неизвестном; они мечтают о череде огорчений, когда они покинут своих детей или дети покинут их»[41]. Вот прекрасный образец противоестественного рассуждения, из которого делается вывод: «Неурядицы, царящие обычно в супружестве, дают вдо-

[36] *Ibid.* IV, p. 293 (проповедь 9 «О браке»).
[37] J.-P. Camus, *Homélies...* p. 466 (проповедь для 23-го воскресенья после Троицы).
[38] N. Girard, *Les Petits prônes...* III, p. 355 (проповедь для 9-го воскресенья после Троицы).
[39] См. выше, с. 584.
[40] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, V, p. 251 (проповедь 10).
[41] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, X, art. 6, p. 343.



вам внушительный повод не желать повторного брака»[42]. Очевидно, образцовыми вдовами для наставляющей церкви прошлого были Жанна де Шанталь и Мария Воплощения, которые отправились в монастырь, несмотря на слезы своих детей[43].

Вдовы должны как минимум удалиться от мира. Беседа кюре Шевассю «о браке и вдовстве» объясняет это весьма внятно:

Хотя состояние вдовства ниже состояния девства, тем не менее очевидно, что это состояние превосходит по чести и заслугам состояние людей в браке. Вдова,— говорит апостол,— может вновь выйти замуж, однако «она блаженнее, если останется так, по моему совету»: Beatior autem erit, si sic permanserit (1 Кор. 7:40). Причина в том, что вдовам легче трудиться на благо своего спасения и у них больше возможностей для этого. У того, кто состоит в браке, сердце разделено; ибо весьма трудно заниматься мирским и нравиться друг другу без того, чтобы сердце было разделено между Господом и его творением. Однако тот, кто живет в воздержании, имеет полную свободу угождать единственно Богу и помышлять о своем спасении (1 Кор. 7:34)...

Вы потеряли мужа; вы потеряли жену. Какой путь выбрать? Удалиться от мира. Пока вы были вместе, вашим уделом было жить в супружестве и в обществе; теперь, когда эти отношения прерваны смертью, уделом того, кто пережил другого, становится одиночество. Смерть вырвала супруга из объятий супруги; теперь он не рядом с ней. Что делать после столь печальной разлуки? Укрыться в своей семье, среди своих детей... хранить подобающее вдове целомудрие, бежать суетности мирского общества, всех этих светских развлечений, игр, танцев, пиров и т. д. Ибо вдова, живущая в неге и сластолюбии, «заживо умерла» в глазах Господа: Nam quai in deliciis est, vivens mortua est (1 Тим. 5:6).

Имеет смысл сопоставить только что прочитанное увещевание с самим текстом апостола Павла, на который ссылается автор в конце. Апостол язычников в Послании к Тимофею учит, что «вдовица должна быть избираема не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа» (1 Тим. 5:9), и чуть дальше добавляет: «Итак, я желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику [Сатане] никакого повода к злоречию» (1 Тим. 5:14). Что же касается двух цитат из Первого послания к коринфянам, приведенных Шевассю, то не следует забывать, что они взяты из текста, несущего на себе сильный отпечаток эсхатологических настроений («...время уже коротко...»). Это соображение, касающееся толкования текста, было абсолютно чуждо духу проповедников прошлого, полагавших, подобно кюре Жирару: «...повторные браки не являются злом. Вместе с тем, в них обычно наблюдаются такие большие злоупотребления, что Бог чаще проклинает их, нежели благословляет»[44]. И кроме того, «что можно сказать... об этих браках между лицами, которым подобало бы думать о могиле!» И наконец: «Не удивительно ли видеть людей, которые в течение долгих лет испытывали всё, что есть самого тяжкого и самого отвратительного в этом состоянии [брака]; мужей, сносивших взбалмошный нрав жен, жен, с которыми

[42] *Ibid.*, p. 351.
[43] Ср.: H. Bremond, *Histoire littéraire*... II, p. 506; VI, p. 3–72.
[44] N. Girard, *Les Petits prônes*... I, p. 322 (проповедь для 2-го воскресенья после Богоявления).

обращались самым недостойным образом, и тем не менее забывающих всё это как сон, забывающих своих детей, отказывающихся от спокойствия и рискующих своим спасением, дабы подвергнуться опасностям и затруднениям нового брака. Не есть ли это огромное безумие? И тем не менее сколь оно распространено!»[45] Удивление Жирара и его собратьев следует воспринимать всерьез: они и в самом деле оказываются перед лицом ситуации, которой не понимают. В вопросах сексуальности между ними и их слушателями существует непонимание, а, возможно, пролегает пропасть.

Не лучше они понимают и красоту тела, которая является одновременно и ловушкой Дьявола, и мимолетной иллюзией. Филипп д'Утреман в «Христианском педагоге» старается утешить некрасивых и безобразных женщин. Быть любимой за красоту, говорит он одной из них, это значит быть любимой не за саму себя, но «за плоть, как кабан любим охотником и лошадь любима своим хозяином... если кто-то вас преследует и предается с вами любви за вашу красоту, он любит лишь свое удовольствие и преследует вашу плоть, а не вас, и не думает о вашей пользе, не заботится о том, что вы телом и душой будете навечно повергнуты в ад, если только до того он сможет воспользоваться, как добычей, вашей смертной оболочкой»[46]. В соответствии с классической традицией *contemptus mundi* иезуит из Валансьена предостерегает от искушения красотой с помощью макабра. Сначала он обращается к Овидию и Сенеке, дабы доказать, что «красота и целомудрие всегда пребывают в ссоре», что красота порождает тиранию страсти, что она есть «приманка для погибели», сирена, «завлекшая многих, так что они потерпели крушение своей чести и лишились спасения»[47]. Те же аргументы воспроизводит Франциск Тулузский в проповеди, специально посвященной «гробнице красоты». Он учит, что «мы должны презирать красоту, ибо, как бы она ни сверкала, как бы ни привлекала, какое бы блаженство ни обещала и как бы ее ни берегли, она проходит, как тень и как дым... Она бесполезна... В ней нет ничего реального, ничего долговечного». Наконец, «она пагубна для тех, кто ее лицезреет, поскольку порождает грязные мысли и дурные желания»[48].

Такое отлучение красоты восходит к идеям неоплатоников, противоположных идеям Возрождения, видевшего в красоте образ Божий, а в прекрасном теле — знак прекрасной души. Согласные рассуждения иезуита и капуцина, напротив, выражают убежденность в том, что красота, во-первых, опасна, а во-вторых, фальшива. Она такой же сон, как и сама жизнь. Ничто не имеет значения, кроме вечности. Всё, что мимолетно, заслуживает «презрения». Именно это слово и употребляет Франциск Тулузский.

Когда епископам, кюре или проповедникам нужно предложить модели поведения обычным христианам, они

[45] *Ibid.*, p. 322–323.
[46] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, II, p. 481–482.
[47]
[48] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, VIII, p. 549, 551, 557 (проповедь для 2-го воскресенья после Троицы «Гробница красоты»).



неосознанно, но неизбежно и неодолимо поворачиваются к аскетизму, к апостолам противоестественного. Некоторые, конечно, признают, что подражать подобным героям трудно, но других моделей не предлагают. Характерна в этом отношении проповедь Жана-Пьера Камю об «умеренности». «Святой Карло Борромео,— рассказывает он своим слушателям,— чудо среди прелатов нашего века, понемногу, шаг за шагом приучил себя употреблять только хлеб и воду. О Господи, а если бы я захотел порассказать здесь о неслыханном воздержании и восхитительной умеренности древних отшельников и отцов-пустынников, таких, как св. Павел, св. Антоний, св. Илларион, св. Бенедикт и множество других, примеры которых более достойны удивления, чем подражания. Признайте хотя бы, сколь далеки мы от совершенства этих служителей Господа»[49].

Наставляющая церковь XVII–XVIII веков широко пользовалась «Житиями святых отцов», и это отразилось в проповеди. Интересный документ на эту тему обнаруживается там, где этого меньше всего можно было бы ожидать: в знаменитой «Гидрографии» иезуита Фурнье (1643). В главе, озаглавленной «О благочестии моряков», автор обращает к ним самую настоящую проповедь и одновременно восхваление (весьма далекое, быть может, от реальности): сама специальность делает моряков аскетами; они проводят дни вдали от мира, в одиночестве; им свойственны покой и воздержание: что может быть лучше для обеспечения спасения?

> Если умеренность и воздержанность лишают топлива и гасят огонь, возжигающий наши страсти и приносящий нам множество неприятностей, то ваш образ жизни является постоянным постом. На земле найдется не много людей, готовых довольствоваться фунтом сухарей, глотком протухшей воды и несколькими кусками солонины, вы же бываете счастливы, имея в достатке хоть это...
>
> Ваши ежедневные страдания превосходят все страдания самых суровых отшельников; ваша обычная кровать — циновка или мешок, подвешенный на верхней палубе. Лучшим из ваших жилищ становится склеп. По крайней мере половину ночи вы бодрствуете на мостике или на палубе, перенося жару, холод, дождь и ураганный ветер...
>
> Жизнь, удаленная от мирского шума, чрезвычайно способствует тому, чтобы иметь невинную душу и дружески беседовать с Господом: так вот вы удалены настолько, что лишены общества не только людей, но даже зверей и птиц... И есть ли другое место, где царили бы такие покой и покорность, как на корабле? Соблюдая и то, и другое, вы весьма угождаете Богу[50].

Аскетическая модель появляется и у Пьера де Ла Фона, в проповеди, посвященной блудному сыну. Оратор противопоставляет ему св. Антония, а потом св. Арсения, «которые, отказавшись от мирского величия, обрекли себя на полное одиночество и молчание», и, наконец, «стольких других изможденных постом и другим умерщвлением плоти святых, страшившихся вида женщины и разговора с ней как очень серьезной скрытой опасности»[51].

[49] J.-P. Camus, *Homélies*... p. 278–279 (проповедь для 6-го воскресенья после Троицы).
[50] G. Fournier, *Hydrographie*, Paris, 1643, livre XX, ch. 3, p. 673.
[51] P. de la Font, *Prosnes*... III, p. 143 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста).

Святость есть аскетизм,— проповедники прошлого были в этом уверены; таким образом, они одновременно утверждали и то, что брак «свят» (коль скоро он представляет собой таинство), и то, что святые должны отказываться от брака. Противоречие выступает в явном виде в проповеди, произнесенной в день Всех Святых иезуитом Виейра: «Если брак сам по себе так свят, [если] Иисус Христос возвысил его до уровня таинства, то почему же святые [те, о которых он только что говорил] воздерживались от него и лишали себя связанных с ним преимуществ, как-то благословение большой семьей, радость и ободрение в трудах от сознания того, что стараешься ради детей, и, наконец, утешение, что продолжишь жить в потомках; да, так зачем отказываться от таких преимуществ, когда имеешь их под рукой?» Сформулировав затруднение со всей ясностью, что делает ему честь, Виейра, как видно ниже, выходит из него при помощи модели святости, неизбежно противоестественной: «Подобное решение [отказаться от брака]... удивит только тех, кто не ведает, что за великая вещь святость и как много значит желание столь великого блага для тех, кто способен его оценить. Всё то, что услаждает наше естество, прельщает наши чувства, льстит нашему вкусу, радует наше сердце — все это святые попрали ногами. Наоборот, всё то, что умерщвляет наши чувства и наши самые дорогие привязанности, они щедро принимали. Почему? Потому что они хотели быть святыми»[52].

Но Монтаргон идет еще дальше: умерщвление необходимо всем, в противном случае нас ждет ад. В тексте примерной проповеди о соблюдении Великого поста он упрекает «презренных» христиан, отказывающихся от поста, «ибо он ослабляет природные силы», и возражает им: «Тело следует удручать, дабы укреплять дух, ибо никогда он не чувствует себя так хорошо, как тогда, когда плоть немощна,— так учит апостол. А ведь пост уменьшает силу тела. Вот почему я хочу поститься. Послушайте еще, что говорит Тертуллиан: ничто так не угодно Господу, как худоба тела; чем больше оно иссохнет в усердном умерщвлении, тем меньшему разложению подвергнется в гробу и, следовательно, с большей славой воскреснет». И далее: «Либо воздержание от мяса, когда это предписано церковью, либо осуждение на вечную муку жажды и вымаливание капли воды — середины не существует»[53].

Песнопение Братьев христианских школ («Святой Иоанн, сей божественный предтеча, / Каялся делом и сердцем, / Одетый в верблюжью шкуру, / Питаясь лишь медом, утоляя жажду лишь водой»[54]) наряду с тысячей других примеров показывает, что в сознании церковников аскетическая модель присутствовала постоянно. Она же проступает и в проповеди кюре Региса, упрекающего прихожан в отсутствии религиозного рвения:

[52] A. Vieira, *Sermons*... IV, p. 100 («Проповедь для праздника Всех Святых»).
[53] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, III, art. 1, p. 6, 62.
[54] *Cahiers lasalliens*, XXII: *Cantiques*, p. 50.



Как, монах-траппист, одетый во власяницу, спящий на земле, постящийся во все дни своей жизни, питающийся лишь сырыми овощами, всегда пребывающий в одиночестве, беседующий лишь с Господом и говорящий лишь о нем, проводящий часть дня в молитве, а другую в возделывании земли или других тяжких трудах, встающий каждую ночь, дабы в течение нескольких часов возносить хвалу Господу, монах-траппист, ведущий самую суровую и самую святую жизнь, не перестает тем не менее стенать и молиться: я великий грешник. Так же говорили и самые великие святые; христиане, в коих мы видим больше всего набожности и больше всего благочестия, проникнуты теми же чувствами и говорят то же. А вы, в ком нет ни усердия, ни благочестия, вы, не делающие ничего или почти ничего ради своего спасения, вы, являющие собой пред очами Господа всего лишь дерево бесплодное и слугу бесполезного, вы продолжаете спокойно говорить: я не делаю зла[55].

Покаяние есть следствие греха. «Что такое грешник?» — спрашивает Бриден и отвечает вслед за Тертуллианом: «Это человек, рожденный для покаяния и для умерщвления... Итак, братья мои, поскольку вы грешники, вам подобает плакать, стенать и пребывать в удручении»[56]. Все странствующие проповедники прошлого по крайней мере один раз обращались к этой теме[57]. Их общая аргументация хорошо резюмирована Леонардом де Пор-Морисом, который предварял процессию самобичующихся восклицанием: «Какой страшный приговор! или покаяние, или ад... пусть тот, кто согрешил, хорошо меня услышит: или ад, или покаяние!»[58]

Отказ от развлечений

Угроза, о которой только что говорилось, представляет нам негативный аспект аскетической модели, предлагавшейся грешникам. Положительный состоял в восхвалении ухода от мира, освежающего одиночества, в котором суета и греховность мира забываются, в котором избегают «развлечения» в паскалевском смысле слова, дабы обрести Бога, единственное существо, которое имеет значение. Одной из наибольших поэтических удач Гриньона де Монфора является песнопение «об одиночестве», где превозносится очарование грота Мервана в Вандее, места, где слышна «сладкая гармония / голосов птиц и их отзвуков, / Криков животных, / Но не нечестивого человека». Здесь леса и утесы «являются святыми и мудрыми хозяевами. / Скалы проповедуют постоянство, / Леса плодородие, / Воды чистоту». Рефрен заставил бы возрадоваться отцов-пустынников: «Вдали от мира, в сем уединенье / Укроемся, чтоб Господу служить»[59]. В «Собрании песнопений» для проповедников диоцеза Ренна восемь текстов весьма буколического характера точно так же призывают «в одиночестве воздать должное Богу»[60].

Приведенные ссылки показывают, что было бы чрезмерным упрощениям считать отказ от «развлечения» и восхваление ухода

[55] Réguis, *La Voix du pasteur*, II, p. 153–154 (проповедь для 7-го воскресенья после Троицы).
[56] J. Bridaine, *Sermons*... III, p. 365 («О покаянии»).
[57] Ср., например: Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 55–75 (проповедь 3).
[58] Léonard de Port-Maurice, *Œuvres*... II, p. 121 (проповедь для первой покаянной процессии).
[59] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 1641–1644 (песнопение 157).
[60] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques*... p. 19–30.

от мира выбором одних только янсенистов, проявившимся в «Мыслях» Паскаля и в идеях отшельников Пор-Рояля. Речь идет о системе ценностей одновременно и более широко распространенной, и более глубокой, мотивированной убеждением, что земное не имеет никакого значения в сравнении с Богом. Иезуитский поэт чех Бридель чрезвычайно талантливо выразил это ощущение, обращаясь к Богу:

Ты — мастерская меда...
Очарованье сада,
Бальзам, цвет, зелень, рай...

Зачем искал я света
И в солнце, и в луне?
Зачем искал усладу
Я в желчи, в горьких травах,
В вине и развлеченьях,
В пирах, еде и лире?..

Ведь молоко и сливки,
Печенья и цукаты —
В твоем сладчайшем лоне
Я всё могу найти[61].

Разумеется, наставляющая церковь ополчалась, особенно в преддверии карнавала, против масок, «вакханалий» и «распутства». Она без устали обличала театр, балы, вечеринки, светские песни, посещение кабаков и азартные игры. Все эти развлечения в общепринятом смысле слова влекли за собой чувственные излишества, пьянство, «божбу», трату времени и денег, ссоры в семье и т. д. Достаточно одной фразы, чтобы напомнить об этой константе воскресных проповедей священников и выступлений странствующих проповедников. Наоборот, необходимо глубже разобраться в главных причинах неприятия праздников. Иисус ведь пошел на свадьбу в Кану, но это, конечно, потому, что он знал, что гости там будут придерживаться строгих рамок приличия. Обобщая, можно сказать, что церковь разрешает расслабляться, но лишь ради восстановления утраченных сил. Выйти за пределы необходимой терапии, потребность в которой происходит от греха, значит предпочесть землю небу, особенно если чрезмерное развлечение приходится на день Господень.

Но есть ли у нас в таком случае право смеяться? Вспоминаются слова Николя, воспроизведенные Боссюэ и Рансе: «Иисус никогда не смеялся»[62]. Является ли это удивительное утверждение лишь маргинальным выводом мрачных умов, отмеченных чрезмерным влиянием св. Августина, или оно проявлялось в церковном назидании? Так вот, оно проложило-таки дорогу и туда, хотя и вызывало замешательство у некоторых проповедников, вроде, например, Камю. В проповеди, посвященной «ослеплению мира», он делится своей озадаченностью и в конце концов реабилитирует смех:

[61] *Anthologie de la poésie baroque tchèque*, p. 104.
[62] Ср. выше, с. 404.



Смех — это не то, что сильно осуждается... это услада в жизненных горестях, приправа к честному отдыху, а если мы подумаем о его философии, так это неотъемлемое качество человека.

Я знаю, что в Писании решительно проклинаются люди, необузданные в смехе, смеющиеся слишком много и ради мирского наслаждения. Горе вам, смеющиеся, ибо вы заплачете, и ваш смех будет смешан с болью. Лучше ходить в дом плача, нежели ходить в дом пира.

Я знаю, что слезы составляют одну из евангельских благодатей. Я знаю, что Господь наш часто плакал: то об Иерусалиме, то о Лазаре, но нигде нельзя прочесть, чтобы он смеялся и, стало быть, если мы хотим подражать нашему совершенному образцу, то от смеха нужно воздерживаться и предаваться стенаниям...

[Однако я вижу] большую разницу между смехом и смехом; ибо так же, как я признаю, что смех мирской отвратителен и смертоносен, я полагаю, что смех разумный и умеренный, способствующий внутреннему умиротворению... приятию благодати и рая, есть явный знак истинного духовного благорасположения, здоровья и святости[63].

Вот взвешенный текст, отходящий от общей идеи презрения к миру, весьма характерной, впрочем, и для самого Камю. Эта идея логически ведет к отказу от смеха. Доказательство тому имеется в «Защитительной речи в пользу слез Гераклита», сочиненной знаменитым португальским проповедником иезуитом Виейра. Оговоримся: данная «Речь» явилась частью игры, которая происходила в 1674 году в Риме в присутствии кардиналов и прелатов. Два оратора должны были состязаться друг с другом на турнире: один оправдывал смех Демокрита, другой осуждал его. По жребию восхваление Демокрита выпало некоему о. Катанео. А Виейра должен был защищать Гераклита. Представленная им апология слез, в отличие от той, что сочинил его противник, оказалась столь убедительной, что получила международное признание и была переведена на несколько языков. Игра игрой, но Виейра воспроизвел тысячу раз пережеванные аргументы в пользу «презрения к миру». Отсюда и резонанс: он выразил коллективное убеждение значительной части духовенства и, разумеется, большого числа тех, кто его слушал.

...я признаю,— объявляет он,— что разумному существу свойственно смеяться; однако я говорю также и то, что нет ничего более противного разуму, чем смех. Если смех указывает на разумное существо, то слезы свидетельствуют об использовании разума. В подкрепление данной истины, представляющейся мне очевидной, не нужны другие доказательства, кроме самого мира; и доказательством этим, по моему мнению, может быть лишь весь мир целиком. Тот, кто хорошо его знает, не может не плакать; если же кто-то смеется, а не плачет, так значит, он не знает мира.

Что такое этот мир, если не скопление всех возможных невзгод, всех страданий, всех опасностей, всех бедствий и всех способов смерти? И какой человек при виде этого гигантского театра, столь трагического, столь мрачного, вызывающего такую жалость, на сцене которого беспрестанно меняются разные государства, города, семьи; где каждое восходящее солнце пролетает кометой; каждое мгновение становится катастрофой; каждый час, каждый миг несет тысячи несчастий; да, какой человек при виде этого зрелища не почувствует себя готовым заплакать! Если он не плачет, то тем

[63] J.-P. Camus, *Homélies*... p. 140–141.

самым показывает, что не разумен; если же он смеется, то доказывает, что и скоты обладают способностью смеяться[64].

Скажем по-другому: человек был создан, чтобы смеяться. Однако он согрешил, и несчастье обрушилось на него и на мир. Итак, смеяться больше нечему. Бернардин Сиенский по этому поводу вспоминает формулу св. Иеронима: «Смеяться и радоваться в этом веке есть свойство не рассудительного человека, но бешеного». Гийом Брисонне в «Наставлении о воскресном освящении и запрете публичных танцев» (1520) предупреждает прихожан Мо, что «праздничные дни установлены на для услаждения тела, но для спасения души; не для смеха и веселья, но для слез»[65]. Век спустя Годо учит жителей Ванса, что «истинный христианин испытывает радость, когда ему приходится претерпевать какие-то скорби, ибо характерное свойство христианина есть страдание»[66]. Он утверждает это на второе воскресенье после Пасхи, а затем повторяет в другой форме в следующее воскресенье. Обращаясь к «слишком нежным» христианам, епископ говорит им: «Ты безрассуден, если ищешь удовольствия в этом мире и полагаешь, что здесь можно его найти, а то, что мир так называет, действительно является удовольствием. Может ли быть большее удовольствие, чем отвращение к удовольствию?»[67]

Версальский кюре Эбер, жалуясь на слишком мягкое воспитание, даваемое девушкам, цитирует по этому поводу книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Есть у тебя дочери? имей попечение о теле их, и не показывай им веселого лица твоего» (Сир. 7:26), а затем продолжает: «Как вы думаете, братья мои, почему Господь советует отцам не появляться перед дочерьми радостными? Для того, чтобы научить их внушать дочерям вид степенный, скромный и серьезный, который есть главное из украшений и который должен заставить уважать их несравнимо больше, чем красота, богатство, рождение и другие преимущества, данные судьбой»[68]. Существует ли вообще христианская радость? Жан-Пьер Камю думал, что существует, а еще раньше так считал св. Франциск Ассизский. Когда первые францисканцы появились в Англии, они удивляли всех своим радостным видом[69]. Однако Брисонне, Годо, Эбер опасались радости, а вместе с ними — Гриньон де Монфор, заставлявший распевать девушек, предназначенных (быть может) для монашеской жизни:

Девушки, будем девами мудрыми,
Будем избегать танцев и игры
И сотни маленьких игривостей,
Лишь разжигающих огонь.
В питье, еде, сне и смехе
Мы должны строжайшим образом себя ограничивать[70].

Действительно, на картинах, донесших до нас черты героев Контрреформации — Карло Борромео или Гриньона де Монфо-

[64] A. Vieira, *Sermons*... IV, p. 551 («Защитная речь в пользу слез Гераклита»).
[65] M. Veissière, «Monitoire de Guill. Briçonnet...» в *Revue d'histoire et d'art de la Brie et du pays de Meaux*, 1976, n° 27, p. 40.
[66] A. Godeau, *Homélies*... p. 100 (проповедь для 2-го воскресенья после Пасхи).
[67] *Ibid.*, p. 110 (проповедь для 8-го воскресенья после Пасхи).
[68] Fr. Hébert, *Prosnes*... IV, p. 231–232 (проповедь для 23-го воскресенья после Троицы).
[69] Информация, полученная мною от Ж. Ле Гоффа (источником является «De Adventu fratrum minorum in Anglia» Томаса Экклстоуна).
[70] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 951 (песнопение 12).



ра,— мы видим мертвенно бледные, изможденные лица, которые, кажется, потеряли какой бы то ни было вкус к смеху.

Леонард де Пор-Морис в последней проповеди юбилейного, 1750 года напоминает, что у гроба Лазаря плакал «тот, кто хранил величественную серьезность и кого никто никогда не видел смеющимся»[71]. Решительно, Николь, Рансе и Боссюэ были отнюдь не единственными, кто это утверждал. На самом деле это мнение весьма древнее; оно высказывалось уже великим проповедником прошлого Иоанном Златоустом[72]. Его повторяли среди других Иона Орлеанский, Лудольф Саксонец и Оливье Майар[73]. В эпоху классицизма оно было широко распространено. Если Иисус никогда не смеялся, то как же христианину не подражать своему Господу? За исключением «честного отдыха», который позволяет потом лучше отдаться работе и ревностней молиться, из календаря должны быть изъяты какие бы то ни было проявления праздничности. Ибо «там, где есть скрипки, танцы и хлопанье в ладоши, там есть помрачение мужчин и падение женщин, печаль ангелов и торжество бесов». Данное высказывание св. Ефрема в XVII веке повторяет Филипп д'Утреман[74].

По мнению наставляющей церкви прошлого, «балансировать между священным и мирским» невозможно[75]. Такой суровый приговор выносит Иасент де Монтаргон, рассуждая в своей проповеди о зрелищах. Ежели христианам абсолютно необходимы зрелища,— говорит он,— то что может быть более «трогательным», чем «труды апостолов, страдания мучеников, их тела, изможденные тяжкими цепями, их головы, падающие на эшафот, их члены, израненные в жесточайших пытках? Что может быть более нежного, чем целомудренные вздохи церкви, слезы кающихся, благочестивые стенания стольких верующих душ?»[76] Единственное дело, которое имеет значение на земле, есть дело спасения. Итак, пагубно всякое развлечение, которое отдаляет от этой единственной разумной цели. Развлекаться в строгом смысле слова означает «терять время».

Проповедники часто повторяют, что христиане никогда не должны терять времени зря: его слишком мало для того, чтобы тратить без толку. Оно быстро приводит в вечность. А радость — если мы хотим, то познаем ее в ином мире. Сегодняшний же день нашей жизни в развращенном мире, через который мы идем, — это усилие, это скорбь, стремление к окончательной родине. Отсюда следует, что разнузданность празднеств всякий раз являет собой победу дьявола. «Распутники» возражают Леонарду де Пор-Морису: «Не гните лук так сильно». Бедные работники, всю неделю поливающие своим потом землю, которую возделывают, занятые тысячью домашних забот, разве они не имеют права «вздохнуть ненадолго в воскресенье»? Должны ли они осуждать себя на «добровольное воздержание от каких бы то ни было

[71] Leonard de Port-Maurice, II, *Sermons pour les missions...* p. 418.
[72] Saint Jean Chrysostome, *In Matth. Homil.*, VI, 6 в *Patr. Gr.*, LVII, col. 69–70.
[73] O. Maillard, *Opus quadragesimale*, проповедь XVIII, где цитируется Лудольф Саксонец. Относительно Ионы Орлеанского см.: J. Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 149–150. См. также: Th. More, *Dialogue of Comfort*, 1534, ch. 13.
[74] Ph. d'Outreman, *Le Pédagogue chrétien*, I, p. 103.
[75] H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, XII, art. 10, p. 638.
[76] *Ibid.*, p. 637.

развлечений, даже честных и законных?» Итальянский францисканец отвечает в проповеди, произнесенной во время карнавала: «После того, как вы целых шесть дней трудились ради тела, что может быть справедливее, чем потрудиться один день ради души?» Тогда проповеднику возражают, что человек не может жить, не позволяя себе немного удовольствия. Леонард не согласен: разве в добродетели нет своей сладости? «Возможна ли радость более сильная, чем та, что проистекает из ревностного покаяния? Что может быть слаще меда, который собирают у подножия креста?» Итак, вот — по Леонарду — воскресенье истинного христианина:

> ...с утра идите в церковь и послушайте мессу и, что не менее важно, настройте свои мысли на такой лад, чтобы они способствовали спасению вашей души, искоренению пороков, поселению в ней добродетелей; в присутствии Иисуса Христа, проявляющемся в таинствах на алтаре, ведите себя добродетельно и щедро проявляйте веру. После обеда благочестиво присутствуйте при чтении катехизиса, при вечерне, при молебне; и если после этого у вас остается время, развлекайтесь. Но как? Принимая участие в безумствах карнавала, балов и вольнодумных речей, завязывая интриги или предаваясь пьянству? Ах! нет, ибо всё это чума для душ католического мира. Вам не найти более приятного развлечения, чем святая беседа с благочестивыми людьми, преисполненными добрых чувств [77].

Оратор догадывается, что обескуражил аудиторию. У некоторых возникает желание спросить: «Если нужно претерпевать столько тягот, то кто же спасется? — Кто спасется? Ах! верующие, вы заставляете меня со вздохом высказать мое чувство по этому поводу: я же хотел бы держать его в тайне. Кто спасется? Их очень мало, мои дорогие слушатели, да, очень мало тех, кто спасется» [78]. Этот потрясающий вывод оставляет у нас полное впечатление хождения по кругу: в самом деле, мы возвращаемся к идее Августина о малом числе избранных. Однако теперь мы лучше понимаем ее место в представлениях духовенства прошлых веков. Ибо мы обнаруживаем ее связь с монашеской концепцией религиозной жизни. Предлагавшаяся верующим модель есть модель аскетическая, она не учитывает трудов и дней обычных людей из плоти и крови. Уже в этой жизни надлежит стремиться к ангельскому состоянию, а делать это можно, только умерщвляя плоть. Всё остальное есть неверный шаг в сторону от истинного пути. Но поскольку много тех, кто оступается, приходит в уныние, поддается «развлечению», то остается мало тех, кто спасется.

Толкуя Послание к римлянам («Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» [6:8]), Годо обращается к пастве с на первый взгляд парадоксальными рассуждениями, которые вовсе не обязательно бывали правильно поняты его воскресными слушателями: «Христианство... это сама смерть. Сущность христианства есть смерть [имеется в виду смерть «вет-

[77] Leonard de Port-Maurice, II, *Sermons pour les missions*, p. 402–405.
[78] *Ibid.*, p. 405.



хого человека»]... рассматривайте же себя, братья мои, как умерших... и придерживайтесь этой мысли вопреки всем искушениям дьявола... Мертвые не имеют с живыми никаких отношений, после смерти тех, кого больше всего любили, к ним испытывают ужас. Итак, христиане, следует прекратить поддерживать отношения с людьми этого мира... Нужно жить по законам той страны [страны Христа], которые есть законы мертвых»[79]. Подобное двусмысленное выпячивание смерти могло завести далеко. Отнюдь не ригорист Флешье противопоставляет христианский обычай праздновать память святых, «когда перед ними открывается небо», «дерзкой суетности» язычников, «имевших обыкновение отмечать несчастный день рождения, когда они являлись на свет, смертные и грешные, дабы претерпевать как немощи тела, так и немощи души»[80].

Итак, входя в «долину слез», радоваться неуместно. Праздновать нужно, когда из нее выходишь, разумеется, если она выводит тебя к спасению. Вот почему Годо, к которому мы возвращаемся, удивляется печали родителей, когда их дети умирают во младенчестве. Такая ранняя кончина дает этим младенцам шанс, поскольку они сохранили «невинность, данную при крещении». «Итак, счастливы те дети, которые умирают прежде, чем впадают в это несчастье [смертный грех]! Счастливы вы, отцы и матери, что потеряли их в таком возрасте! Итак, не нужно предаваться скорби, как вы это делаете, плакать, роптать, приходить в отчаяние, богохульствовать, обвинять провидение, что вы потеряли их младенцами или детьми. Вы не ведаете, что делаете»[81]. Понимали ли родители подобные слова? Понимали ли они слова Пьера де Ла Фона по поводу умершей дочери Иаира? В самом деле, проповедник говорил своим слушателям: «Не осуждая совершенно слезы, которые вызывает в подобных случаях естественное сочувствие, Сын Божий хотел через это преподать нам, что есть достойные предметы для оплакивания. Не обманывайтесь, говорит этот отец [св. Иоанн Златоуст], никакие горести, несчастья, напасти или преходящие потери этой жизни совсем не являются предметом, достойным наших слез... Хотите знать, по какому поводу вы можете благочестиво и с пользой предаться слезам? В горести и сокрушении безутешно оплакать грехи, погубившие вашу душу»[82]. Уже в XV веке Оливье Майар учил, что семь дорог ведут «к мирскому и к греху: корыстолюбие, стремление к удовольствию, жажда почестей, родственная любовь (amor parentum), забвение Бога, незнание самого себя, беззаботность в отношении суда»[83]. Конечно, Майар хотел сказать о необузданной и чрезмерной любви к своей семье. Однако то, что он говорил, смыкалось с широко и давно распространенным непониманием, характеризовавшим отношение наставляющей церкви к человеческим привязанностям.

[79] A. Godeauy, *Homélies...* p. 201–203 (проповедь для 8-го дня после Богоявления).
[80] E. Fléchier, *Panégyriques et autres sermons*, Paris, 1696 (предисловие).
[81] A. Godeau, *Homélies...* p. 138–139 (проповедь для дня Невинноубиеных младенцев).
[82] P. de la Font, *Prosnes...* IV, p. 507 (проповедь для 23-го воскресенья после Троицы).
[83] O. Maillard, *Sermones dominicales*, f° 16v° (проповедь для 4-го воскресенья после Троицы).

А повседневные заботы? Выше было сказано: проповедь эпохи классицизма весьма сурова к злым богачам, для которых отсрочка ничего не меняет и которым справедливый Судия в час расплаты воздаст по заслугам. Однако если некоторые кюре подстрекали к мятежам и даже руководили ими, особенно во Франции в XVIII веке[84], тем более необходимо подчеркнуть, что дошедшие до нас проповеди (и песнопения) единодушно призывают к покорности властям, даже угнетающим. В этом смысле церковное назидание имело «демобилизующий» характер. Первое объяснение, которое приходит на ум по этому поводу, состоит в том, что церковь как раз кстати выступила с идеологией, благоприятствовавшей сильным мира сего, поскольку она обещала рай «добрым беднякам», то есть покорным и смиренным. Однако наши размышления о «презрении к миру» побуждают копать глубже, не останавливаясь на данном поверхностном объяснении. Духовные наставники на Западе были глубоко убеждены, что земная жизнь имеет значение только в связи с вечностью и что, с другой стороны, все несчастья являются наказанием за грехи; сталкиваясь с проявлениями несправедливости, они могли лишь призвать к терпению и послушанию. Логика *contemptus mundi* требовала отказа от какого бы то ни было протеста и, тем более, от какой бы то ни было революции.

Логика подобного назидания, которую мы постарались прояснить в настоящей работе, заставляла Виейра, проповедующего в соборе Сен-Луи дю Мараньян, обращаться к бедным, среди которых, вероятно, было немало чернокожих, с призывом не завидовать богатым. И делалось это с помощью средств, заимствованных из самого классического репертуара макабра. Нижеследующий отрывок взят из проповеди, толкующей вопрос «Quo vadis?»:

Куда [бедняки] вы идете? Не к могиле ли? Да. А богатые, состоятельные люди, они куда идут на этом свете? Тоже к могиле. А! Радуйтесь же, что имели лишь кусок хлеба, ибо могила есть неизбежный предел для всех; вы, те, кто ест меньше, попадете туда позже, и коль скоро вы ели меньше, то и вас будут есть меньше... Вот богатые и бедные лежат в гробу — есть ли между ними какая-нибудь разница? Есть, и большая разница, и опять в пользу бедных: птицу специально откармливают, и она жиреет, чтобы ее съел человек; этой птицей откармливаются сами люди, чтобы их съели черви. Есть, дабы быть съеденными, о, печальный удел!.. Тела богатых, весьма дородные и мясистые, являют собой настоящее пиршество для червей, тогда как тела бедняков — кожа да кости — составляют для них лишь жалкую трапезу[85].

Толстые будут первыми съедены в могиле — вот удивительное утешение! Еще удивительнее утверждение, что те, кто плохо питается, умрут позже богачей. Виейра, вероятно, никогда не испытывал голода и тем более не имел представления о вреде плохого питания. Мне представляется, что рецидивы макабра в церковном назидании, связанные с социальной несправедливостью,

[84] Ср.: J. Delumeau, *La Peur*... p. 186–187.
[85] A. Vieira, *Sermons*... III, p. 387–389 (проповедь для 4-го воскресенья после Пасхи).



не слишком часто встречались в эпоху классицизма. Наоборот, в проповеди того времени постоянно фигурируют два убеждающих довода: необходимо ждать второго пришествия Бога; необходимо претерпевать гнет как заслуженное искупление. «Если существуют люди, — объясняет Годо, — злоупотребляющие своей властью и отягощающие вас повинностями и обложениями, Господь позволяет это во имя свершения суда, в наказание за ваши грехи и за то, как дурно вы употребляете ваше добро»[86]. Ораторианец Буре в проповеди на тот же сюжет утверждает с еще большей категоричностью:

Истинное благочестие неотделимо от покорности законным властям; отнюдь не их жизнь и не их религиозность должны определять наше послушание, но единственно лишь приказ и воля Бога, который их установил. Злоупотребления властью, которые они могут допустить, не дают права возмущаться против них [намек на многочисленные бунты, имевшие место во Франции в XVII веке]; однажды они ответят за всё по ужасному счету, как предупреждает их Господь, и сильные мира сего претерпят сильные мучения. Но когда речь идет лишь о нашей выгоде и нас хотят лишить только наших преходящих благ, единственный путь, возможный для нас, состоит в слепом повиновении. Нужно щедро пожертвовать их Богу и тем заслужить блага более надежные, которые никакая власть не сможет у нас отнять[87].

Франсуа Эбер, толкуя евангельское утверждение о том, что «нельзя одновременно служить двум господам», обращает свою речь главным образом к обеспеченным слушателям, которые «жертвуют всем ради своего состояния, своего дела, своего богатства и удовольствия». А некоторые из этих призывов, вдохновленных аскетизмом, предлагают проявлять равнодушие даже к еде: «Не говорите: „Где мы найдем себе еду?"»[88]. В проповедническом песнопении XVIII века под названием «Увещевание тружеников» находим следующие весьма «демобилизующие» стихи:

Вы, которые живете в трудах
И страдаете от нищеты,
Учитесь делать ваши несчастья
Достойными вознаграждения...

Мы созданы для спасения,
Только оно нас интересует.
Нет, это не истинное несчастье
Пребывать в ничтожестве:
Это скорее милость,
Когда Господь нам это посылает;
Слишком часто преходящие блага,
Величие, богатство
Приводят к тому, что к благам вечным
Проявляют лишь равнодушие...

Терпите, не ропща,
Тяготы жизни,
К тем, кто вознесен высоко,
Не испытывайте зависти[89].

[86] A. Godeau, *Homélies*... II, p. 393 (проповедь для 22-го воскресенья после Троицы).
[87] E. Bourée, *Homélies*... IV, p. 319 (проповедь для 22-го воскресенья после Троицы). См. также: *Ibid.*, IV, p. 91 (проповедь для 14-го воскресенья после Троицы).
[88] Fr. Hébert, *Prosnes*... IV, p. 345 (проповедь для 14-го воскресенья после Троицы).
[89] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques*, p. 419.

[90] L.-M. Grignion de Montfort, *Œuvres…* p. 1030–1038 (песнопение 20), p. 1100 (песнопение 28), p. 1370 (песнопение 91), p. 1456 (песнопение 108), p. 1602 (песнопение 144), p. 1655 (песнопение 159).
[91] *Ibid.*, p. 1036 (песнопение 20).
[92] *Ibid.*, p. 1100 (песнопение 28).
[93] *Ibid.*, p. 1037 (песнопение 20).
[94] *Ibid.*, p. 1038 (песнопение 20).

В песнопениях Гриньона де Монфора, который многократно возвращается к теме благословенной бедности [90], собраны воедино основные идеи проповедников, предназначенные для обездоленных. В них содержится обещание, что в загробном мире всё будет наоборот. Убеждает в этом сама Дева Мария:

Молитесь, бедняки, измученные
Неумеренной тальей,
Вы будете от нее освобождены,
Без лишних проволочек.
Идите, бедные земледельцы,
Вас ждет изобилие.

Сам проповедник им объявляет:

Бедняки, вздохните с облегчением,
Живите в довольстве, пребывайте с миром;
Вы собираете богатства,
Которые не отнимут у вас никогда [91].

Всякое искание земных богатств подозрительно и даже пагубно:

Итак, вы хотите изобилия,
Приращения того, что преходяще?
Сначала и заранее
Ищите блага вечного.

Господа и его суда,
Царства его и его любви;
Добейтесь этой жертвой
Вашего хлеба на каждый день [92].

«Чем быть богатым в этом мире, / О Господи, уж лучше смерть!» — восклицает святой, говоря, правда, за себя. Однако Гриньон де Монфор, как и вся наставляющая церковь его времени, то отождествляет бедность претерпеваемую и бедность добровольную, то призывает превратить одну в другую. Тем хуже для дурных бедняков, если они не сознают святости положения, которое является их уделом!

Но не обманывайтесь, Братья мои,
Ибо многие бедняки будут осуждены;
Одни лишь добровольные бедняки
Являются избранными бедняками.

Многие бедняки, бедные поневоле,
Ропщут о своем несчастии;
Имея лишь видимость добродетели,
Они есть бедняки, принадлежащие дьяволу [93].

Отсюда и вывод, в котором *contemptus mundi* ведет к приятию любых социальных несправедливостей:

Когда вам недостает необходимого,
Терпите это радостно,
Не говоря ничего, что противоречило бы
Самому полному отрешению [94].

Глава XVII Трудность обязательного признания

КОЩУНСТВЕННЫЕ ИСПОВЕДИ

Сколько в мире грешников и грехов, причем на всех ступенях общества! Однако благодаря исповеди прощение всегда возможно. Надо только исповедоваться искренне. Проблема исповеди не давала покоя католической церкви, и церковное назидание, особенно начиная с XIII века, отразило эту одержимость. Из написанных по-латыни проповедей Бернардина Сиенского по крайней мере пять посвящены этому таинству[1], и к ним надо еще прибавить «Tractatus de confessione».

В собрании лазаристских проповедей рубежа XVII–XVIII веков содержится как минимум четыре текста (из 55), представляющих собой своего рода инструкции по исповеди[2]. В «Букете проповедника», состоящем из небольших, в несколько страниц, глав, внимание привлекают два исключения: глава о гордыне составляет четырнадцать страниц, а глава о таинстве покаяния — целых 29[3]. Большое внимание уделяется исповеди также и во многих сборниках воскресных проповедей: у Майара по крайней мере три воскресных проповеди на этот сюжет[4], у Камю — две[5]. Однако Ла Фон, Жирар и Регис довольствуются одним ежегодным поучением по данному вопросу[6]. Приведенные расчеты, впрочем, несут в себе серьезное упрощение, ибо рассуждения об исповеди содержатся в большинстве проповедей, посвященных «кощунству», «покаянию» и «отсрочке покаяния». Сохранилась 21 проповедь Франциска Тулузского о покаянии[7], 27 проповедей Лежёна[8], 26 проповедей Лорио[9]. В «Учебнике проповедника, предназначенном для диоцеза Ренна» 71 из 401 песнопения также касаются «обращения грешников»[10], которое неизбежно происходило через исповедь.

Столь повышенное внимание к исповеди связано с важным историческим процессом, который в XVI веке способствовал успеху Реформации, а в XIX веке — взрыву антиклерикализма: люди сопротивлялись обязательной устной исповеди, в особенности если исповедоваться, как это чаще всего и было, следовало приходскому священнику, которого слишком хорошо знали.

[1] Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 76–88, 117–125, 605–617.
[2] Jeanmaire, *Sermons*... I, (проповеди 5, 9, 10, 19).
[3] *Bouquet de la mission*... partie 2, p. 304–333.
[4] O. Maillard, *Sermones dominicales* (проповеди 15, 16, 19).
[5] J.-P. Camus, *Homélies*... p. 20–31, 327–339 (проповедь для 3-го воскресенья Рождественского поста и для 11-го воскресенья после Троицы).
[6] P. de la Font, *Prosnes*, II, p. 250–304 (проповедь для Вербного воскресенья). J. Chevassu, *Prones*... I, p. 88–89 (проповедь для 3-го воскресенья после Богоявления). N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 198–221 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста), 244–271 (проповедь для 4-го воскресенья Великого поста); IV, p. 465–486 (*Discours pour les prêtres au sujet de la confession*). Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 356–376 (проповедь для воскресенья Страстной недели).
[7] François de Toulouse, *Le Missionnaire apostolique*, II, проповеди IV–XXIV.
[8] J. Lejeune, *Le Missionnaire*... I, проповеди VI–XXXII.
[9] J. Loriot, *Sermons*... II, partie I, проповеди IV–XIV; partie II, проповеди I–XI.
[10] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques*, ch. III (см. также § 4 «Дополнения»).

Св. Венсан де Поль констатировал, что «стыд мешает многим добрым деревенским жителям исповедоваться кюре во всех своих грехах, и это обрекает их на осуждение»[11]. «Мемуары» Кристофа Соважона, приора Сеннели-ан-Солонь в 1676–1710 годах, показывают, что представляла собой повседневная деятельность исповедника:

[Исповедуясь], почти никогда не могут вспомнить, когда ходили к исповеди в последний раз, наложенное покаяние чаще всего остается неисполненным, ничего не сделано, ни в чем себя не упрекают, смеются, перечисляют свои беды и нужды, оправдываются… поносят ближнего… о своих крупных грехах говорят очень тихо, бубня сквозь зубы, боясь, как бы священник не расслышал, то есть, желая обмануть его, пытаются обмануть сами себя, так что подлинных исповедей воистину совсем мало[12].

Данное утверждение смыкается с циничным признанием одного из персонажей фарса «Рашпиль исповеди», появившегося двумя веками раньше «Мемуаров» Соважона:

Поскольку мой кюре глух,
Я охотно отправляюсь к нему.
Между двух слов я говорю третье
Очень тихо, а, когда заканчиваю,
Он меня спрашивает, всё ли я сказал.
Я отвечаю, что всё, и он отпускает мне грехи;
Как это происходит, мне всё равно[13].

Такой текст проясняет народное восприятие отпущения грехов, волшебной палочки, открывающей перед своим владельцем врата рая. Римская церковь изо всех сил старалась поставить на место подобного потребительского подхода подлинное отправление таинства, содержащего в себе подробное признание, покаяние и стремление исправиться.

История повседневной практики исповеди пока не написана. Однако если решиться на это грандиозное предприятие, неизбежно придется иметь в виду основополагающую данность психологии: «добровольное и спонтанное признание, которое человек, испытывающий затруднение, делает лицу, им самим избранному, ожидая дружеской поддержки и даже освобождающего прощения», по самой своей природе отличается от «обязательной исповеди кому-то, кто, наверное, наделен полномочиями отпускать грехи, но при этом навязан церковными властями»[14]. Католическая церковь не осознавала этого различия и обрекла себя на тяжелейшую борьбу с упорным и тихим сопротивлением людей. Между кюре и его прихожанами возникала очевидная неловкость. Ее с полной ясностью отразил в середине XVIII века Шевассю. Строя проповедь в форме вопросов и ответов, он заявляет: «Кюре и всё духовенство моего прихода слишком хорошо меня знает — нужно ждать какого-нибудь чужого исповедника. В этом ожидании исповедь откладывается со дня на день, и, дабы скрыть удручающую длительность пагубной привычки, от которой не

[11] L. Abelly, *La Vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, Paris, 1664 (цит. по изданию 1839 г.: I, p. 32).
[12] G. Bouchard, *Le Village immobile. Sennely-en-Sologne au XVIII[e] siècle*, Paris, 1972, p. 291–292. Здесь воспроизведены мои соображения, которые см.: J. Delumeau, *Un chemin d'histoire*, p. 73–180.
[13] E. Droz, *Le Recueil Trepperei*, 2 vol., Paris, 1935: n° 27, v. 94ff (цит. по: J. Delumeau, *Un chemin d'histoire*, p. 35–36).
[14] Я уже проводил такое разграничение в *Un Chemin d'histoire*… p. 174.



хотят отказываться, исповедника меняют... От исповедников ждут, что они будут смотреть и не видеть, слушать и не понимать»[15].

Неудобство, испытываемое кающимся перед лицом своего кюре, не желал принимать во внимание Годо, когда говорил своим слушателям:

Чужой исповедник [например, странствующий проповедник], который с вами не знаком и которому ведомо, что творится в глубине вашего сердца, лишь в той мере, в какой вы раскрываетесь перед ним в настоящий момент, может советовать вам лишь впустую и вслепую. Опыт показывает, что тот, кто избегает собственного пастыря, никогда не исповедуется по-настоящему и никогда не исправляется. Стыдно признаваться из раза в раз в одних и тех же грехах перед одним и тем же человеком, и это есть узда, способная удержать грешников. Своего кюре не обманешь так легко, как чужого: перед ним не представишь свое положение в неверном свете, а чужому гораздо труднее дать вам средства изменить его к лучшему[16].

То, что в эпоху Годо подобные мысли не встречали понимания, подтверждается увеличением числа конгрегаций, задачей которых было проповедничество в христианском мире. Миссионеры-проповедники являлись в приходы прежде всего для того, чтобы как следует исповедовать: к этой цели вели все их усилия, и ради этого они не жалели сил, проводя по шесть и более часов в исповедальне[17]. «Воплощенные львы, они должны были быть обаятельны и кротки, как ягнята», когда слушали кающихся, скрывая, насколько возможно, лицо, дабы облегчить признания[18]. Очевидное убеждение странствующих проповедников-миссионеров состояло в том, что исповедь пришлым людям, которых, возможно, никогда больше не увидят, меньше травмировала верующих, чем выкладывание своих самых интимных секретов перед человеком, которого видишь каждый день и который, со своей стороны, ни в чем тебе не признается. Кроме того, приезжие исповедники в своих первых проповедях обязательно уточняли, что они «обладают властью отпускать грехи всякого рода, устанавливать меру вины и налагать покаяние даже в тех случаях, которые относятся к компетенции Его Высокопреосвященства [архиепископа] и Святого Престола», могут давать — причем бесплатно — освобождение от клятв и обетов, подтверждение браков и полное прощение, которое можно получить, искренне исповедавшись и ревностно причастившись[19].

Для того, чтобы преодолеть огромное психологическое препятствие, состоявшее в обязательности признания, в проповедях не переставали подчеркивать «милосердие Божие, которое не знает границ»[20], и уверенность в том, что «если мы покаемся, то непременно спасемся»[21]. Жан-Пьер Камю поддерживает своих слушателей, говоря, что «нет более гармоничной музыки для ушей Господа, чем жалобные интонации святой исповеди»[22]. В проповеди, написанной в середине XVIII века на бретонском языке, священник обращается к своим слушателям, поощряя их:

[15] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... I, p. 91–92 (проповедь для 3-го воскресенья после Богоявления).
[16] A. Godeau, *Homélies*, II, p. 92–93 (проповедь для 2-го воскресенья после Пасхи).
[17] Ср. предписания, которые давал своим миссионерам Гриньон де Монфор: *Œuvres*... p. 709–710.
[18] Ср.: Ch. Berthelot du Chesnay, *Les Missions de saint Jean Eudes*, p. 85–86 (деятельность ордена эдистов).
[19] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 2 (проповедь 1).
[20] *Ibid*., I, p. 64 (проповедь 3).
[21] *Ibid*., I, p. 67 (проповедь 3).
[22] J.-P. Camus, *Homélies*... p. 339 (проповедь для 11-го воскресенья после Троицы).

«Подходите все, прихожане Ирвийяка, грешники и грешницы, ваши сердца иссушены жаждой, торопитесь и припадите к источнику жизни, к роднику, изливающему благодать; врата рая открыты, бок Иисуса отверст, идите же, без денег покупайте вино и молоко, то есть прощение ваших грехов... Ах! как хорошо, как приятно, как прекрасно, как чарующе, как сладко быть приглашенным Иисусом и приблизиться к источнику жизни, дабы смыть наши грехи...»[23]. Другой бретонский кюре, представляя «преимущества исповеди», воспроизводит почти слово в слово проповедь Бурдалу. «Христианам достаточно объясняют ужасную опасность и преступность кощунственной исповеди,— говорит он (отметим походя это заявление),— но, быть может, им недостаточно показывают, сколь полезна истинная исповедь для изменения их жизни и продвижения по путям Господним»[24].

Всё с той же целью помочь кающимся преодолеть трудность признания в проповедях из века в век повторяют, что «исповедник обязан хранить тайну столь нерушимо, что ни в коем случае не может ни прямо, ни косвенно разгласить то, что узнал на исповеди»[25]; что ему всё известно о человеческой слабости и он сам способен «впасть в те же крайности, о которых слышит в исповедальне»[26]; наконец, что «в священном трибунале исповеди [он] является одновременно вашим отцом, вашим братом, вашим другом, вашим врачом, вашим адвокатом, вашим судьей, но судьей милосердным, вашим учителем и вашим пастырем»[27].

Еще один пример среди множества других — уверения каноника Жана-Батиста Ле Врэ, приора церкви Святого Амвросия в Мелёне. Они сходны с только что приведенными словами Жирара: «Исповедуясь в ваших грехах священнику, вы раскрываете их другу,— утверждает Ле Врэ.— Какое счастье, говорил Сенека, встретить верное сердце, в которое можно без опаски излить свою душу». И потом, «вы исповедуетесь такому же грешнику, как и вы сами. Почему вы боитесь сказать ему то, в чем он, быть может, признается другому?»[28] Ле Врэ невольно угадал главную психологическую проблему обязательной исповеди: говорить о себе всё нужно было человеку, которого вы не выбирали и который чаще всего не являлся вашим «другом». Дружба не декретируется, не устанавливается сверху. Кроме того, она требует взаимности, разделения забот и слабостей, взаимной откровенности. В эпоху барокко,— пишет о. Рей-Мерме,— «столяры, скульпторы и краснодеревщики с наслаждением делали исповедальни произведениями искусства. Но не местом для диалога!»[29] А в отсутствие подобного диалога самые приветливые слова и вся «нежность» священника в исповедальне — «материнская», согласно лазаристам[30], «отеческая», по Жирару[31] — рисковали наткнуться на стену упорного нежелания говорить, скрытую завесой общих и малозначащих слов.

[23] Цит. по: Fr. Roudaut, *La Prédication*... II, p. 19–20. A. D. Finistère, 6J49.
[24] Цит. по: *Ibid.*, II, p. 40–41. A. D. Côtes-du-Nord, série I, sermon numéroté B1a.
[25] N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 254 (проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).
[26] *Ibid.*, p. 248.
[27] *Ibid.*, p. 247.
[28] J.-B. le Vray, *Homélies ou explication literale et morale des Evangiles de tous les dimanches de l'année*, 5 vol., Paris, 1701: I, p. 223–226 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[29] Th. Rey-Mermet, *Laissez-vous réconcilier*, Paris, 1972, p. 52. Эта работа была бы полезна всякому историку, стремящемуся воссоздать реальную практику устной исповеди.
[30] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 32–33 (проповедь 1).
[31] N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 247 (проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).



Положение усугублялось тем, что церковь подчеркивала неравенство статуса священника и кающегося во время исповеди, когда один был судьей, а другой обвиняемым, предстающим перед «трибуналом». Такой юридический подход и реальность, которую он отражал, не облегчали признания. Суровый Пьер де Ла Фон был не единственным, кто утверждал, что «таинство покаяния, согласно святым отцам, есть суд, в котором кающийся должен выступать против самого себя одновременно как судья, обвинитель, свидетель и даже палач»[32]. Кюре Регис, не столь большой ригорист, как Ла Фон, тем не менее задавал следующий вопрос: «Что есть христианин у ног Иисуса Христа в трибунале покаяния? Это преступник, предстающий перед своим судьей, дабы обвинить самого себя и посредством этого получить отпущение и милость»[33]. Регису вторит Жирар: «Священник в трибунале исполняет должность судьи, а кающийся есть одновременно обвинитель, преступник и свидетель»[34].

Эта суровость демонстрирует характерную черту церковного назидания. Его подход к исповеди был двойственным: одновременно и поощряющим, и угрожающим, то есть церковь одной рукой давала то, что отнимала другой. Одной из опасных тем была тема повторения греха. Кто не впадает снова в одни и те же грехи? Однако епископ Годо угрожал «великим гневом Божиим тем грешникам, которые снова и снова совершают одни и те же грехи», подчеркивая их «отвратительную неблагодарность», «безумную дерзость» и «мерзкое коварство». «Если мы так неблагодарны, что возвращаемся к своим грехам, получив за них прощение Господа, то не существует больше гостии для искупления нашего греха»[35]. И дальше Годо, в соответствии с этим заявлением, ополчался на священников, слишком легко отпускающих грехи[36]. Еще сильнее неистовствовал ораторианец Буре; этот квалифицировал таких священников как «хищных волков» и вменял им в вину «жестокую бойню душ», ибо их снисходительность ведет к проклятию грешников[37]. Рассуждения в духе янсенистов? Возможно. Однако констатация данного факта не слишком продвигает нас вперед.

Песнопения «о таинстве покаяния», которые Братья христианских школ предлагали для распевания своим ученикам, содержали следующий приказ: «Он [грешник] должен встать на колени перед священником / В позе преступника...»[38], а также предупреждение, что «слишком добродушный исповедник / Заблудшим... не приносит пользы никакой»![39] Ригоризм, присущий церковному назиданию, на самом деле лишь в ограниченной мере происходил от янсенизма; в целом он базировался на гораздо более широких основаниях. В «Речи для священников по поводу исповеди» кюре Жирар предостерегал своих собратьев от избытка снисходительности в даровании прощения: «Где тот

[32] P. de la Font, *Prosnes*... II, p. 255 (проповедь для Вербного воскресенья).
[33] L. Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 365 (проповедь для воскресенья Страстной недели).
[34] N. Girard, *Les Petits prônes*..., II, p. 200 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста).
[35] A. Godeau, *Homélies*... p. 66–71 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[36] *Ibid.*, p. 87.
[37] E. Bourée, *Homélies*... III, p. 285 (проповедь для 7-го воскресенья после Пасхи).
[38] *Cahiers lasalliens*, XXII, *Cantiques*, p. 49.
[39] *Ibid.*, p. 47.

исповедник, — говорил он им, — которому не следовало бы трепетать? Где тот священник, который мог бы ждать грозного Божьего суда, не ощущая, как страх охватывает всё его существо, после того как он дал, быть может, десять тысяч, а быть может, сто тысяч отпущений грехов?»[40] Этот исполненный тревоги вопрос указывает нам на страх, который испытывали в первую очередь высшие церковные круги и который лежал в основе страхов, распространявшихся в массах верующих.

Вторая после повторения греха шоковая тема церковного назидания о покаянии — необходимость смирения кающегося. Она нередко преподносилась верующим в весьма отталкивающей форме, еще и сопровождаясь угрозами. «Если [грешники], — задает вопрос Ламбер, — не могут решиться открыть свои грехи исповеднику, то как же они предстанут перед целым миром, когда в судный день то, что они скрывали от одного человека, станет известно всем?»[41] Тот же аргумент в более развернутом виде воспроизводится в типичной лазаристской проповеди о «ложном стыде»: «Мой дорогой слушатель, прислушайся к словам св. Бернара и реши, стоит ли стыдиться говорить на исповеди то, что вы не стыдились делать! Почему вы краснеете при мысли об искреннем признании Господу, зная, что не можете скрыться от его божественных глаз? Если этот злосчастный стыд мешает вам объявить о своих ошибках такому же грешному, как и вы, человеку, то серьезно задумайтесь о невыносимом стыде, который вам придется испить большими глотками в судный день, когда эти позорнейшие грехи будут выставлены на всеобщее обозрение»[42]. Без конца повторяются одни и те же банальности, однако каждый оратор вносит в толкование темы и свою личную ноту: «Как, — восклицает Шевассю, — вы не осмеливаетесь сказать на ухо священнику то, что не опасались совершать в присутствии самого Бога, признаться тайно в том, что вам не стыдно было делать в присутствии многих?.. Одно из двух: или вы сами расскажете о ваших грехах в суде покаяния, или Господь будет вечно корить вас, а в день разоблачения и мести выставит их на обозрение целого света»[43]. Кюре сравнивает непоследовательного грешника с девицей, которая, «забывшись», скрывает свой грех, но потом вынуждена сама явить его всем родовыми муками.

«Не стыдитесь признаваться перед священником» — таков услышанный нами совет, причем он усилен призывом, который его превосходит и даже вступает с ним в противоречие: стыд необходим кающемуся. Регис жалуется на частое отсутствие стыда: «Ты знаешь об этом, Боже мой, и мы их слышали, эти ежегодные исповеди, на которые фальшивый христианин смотрит как на пытку, которые совершает лишь со смертельным отвращением и только для вида. Это преступник, отнюдь не преисполненный стыда и не претерпевающий боль, он не обвиняет себя со

[40] Эту проповедь см.: N. Girard, *Petits Prônes*, IV, p. 476–477.
[41] J. Lambert, *La Manière de bien instruire*… p. 265.
[42] Jeanmaire, *Sermons*… I, p. 383 (проповедь 19).
[43] Chevassu, *Missionnaire paroissial*… I, p. 93–94 (проповедь для 3-го воскресенья *после Богоявления*).



смирением и не молит о милости, считая себя недостойным ее. Это не человек, рассказывающий свою историю правдиво, это человек, искажающий факты, преуменьшающий свои проступки, приукрашивающий и во всем стремящийся выглядеть менее виноватым, чем он есть на самом деле»[44].

Счастливый стыд искренне кающегося! Приор из Мелёна Ле Врэ советует его своим слушателям: «Если и затруднительно открывать ваши грехи человеку грешному, как и вы, то вы этого заслужили». Стыд кающихся «стирает... смятение, которое им было уготовано на суде... [Их] слезы гасят пожирающий адский огонь, уготованный грешникам»[45]. Итак, нужно стремиться к стыду, а священники должны его пробуждать. Именно этому учит Бурдалу: «...стыд, который она [исповедь] у вас вызывает, смиряет вас перед Богом; а то, что смиряет вас перед Богом, есть то, к чему вы должны стремиться в покаянии. Что вас погубило, брат мой,— так вопрошает св. Иоанн Златоуст,— что стало источником вашего несчастья? Как раз недостаток стыда... Итак, проповедникам и исповедникам... надлежит самим [вызывать] этот святой стыд у тех, кто его лишен»[46].

Римская церковь, одержимая законностью, мелочная, склонная к казуистике, полагала, что такой спасительный стыд мог происходить лишь из скрупулезного перечисления всех грехов. В то же время восточная церковь, придающая не меньшее значение смиренному чувству вины перед Богом, никогда не требовала от верующих такой подробной исповеди, какую предписывал Тридентский собор[47], признавший ее требованием, исходящим от Бога (de jure divine). В «Римском требнике» 1614 года сказано: «Для того, чтобы спастись и приобщиться к таинству покаяния, нужно, чтобы она [исповедь] сопровождалась сильной болью и глубоким смирением, и *прежде всего* необходимо, дабы она была настолько полна, насколько возможно, так, чтобы кающийся отчетливо объяснил исповеднику, какие именно смертные грехи он совершил со дня своего крещения или со дня его последней исповеди, их число, насколько он может вспомнить, обстоятельства, которые влияют на их природу, и те, что существенно увеличивают их злостность... Тот, кто умышленно пропустил бы во время исповеди что-нибудь подобное от стыда или от страха, преднамеренного небрежения или недостаточно критического отношения к себе, совершил бы *кощунство*, а его исповедь стала бы недействительной и ее надо было бы осуществлять вновь»[48].

Вот мы и добрались до сердцевины исторической драмы исповеди в католическом мире, где духовенство было убеждено, что всякая неполная исповедь, пропуск одного-единственного смертного греха являет собой «кощунство», обрекающее на вечную погибель. Тексты на эту тему бесчисленны, особенно с XV по XIX век. Исповедь, согласно св. Бернардину Сиенскому

[44] Réguis, *La Voix du pasteur...* I, p. 366–367 (проповедь для воскресенья Страстной недели).
[45] J.-B. le Vray, *Homélies...* I, p. 227–228 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[46] Bourdaloue, *Œuvres* (éd. Noyon, 1830), VII, p. 19–20 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы); эта проповедь послужила образцом для бретонского священника XVI в. Ср.: Fr. Roudaut, *La Prédication...* II, p. 38–55.
[47] Denzinger... *Enchiridion...* p. 402 (XIV заседание собора, статья 7). Ср.: Th. Rey-Mermet, *Laissez-vous réconcilier...* p. 62.
[48] Я пользовался изданием: *Rituel a l'usage de Bordeaux*, 1829, p. 121–122. Курсив мой.

«неполна, если грешник замалчивает какой-либо смертный грех, и в таком случае Бог его не прощает... Иметь на совести смертный грех — всё равно, что держать у себя дома предателя, который сдаст хозяина врагам. Богу неугодно и противно находиться рядом с предателями своих друзей»[49]. Тот же Бернардин целую проповедь посвящает *Taciturnitas*[50], дьявольской ловушке, состоящей в том, что неискренне кающиеся (например, ведьмы) молчат перед судом. Майар, со своей стороны, тоже посвящает воскресную проповедь *Taciturnitas* и провозглашает: «Не следует надеяться на прощение преступления, если во время исповеди что-либо замалчивается»[51].

Жан-Пьер Камю перечисляет следующие семнадцать качеств правильной исповеди: она должна быть «простой, смиренной, чистой, верной, истинной, частой, обнаженной, скромной, искренней, стыдливой, полной, тайной, жалобной, краткой, мужественной, обвиняющей, покорной». По поводу пятого условия («истинной») он уточняет, что «истина требуется в ней [исповеди] прежде всего, в противном случае это будет посыпание горящих угольев на собственную голову, превращение суда в расправу и злоупотребление милосердием Божиим, когда человек сам навлекает на себя проклятие. Лгать в этом грозном суде есть кощунство, происходящее от атеизма... Приукрашивать себя таким образом перед лицом Господа есть отрицание Его как первейшей истины,есть плевание в небо и изрыгание туда нечистот, которые падут на того, кто вершит подобное»[52]. В «Небесной трубе...» о. Ивана утверждается, что «не следует таить грехи, ибо Господь их видит и сделает видными каждому созданию», и что «с каким бы лукавством ни скрывали тайные грехи, Бог чудесным способом их обнаружит»[53].

Представители проповеднических орденов, например, Лорио, часто посвящали целую проповедь «стыду, заставляющему скрывать грехи во время исповеди»; в этой связи они рассказывали истории о привидениях, встающих из ада, дабы засвидетельствовать, что замалчивание одного смертного греха стало причиной их проклятия[54]. Одна проповедь в лазаристском собрании специально посвящена «ложному стыду», но, сверх того, необходимость исчерпывающей исповеди вновь и вновь подчеркивается и во многих других текстах: «А! — восклицает проповедник,— вот этот момент важный, но как мало тех, кто надлежащим образом исполняет данное предписание! Сколько кощунств совершают христиане разного положения, возраста и пола!»[55] Такие восклицания проповедника очень похожи на жалобы любого другого кюре, который рассуждает с кафедры об этом вопросе. «Почему этот мужчина или эта женщина осуждены? — спрашивает Шевассю.— На Пасху они, как и все, ходили к исповеди, быть может, даже чаще других. Но они в аду,

[49] Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 81–82 (проповедь XV для Великого поста).
[50] Умолчание (лат.). *Ibid*., II (проповедь XV из *Sermons divers*).
[51] O. Maillard, *Sermones dominicales*, f° 38[rv] (проповедь для 8-го воскресенья после Троицы).
[52] J.-P. Camus, *Homélies*... p. 20–24 (проповедь для 3-го воскресенья Рождественского поста).
[53] A. Yvan, *Trompette du ciel*... p. 495–505 (часть 3, гл. 41, 42).
[54] J. Loriot, *Sermons*... I, partie 2, p. 208–227 (проповедь VIII).
[55] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 721 (проповедь 4).



дьявол попирает их ногами. Откуда к ним пришло столь ужасное несчастье? Всё дело в дурном расположении, с которым они приближались к таинствам. Вместо того, чтобы подходить к ним с чистым сердцем, они несли сердце лицемерное, сердце, полное притворства и лживости»[56].

Как объяснить столь строгую необходимость всё говорить исповеднику? Бретонский священник, дословно повторяя Бурдалу, противопоставляет суд человеческий и суд Божий. В первом «наказывают лишь за то, что становится явным. Однако в божественном суде наказание и кара настигают как раз за то, что скрывают». Далее в проповеди Бурдалу (бретонский проповедник Омнес этого не воспроизводит) подчеркивается необходимость «дисциплины смирения» — спасительного стыда. В судный день Господь «будет проникать во все уголки нашей души и искать повсюду». Такова «модель, которой должно подражать во время исповеди... исповеди, которую мы несем не только Господу, но и человеку, рассматриваемому как посланник Господа; человеку, который сам не может о нас узнать, но которому мы рассказываем обо всех наших слабостях, низостях, о нашей лживости, обо всем, что есть испорченного и порочного в нашем сердце; мы покорно выслушиваем от него то, что диктует ему его рвение, претерпеваем покаяние, налагаемое им на нас, строго соблюдаем жизненные правила, которые он нам предписывает. Ибо что есть всё это, как не героическое следование дисциплине смирения, о которой говорит Тертуллиан»[57].

Бурдалу — один из тех, кто доходит до сути дела, он хорошо понимает, что католическая церковь, связывая исповедь с «моделью» Страшного суда, предлагает миллионам верующих минимум раз в год совершить «героический подвиг». Другая причина обязательности полного признания исповеднику дана лазаристским проповедником, который ссылается на св. Фому, дабы подтвердить, что «не получишь отпущения одного греха, не получив и отпущения другого, ибо нельзя быть одновременно и другом, и врагом Господа, угодным ему и неугодным, в благодати и в грехе»[58].

Итак, берегитесь неполных исповедей, недостаточно внимательного перечисления грехов! Лазалианское песнопение учит детей, что «грехи свои нужно перечислять неспешно... обращая внимание на всё, что сделано и не сделано»[59]. Гриньон де Монфор от лица Иисуса требует, чтобы «добрые дети» ходили «к исповеди каждый месяц»[60]. Тогда легче будет «ничего не скрывать» от исповедника. Разумеется, «забывчивость или невольное неведение... после того, как они надлежащим образом рассмотрены», совершенно не вменяются в вину[61]. «Исповедь не есть пытка душ»[62]. Но «вам следует знать, братья мои,— предупреждает священник миссии,— что если ужасным кощунством является предна-

[56] J. Chevasssu, *Missionnaire paroissial*... I, p. 93 (проповедь для 3-го воскресенья после Богоявления).
[57] Bourdaloue, *Œuvres*, VII, p. 16–17 (проповедь для 13-го воскресенья после Троицы).
[58] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 183–184 (проповедь 8).
[59] *Cahiers lasalliens*, XXII, *Cantiques*, p. 47.
[60] L. Grignion de Montfort, *Œuvres*... p. 965 (песнопение 13).
[61] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... I, p. 90 (проповедь для 13-го воскресенья после Богоявления).
[62] *Ibid.*

меренное сокрытие смертного греха, о котором хорошо помнят, то точно так же обстоит дело и с грехом, о котором не вспомнили, если не позаботились применить средства, необходимые для того, чтобы вспомнить»[63]. Аналогичным образом, Жирар требует от своих прихожан «очень долго и с величайшим рвением» себя изучать. «Какое же самомнение,— восклицает он,— проявляют многие грешники, которые идут в священный суд покаяния почти без подготовки? Сколько таких, кто, обнаружив священника в исповедальне, видят в этом лишь возможность воспользоваться случаем и идут на исповедь без подготовки? Сколько других, кто, вместо того, чтобы разбирать свое поведение, сидят, перебирая четки, молятся, читают тексты, и всё это ничего не имеет общего с той работой над собой, что должна предшествовать исповеди»[64].

Череда бесконечных предупреждений, упреков и угроз, адресуемых духовенством верующим, не может оставить историка равнодушным. Конечно, он видит в этом подтверждение того важного факта, что в христианскую эпоху обязательная исповедь с детальным перечислением грехов большинством людей воспринималась как тяжкая обуза. Наставляющая церковь сознавала, что в этом вопросе население противопоставляло ей инертность, и многократно ее разоблачала. Признанию мешала «порочная стыдливость». Отсюда следующее утверждение капуцина, проповедовавшего в Сиксте (Савойя) в 1644 году:

После стольких преисполненных доброты предупреждений, которые давались кающимся во время исповеди, дабы ради спасения их душ пробудить в них большое доверие к исповедникам, наконец, после того, как для этого использовано столько приемов, находится еще немало людей, совершающих кощунства перед лицом приезжих исповедников, которых они никогда не видели и, быть может, никогда больше не увидят, скрывающих свои грехи во время исповеди, ибо они не осмеливаются признаться из-за пагубного стыда перед их огромностью[65].

Наверное, кюре Регис не опасался, что ему возразит кто-то из прихожан, когда с грустью констатировал: обязательную в течение двух предпасхальных недель исповедь откладывают до последнего. «Что же это значит? — вопрошал он.— Не льстите себе, не пребывайте в ослеплении, взгляните на вещи такими, каковы они есть, воздайте себе по заслугам! Что же это значит? А это значит, что если бы последние две недели перед Пасхой длились до Троицы, я исповедовался бы лишь на Троицу; если бы Пасха случалась только раз в десять лет, я исповедовался бы раз в десять лет; а если бы церковь не предписывала обязательной исповеди раз в год, то я исповедовался бы лишь перед смертью»[66]. Как и все его собратья по духовному сословию, Регис путал христианскую веру и подчинение предписанию о ежегодной подробной исповеди в грехах. Это смешение имело далеко идущие последствия. Сколько людей в эпоху раскола христианс-

[63] Jeanmaire, *Sermons…* I, p. 81 (проповедь 4). Это предупреждение было повторено в проповеди 10 (p. 202).
[64] N. Girard, *Les Petits prônes…* II, p. 206 (проповедь для 3-го воскресенья Великого поста).
[65] Charles de Genève, *Les Trophées sacrés (Missions des Capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la Vallée d'Aoste à la fin du XVI*e *et au XVII*e *siècle)*, 3 vol., Lausanne: III, p. 237. Я уже использовал этот текст в работе: *Un Chemin d'histoire…* p. 176.
[66] L. Réguis, *La Voix du pasteur…* I, p. 362–363 (проповедь для воскресенья Страстной недели).



кого мира отреклось от католицизма из-за обязательности «точного» признания в своих грехах человеку, которого они не выбирали для своих откровений!

Теперь следует посмотреть глубже и попытаться понять, что прежде всего стояло на пути признания. Можно предложить следующий ответ: конечно, люди опасались, что после вынужденной исповеди их заставят помириться с тем, с кем они поссорились, или вернуть имущество, полученное нечестным путем. И всё же главной причиной преднамеренных умолчаний в исповедальне был стыд перед признанием в грехах сексуального характера. Перечисляя мотивы замкнутости кающихся, проповедники чаще всего ставят во главу угла недостаток чистоты. «Как! — говорит сей фальшивый христианин сам себе,— неужели я объявлю о моей непристойности исповеднику, который считает меня столь целомудренным и столь воздержанным? — это текст проповеди каноника Ле Врэ.— Какое было бы у меня лицо,— продолжает этот прихожанин,— если бы я посмел сказать моему кюре, что украл и завладел добром другого? что обвешивал и обмеривал покупателя и давал в долг под проценты?»[67] В лазаристской проповеди, где идет речь о «страхе перед исповедью», сексуальность тоже стоит на первом месте: «Сколько людей разного общественного положения бывает проклято,— сокрушается проповедник,— из-за того, что скрыли на исповеди свои грязные и бесчестные грехи! Исповеднику старательно перечисляют самые незначительные нарушения правил, небольшие обманы, но говорят ли ему о своем скотском поведении, о кровосмешении, о содомии, о прелюбодеянии, о воровстве и ростовщичестве?»[68] Приор Сеннели Соважон, в свою очередь, стремится объяснить, почему исповедь вызывала у его слушателей такой ужас; в качестве первой причины он называет трудность признания в сексуальных грехах: «Парень, соблазнивший девушку до свадьбы, собирается, так же как и она, исповедаться в этом перед смертью; воры, клятвопреступники, подстрекатели и вообще все, кто совершил постыдные и подлежащие наказанию преступления, дожидаются последнего часа, дабы объявить о них священнику, и оправдывают себя тем, что не стоит доверяться каждому»[69].

Лорио имел обыкновение приводить в своих проповедях случай «знатной дамы», которая стала монахиней, но так никогда и не осмелилась признаться исповеднику в одном своем грехе, вследствие чего была осуждена. А ведь, как уточняет проповедник, грех этот состоял «в позорном действии», которое она совершала «в полном одиночестве»[70]. В другой своей проповеди Лорио, кроме того, дает еще одну ниточку, к которой следовало бы отнестись со всем вниманием: он утверждает, что «пагубному стыду» в момент, когда на исповеди надо признаваться в сексуальных проступках, женщины подвержены больше мужчин. В самом деле,

[67] J.-B. le Vray, *Homélies*... I, p. 218–219 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[68] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 72 (проповедь 3).
[69] G. Bouchard, *Le Village immobile*... p. 291. J. Delumeau, *Un Chemin d'histoire*... p. 174–175.
[70] J. Loriot, *Sermons*... IV, p. 222 (проповедь 8).

вот что он говорит: «Обыкновенно таинство брака совершается над людьми, пребывающими в смертном грехе, поскольку в таких грехах не исповедуются [«вольности» и другие проявления «преступной свободы» во время жениховства], в особенности девицы, которым ложный стыд замыкает уста...»[71]. Отец Лежён еще раньше утверждал практически то же самое в проповеди о «таинстве брака»: «...невеста,— заверял он,— позволяет своему жениху чувственные вольности, непристойные шалости, обольщаясь тем, что он должен стать ее мужем; она ничего не сообщает об этом священнику, когда исповедуется перед свадьбой, и причащается, не будучи достойной этого, поскольку не исповедалась как следует; в этом пагубном состоянии она приобщается к таинству брака; ну и как же может благодать Божия снизойти на брак, начавшийся с трех [во время исповеди, причащения и освящения] кощунств?»[72]. Однако не была ли для многих женщин непреодолимым препятствием необходимость рассказывать мужчине о своей интимной жизни?

Итак, вследствие самых разных причин весьма значительная часть верующих уклонялась от обязанности делать во время исповеди по-настоящему личные признания. Священники об этом знали, и, конечно, многие из них подписались бы под жалобной констатацией кюре Жирара, обращенной к его собратьям: «Пусть разум как будто бы обнаруживает парадокс в утверждении, что практически нет места, где меньше знали бы о людях, чем в суде [исповеди], опыт не позволяет в нем сомневаться. В самом деле, где те священники, которых не обманывали бы весьма часто? Тщеславие, лицемерие, стыд, страх, уважение окружающих [отметим попутно три последних причины], подчас выгода и всегда предрассудки — всё мешает грешнику, который хочет раскрыть состояние своей души»[73]. Итак, устная исповедь терпит провал? В том, что касается общего положения дел, мне это представляется несомненным.

Одержимость «точностью» исповеди определенно явилась одной из главных причин, приведших римскую церковь к использованию в своем наставлении устрашения. Нужно было любой ценой внушить верующим, сколь серьезны могут быть последствия умолчаний и полупризнаний, которые они допускали в «суде покаяния». Намеренное сокрытие являло собой «кощунство», караемое адом, поскольку речь шла о смертном грехе. Сверх того, данная система трагически влекла за собой то, что одна дурная исповедь пятнала все предыдущие, будь они даже полны и искренни, до тех пор, пока сокрытая вина не признавалась. Так человек катился по наклонной плоскости «кощунств». «Взгляните же,— выговаривал Жозеф Ламбер,— на пагубные последствия ваших преступных промедлений. Сколько было исповедей с тех пор, как вы впервые умолчали о своем грехе? Сколько ко-

[71] *Ibid.*, IV, p. 299–300 (проповедь 9).
[72] J. Lejeune, *Sermons*... VIII, p. 159 (проповедь CCXV).
[73] N. Girard, *Les Petits prônes*... IV, p. 476–477 («Речь перед священниками по поводу исповеди»).



щунств!»[74] «Что за странная испорченность, что за ужасное ослепление! — сокрушаются странствующие проповедники по поводу тех, кто скрывает свои грехи на исповеди.— Вы ведь говорите с Иисусом Христом, которому ведомы все тайники вашего сердца»[75]. В другой проповеди уточняют: «Писание, церковные соборы, отцы церкви и богословы в один голос учат, что нам никогда не получить прощения смертных грехов, если мы будем намеренно утаивать какие-либо из них в суде покаяния, и что одного этого будет достаточно для нашего осуждения на вечные времена»[76]. Священник Ирвийяка (Бретань) умоляет прихожан подвергнуть свою жизнь «дознанию» в суде покаяния и «раскрыть там [свою] совесть». Однако он констатирует, что «есть люди, грешники и грешницы, настолько слепые, настолько жалкие, настолько убогие, чтобы отрицать или скрывать некоторые грехи из стыда и смущения, хотя им известно, что, не объявляя о своих грехах, они совершают кощунство. Ах! Ах! почему же, бедные грешники и грешницы, вы кощунствуете столь часто?»[77]

Шевассю считает, что дурная исповедь, в особенности из-за «постыдности греха» и «боязни исповедника», отравляет лекарство ядом. Грешник «находит смерть там, где должен был получить жизнь, и осуждение в том, что должно было послужить к его оправданию»[78]. Регис также упрекает христиан, которые «каждый год прибавляют к своим грехам кощунство тем более ужасающее, что, по их мнению, совершают нечто богоугодное, исполняют долг [пасхальной исповеди], налагаемый на них религией»[79]. «Кощунство» и «проклятие» — вот ключевые слова церковного назидания об исповеди, во время которой «порочная стыдливость» порождала обман Бога. «Вот этот стыд,— восклицал каноник Ле Врэ,— которого дьявол лишает вас во время совершения греха и которым он наделяет во время исповеди, дабы удержать людей в рабстве и навсегда завладеть ими»[80]. В сознании духовенства прошлого существовала очевидная связь между мрачными прогнозами по адресу христиан, повинных в бесчисленных неискренних исповедях, и убеждением в том, что многие званы, но немногие избраны.

Не будет преувеличением утверждать,— и это доказывает история призвания св. Венсана де Поля[81],— что главной причиной возникновения новых проповеднических конгрегаций (имевших целью действовать внутри христианского мира) и расширения масштабов их деятельности было стремление преодолеть препятствие, состоявшее в трудности полного признания в «суде покаяния». И если проповедники неутомимо подчеркивали необходимость генеральной исповеди, так это потому, что они знали, сколь многочисленны были исповеди «кощунственные». Капуцин, проповедовавший в Савойе в 1641 году, писал своему непосредственному начальнику следующее:

[74] J. Lambert, *La Manière de bien instruire*... p. 264–265.
[75] Jeanmaire, *Sermons*... I, p. 190 (проповедь 9).
[76] *Ibid.*, p. 369 (проповедь 19).
[77] Проповедь 1752 г. см.: Fr. Roudaut, *La Prédication*... III, p. 22, 31.
[78] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... I, p. 90 (проповедь для 3-го воскресенья после Богоявления).
[79] L. Régis, *La Voix du pasteur*... I, p. 357 (проповедь для воскресенья Страстной недели).
[80] J.-B. le Vray, *Homélies*... I, p. 220 (проповедь для 4-го воскресенья Рождественского поста).
[81] L. Abelly, *La Vie*... I, ch. VIII, p. 32.

...как показывает наш опыт, среди простого народа с трудом можно найти четыре-пять человек из ста таких, кто не нуждался бы в генеральной исповеди. И совершенно установленным следует считать прежде всего то, что самая большая чума и несчастье нашего времени есть кощунственная исповедь. Вот самая распространенная и самая общая причина осуждения католиков, и мы призываем Божественную доброту, дабы ей угодно было прекратить столь губительную и кровавую бойню душ, стоящую ей так дорого [82].

Мне показалось необходимым воспроизвести здесь этот текст, который я уже цитировал в другом месте [83], ибо он впечатляющим образом демонстрирует убеждения странствующих проповедников, их опыт работы с народом, то, что подвигало их деятельность и обусловливало их методы. Речь шла о том, чтобы остановить или, по крайней мере, уменьшить «бойню душ», происходившую от дурных исповедей. Причем миссионерам было хорошо известно, что для многих верующих они были исповедниками более удобными, чем приходские кюре. Когда капуцины, проповедовавшие в районе Жекса в 1642 году, спрашивали кающихся, «почему они так долго пребывали в столь огромных, кровосмесительных, кощунственных и тому подобных грехах, те отвечали, что не доверяли другим исповедникам», чаще всего своим кюре [84]. Однако и приезжим проповедникам случалось подчас наталкиваться на стену молчания. И это порождало необходимость запугивания. Проповедовавший в 1644 году в Савойе капуцин жалуется на такое запирательство [85]. В собрании лазаристских проповедей угроза присутствует постоянно. Добравшись до 44-й проповеди (из 55), священник говорит, наконец, о рае и, намекая на предшествующие тексты, заявляет: «Достаточно, Братья мои, с этой кафедры метались громы и пускались стрелы из арбалета Божьего суда. Достаточно я вас пугал и ужасал суровостью Его гнева; не следует всё время говорить о смерти, о суде, о карах за грехи...» [86]. Но вот лазаристский проповедник завершает свой пассаж о рае, и в последних девяти его проповедях слушатели вновь оказываются перед лицом страха и угроз.

В рассказах капуцинов, проповедовавших около 1640 года в Савойе и соседних с ней регионах, содержатся поразительные истории, наследующие средневековым *exempla* и дающие в руки исследователей ценный материал. Некоторые проповедники говорят, что они словами и жестами оказывали огромное эмоциональное воздействие на публику. Отчеты капуцинов помогают нам разглядеть видения, кошмары и галлюцинации некоторых особо рьяных кающихся, которых могла освободить от их тревог лишь генеральная исповедь. При этом пишущий капуцин сам подчеркивает связь этих видений с назидательными и устрашающими историями, рассказанными священником во время проповеди.

Кто-то также последовал за нами в другие приходы и, когда мы их спрашивали, почему они предпочли отправиться в чужой приход, дабы осуществить искреннюю и полную исповедь после стольких святых увещеваний

[82] Charles de Genève, *Les Trophées*... III, p. 237.
[83] J. Delumeau, *Un Chemin d'histoire*... p. 175.
[84] Charles de Genève, *Les Trophées*... III, p. 167.
[85] См. выше, с. 632.
[86] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 328 (проповедь 46).



и примеров, которые самым упрямым должны были внушить страх, они в ответ рассказывали об одолевавших их ужасных ночных видениях, от которых они трепетали и становились полумертвыми от страха [87].

Какая-то женщина из Сен-Жюльена, которая скрыла во время исповеди грех «мошенничества», видит во сне, как «черные и ужасные судебные чиновники» преследуют ее, «дабы заключить в тюрьму» [88]. Один «видный» житель Танэнжа преисполнен «ненависти и злобы». Но вот приезжает проповедник. Теперь, когда человек ворочается в постели, бесы заполняют его комнату, «носятся из стороны в сторону, прыгают и резвятся». Вскоре появляется и их предводитель, он делает вид, что хочет схватить несчастного за ноги. Тогда грешник призывает всех святых рая и обращается [89].

Крестьянка из Нуза (Валле д'Аоста) приходит в отчаяние «от одного только слуха о приезде проповедника», поскольку «жизнь ее отвратительна», и становится «одержима злым духом», который советует ей утопиться. К счастью, муж ведет женщину к приехавшему миссионеру, и она исповедуется [90]. Крестьянин из Люгрена (в Шаблэ) чувствует, «что какое-то невидимое зло изо дня в день и из ночи в ночь донимает его, швыряя видимые камешки» [91], до тех пор, пока он не исповедуется во всех своих грехах. Нормандский крестьянин во время выступлений приезжего проповедника из ордена эдистов в 1650 году видит во сне, как на него нападают две тысячи волков, столько же, сколько у него грехов [92].

Здесь напрашивается сравнение с «видениями» мексиканских индейцев, о которых рассказывали иезуиты в своих отчетах за 1580–1620 годы. Проповеди миссионеров порождали у индейцев бред. Конечно, одержимые вновь проживали сцены и *exempla*, которые представляли им с высоты кафедры и воздействие которых становилось, наверное, еще бо́льшим благодаря использованию аудиовизуальных приемов (которыми владели, разумеется, также и проповедники, странствовавшие по самой Европе; о. Монуар, например, применял их в Бретани) [93]. Удивительно схожие методы практиковались по обе стороны Атлантики, и, как следствие, схожей была и реакция. В донесениях иезуитов отмечается, что во время проповедей индейцы, которых обвиняли в грехах, принимались кричать, вздыхать, рыдать. Облегчение им приносила лишь исповедь. Абсолютно такой же сценарий осуществлялся и в Европе.

По правде говоря, сочинение Абелли в этом отношении весьма сдержанно и лишь вскользь упоминает о том, что проповеди приходится прерывать, дабы остановить «течение слез и стенания» [94] слушателей. Наоборот, подобными замечаниями переполнены донесения о проповеднических поездках капуцинов, здесь они выглядят как общее место. Одна характерная цитата дает

[87] Charles de Genève, *Les Trophées*... III, p. 164.
[88] *Ibid.*, III, p. 164–165.
[89] *Ibid.*, III, p. 182–183.
[90] *Ibid.*, III, p. 216.
[91] *Ibid.*, III, p. 229.
[92] Cl. Berthelot du Chesnay, *Les Missions*... p. 207. Ср. также: B. Dompnier, «Le Missionnaire et son public» в Bossuet, *La prédication au XVII^e siècle*, ouvr. collectif (Colloque Dijon 1977), p. 118–119.
[93] S. Gruzinski, «Delires et visions chez les Indiens du Mexique» в *Mélanges de l'Ecole française de Rome* (*MATM*), t. LXXXVI, 1974, 2, p. 446–480.
[94] L. Abelly, *Vie*... I, p. 326.

представление обо всех этих текстах. Речь идет о местечке Массанж в Шаблэ, где капуцины проповедовали в 1642 году:

И здесь повторяется то, о чем говорилось выше: проповеди прерываются плачем, стонами и воплями бедных людей, сильнейшим образом потрясенных ужасом греха, муками ада и любовью к Богу. В результате некоторые едва могли довести свою исповедь до конца, и то лишь с большим трудом, так им мешали рыдания, вздохи и плач. Другие, завершив исповедь, простирались на полу посреди церкви и оплакивали свои грехи с такою горечью, что порождали у всех сострадание и подобные ему чувства, так что при виде этих картин казалось, что возвратились времена ранней церкви...[95]

Генеральная исповедь была невероятно сложным делом! Для преодоления препятствия нужно было проповедовать так много и так убедительно, чтобы силой слова привести верующих в состояние чрезвычайного возбуждения, растравить в них «столь острые угрызения совести», чтобы они буквально оказались «вне себя»[96]. В таком предельно напряженном психологическом климате признание становилось возможным и несло с собой большое облегчение. Отсюда сцены, которыми пестрят хроники того времени: публичные исповеди, внезапные эффектные примирения, возвращение нечестно нажитого, обещания «смирять плоть суровым постом»[97], требования исключительных епитимий и т. д.

КОЩУНСТВЕННЫЕ ИСПОВЕДИ И НЕЗАСЛУЖЕННЫЕ ПРИЧАЩЕНИЯ

Если серьезный проступок всё время замалчивается, кощунственная исповедь рискует повлечь за собой другие кощунства и привести к кощунственному причастию, ведь на Страстной неделе его получение обязательно. Так, от падения к падению, человек приходит, наконец, к этому наивысшему преступлению.

Церковное назидание веками старательно подчеркивало эту трагическую связь. «Сколько раз вы исповедовались с тех пор, как скрыли ваш грех? Столько же было и кощунств!»,— восклицает Жозеф Ламбер и вполне логично продолжает: «Сколько раз вы причащались? Столько же было и кощунств; значит, у вас больше оснований, чем у пророка Давида, утверждать: „...беззакония мои превысили голову мою, как тяжелое бремя отяготели на мне"» (Пс. 37:5)[98]. В проповеди о «незаслуженном причастии» из лазаристского собрания содержится то же самое торжественное предупреждение в адрес тех, кто оскорбляет Бога: «Если, к несчастью, вы приблизились к священному престолу, скрыв или утаив хоть один смертный грех, да что я говорю, одно-единственное обстоятельство, которое было необходимо назвать, но которое пагубный стыд заставил вас пропустить во время исповеди, вы уже виновны в этой ужасающей дерзости»[99].

«Мои дорогие дети,— спрашивает Жирар пришедших к первому причастию,— есть ли среди вас такие, кто являл бы собой

[95] Charles de Genève, *Les Trophées*... III, p. 172; см. также: p. 171, 178, 181, 185, 188, 191, 211 etc.
[96] *Ibid.*, III, p. 237.
[97] *Ibid.*, III, p. 203.
[98] J. Lambert, *La Manière de bien instruire*... p. 265.
[99] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 354–355 (проповедь 47).



дьявола или Иуду; есть ли столь пропащие, чтобы наброситься на Иисуса Христа прямо у этого святого престола, чтобы прийти к причастию, когда совесть отягощена преступлениями или чтобы утаивать грехи во время исповеди?»[100] В Страстное воскресенье Шевассю говорит о «кощунстве», и это заставляет его обратиться к вопросу о «незаслуженном причастии», «преступлении... более распространенном, чем думают». Пойдет ли дальше речь о «безбожниках», которые «хладнокровно... попирают ногами кровь Нового Завета»? Нет, Шевассю будет рассуждать не об этом. «Против таких чудовищ нужны громы и молнии, а не назидание». Итак, он останавливается «единственно на тех, кто не исповедуется до конца в своих грехах, кто не имеет воли избавиться от них и принести покаяние»[101]. Священник из Ирвийяка Пьер Ле Жантий де Келерн, поучая, как следует говорить об исповеди, «о которой можно проповедовать в любое время», еще более категоричен. Вот что он говорит:

Стыд, грешники, стыд и смущение хорошо было бы испытывать, дабы помешать вам совершить грех; но теперь, когда вы, несчастные, имели стыд согрешить, то объявить о грехе следует, не стыдясь; иначе вы поступите как Иуда, который причащался, будучи грешен, и дьявол вошел в его сердце, post bucellam introivit in eum Satanas. Подумайте же и рассудите, грешники, какое несчастье для тех, кто оказывается в таком положении, поразмыслите о ваших извращенных сердцах, трепещите же, да, трепещите, несчастные и жалкие грешники, трепещите перед вашим ослеплением, трепещите перед подобным несчастьем. Желание соединить Бога и дьявола в одном сердце есть несчастье самое большое среди всех несчастий; берегитесь же лживого причащения, братья мои и сестры [мои], берегитесь отрицать или скрывать какой-нибудь грех. Ибо самое большое несчастье из всех несчастий есть лживое причащение, post bucellam...[102]

Впечатляющее предупреждение, которое должно было потрясти и встревожить сознание многих. Ибо причащаться полагалось каждый год, а признаваться исповеднику в тех или иных тайных грехах люди не осмеливались. И, следовательно, становились Иудами.

Мало того, говоря о недобросовестных исповедях, наставляющая церковь имеет в виду не только утаивание смертного греха. Она ополчается еще и на недостаток раскаяния у католиков, которые обязаны ежегодно признаваться в грехах и которые подчиняются предписанию, но при этом лишены истинной решимости исправиться. И они тоже получают на Пасху причастие. И они тоже совершают кощунство «незаслуженного причащения», даже если не «утаили» серьезных грехов. Лазаристский проповедник, спросив у слушателей, «не скрыли ли они и не пропустили ли хотя бы один смертный грех», прежде чем идти к причастию, продолжает дознание и объявляет присутствующим, что они виновны в «ужасающей дерзости», если приблизились к святому престолу, не «простив искренно» своему врагу, «не возвратив

[100] N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 347 («Речь по поводу первого причастия детей»).
[101] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*, I, p. 223 (проповедь для воскресенья Страстной недели).
[102] Цит. по: Fr. Roudaut, *La Prédication*... p. 31–32.

чужого добра... не возместив ущерб, нанесенный репутации... ближнего». Кощунство совершается и в том случае, когда осмеливаются «причащаться, имея твердое намерение возвратиться к какому-либо привычному смертному греху или к поведению», которое почти наверняка оскорбляет Господа. «Если это так,— продолжает объяснять проповедник,— то что мы должны сказать о тех девицах, о тех женщинах, которые без конца ходят на эти вечеринки, прогулки, тайные беседы, свидания, где редко можно избежать того, чтобы произнести или услышать, причем с удовольствием, слова, сильно оскорбляющие Бога, и которые тем не менее причащаются с намерением и дальше подвергаться всем опасностям совершения греха или, как минимум, не имея искреннего стремления с этим покончить?»[103] Как мы видим, возможностей совершить кощунство очень много! Проповедник не противоречил сам себе, когда заключал: «Столь ли оно редко, это преступление лживого причащения, как вы, возможно, вообразили?»[104] Здесь мы оказываемся в самом центре гигантского плана по формированию чувства вины. Стоило ли ставить на одну доску невозвращение чужого добра, невозмещение ущерба репутации и посещение вечеринок или прогулок, на которых произносились легкомысленные речи?

В проповеди на Вербное воскресенье Жирар различает два вида кощунственных причащений. «Одни являются кощунствами злостными, другие — кощунствами по заблуждению». Когда человек подходит к святому престолу в состоянии смертного греха, не исповедавшись или после заведомо неполной исповеди, в этом есть «злой умысел». Но когда кающиеся хоть и совершают полную исповедь, но при этом знают, «что не изменились и не обратились, [и] не хотят расставаться ни с привычкой, ни с поведением, которые провоцируют грех...»,— в этом есть «заблуждение», являющееся, тем не менее, кощунством. Сверх того, «бывают кощунства по заблуждению, когда к святому престолу подходят, полагая, что пребывают в должном состоянии, хотя на самом деле это не так». Вывод кюре из Лионнэ схож с выводом лазаристского проповедника: «...братья мои, число таких кощунственных по заблуждению причащений приближается к бесконечности,— вот что должно заставить нас трепетать сильнее всего»[105].

В противоположность тому, что можно было бы подумать *a priori*, повышенное внимание к «незаслуженному причащению» не обязательно противоречит призыву «часто ходить к причастию». В «Апостольском словаре» Монтаргона 26 страниц посвящены первому и десять — второму, а точнее, тем, кто «из ложной почтительности, вялости, недостойности, недостатка времени, равнодушия или отвращения редко ходит к причастию»[106]. С другой стороны, накануне революции такой пастырь, как Регис, имеющий к тому же здравые представления о религиозной

[103] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 355 (проповедь 47).
[104] *Ibid.*, p. 356.
[105] N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 339–340 (проповедь для Вербного воскресенья).
[106] H. de Montarcon, *Dictionnaire apostolique*... I, art. 7, p. 465–544.



индифферентности своих подопечных, бичует «тех, кто больше с гордыней, чем с рвением, больше с горечью, чем с милосердием возмущается... злоупотреблениями при получении таинств и кощунственными причащениями»[107]. Здесь зарождается новый язык. Однако в подавляющем большинстве изученных мною проповедей, затронутых янсенизмом или нет, церковное назидание по поводу причастия стремится встревожить, а то и запугать публику.

Св. Бернардин Сиенский обещает, что суд Божий будет «невероятно суров» по отношению к трем категориям лиц, которые осмеливаются, будучи недостойными, принимать тело Христово: *curiosi*, которые превышают границы веры, задавая вопросы о таинстве; *praesumptuosi*, которые причащаются в состоянии смертного греха, и *malitiosi*, «которых слабость ведет к упорствованию [во зле]». «Природа таинства такова,— утверждает дальше Бернардин,— что оно очерствляет сердце не получающих его и тех, кто его получает не должным образом»[108]. Годо рекомендует приближаться к гостии «со страхом и трепетом»[109]. Проповедь Лежёна озаглавлена: «Жертва Евхаристии и креста обязывает нас к большой святости»[110]. Буре, как и многие другие, говорит о «грозных тайнах»[111], которые осуществляются во время мессы. Лорио выражается абсолютно ясно, когда утверждает: «...смертные грехи делают причащение пагубным для нас, а склонность к простительным грехам делает его бесполезным... Согласно прекрасному выражению кардинала Каетана... мы должны принимать святое причастие с такой осмотрительностью, с такой почтительностью и с таким трепетом, как если бы со всех сторон нас окружали обнаженные мечи, приставленные к нашему горлу»[112]. Наконец, Шевассю, цитата из которого будет последней, призывает своих прихожан причащаться, испытывая «святой ужас»[113].

Проповедники множество раз утверждали, что те, кто причащается, будучи недостойными этого, являются богоубийцами и новыми Иудами, что они хуже евреев. Горе им! «Подумайте, братья мои,— заявляет Годо,— когда вы причащаетесь, будучи недостойны, вы вновь продаете Иисуса Христа, как Иуда, вы осуждаете его, как Пилат, вы надеваете на него терновый венец, бичуете его, как это делали солдаты, распинаете его на кресте, пронзаете ему бок и, наконец, убиваете его». Когда кого-то приговаривают к смерти, продолжает объяснять епископ, то довольствуются чтением ему приговора. «Однако те, кто причащается, не заслуживая того, съедают свой приговор, принимают его... в желудок». Он «смешивается со всеми частями их тела, проникает в их вены, входит в их кости и таким образом становится частью их самих». И в таком плачевном положении требуется «совершенно особое милосердие Божие»[114], дабы их спасти.

[107] L. Réguis, *La Voix du pasteur*... II, p. 35–36 (проповедь для 2-го воскресенья после Троицы).
[108] Bernardin de Sienne, *Opera*... I, p. 857–858 (проповедь LIV для Великого поста).
[109] A. Godeau, *Homélies*... I, p. 264 (проповедь для 5-го воскресенья после Богоявления).
[110] J. Lejeune, *Le Missionnaire de l'Oratoire*... XII, p. 307–317 (проповедь CCCLIII).
[111] E. Bourée, *Homélies*... II, p. 105 (проповедь для 4-го воскресенья Великого поста).
[112] J. Loriot, *Sermons*..., VII, p. 148 et 163 (проповедь 4).
[113] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*, I, p. 233 (проповедь для Вербного воскресенья).
[114] A. Godeau, *Homélies*... p. 189–191 (проповедь для воскресенья восьмидневия Святого Причастия).

Ламбер среди прочих угроз высказывает и такую, часто встречающуюся в проповедях о кощунственном причащении: «Незаслуженное причащение есть преступление, которое Господь уже в этой жизни наказывает немощами и болезнями. И если Бог торопится наказать данное преступление в этой жизни, то как же он накажет его в страшный день своей мести? Вы причастились, не будучи достойны, стало быть, вы являетесь настоящим Иудой, живым воплощением этого ученика-предателя»[115]. В свою очередь, весьма суров по отношению к тем, кто недобросовестно причащается, и лазаристский проповедник. Те, кто это делает, говорит он, хуже тех, кто вонзает кинжал в грудь своего врага, ибо они закалывают Господа. Их преступление, следовательно, больше, чем человекоубийство. Убить человека значит «всего лишь» разрушить образ Божий, но причаститься, не будучи достойным, значит оскорбить «величие самого Бога», напасть на своего Господа в том самом месте, где «миллионы ангелов простираются перед ним в каждое мгновение дня»[116]. Речь идет о «кощунстве большем, чем кощунство Иуды», «большем, чем кощунство евреев, распявших Иисуса»[117]. Та же мысль повторяется в проповедническом песнопении, одновременно призывающем и причащаться, и не причащаться, если вы этого недостойны:

Итак, вкусите тело Бога,
Дабы избегнуть смертной чаши.
Но перед тем проверьте строго,
Чтоб было чистым сердце ваше...

О, сколь кощунство непомерно!
Оно зловоньем дышит трупным!
Иуда, ученик неверный,
И то был менее преступным[118].

«Сколько оскорблений,— сокрушается Леонард де Пор-Морис,— наносится ежедневно этому восхитительному таинству!» И делает вид, что удивляется терпению Господа... терпению, которому скоро придет конец:

Как это небо не поразит громом и молнией безбожников, осмеливающихся столь неподобающим образом обращаться с Господом? Сколько раз святая гостия бросалась собакам, рыбам, воронам, на свалку, в самые нечистые помойки, подобно мерзейшей грязи на земле. Сколько раз она пронзалась кинжалами, искалывалась иголками, осквернялась плевками, попиралась ногами, бросалась в огонь! Сколько раз нечистые колдуны использовали как орудие смерти то, что являет собой источник жизни! О, восхитительное терпение Иисуса в таинстве алтаря! Но, берегитесь, однако же, берегитесь, ибо невозможно, чтобы кара Господня не настигла подобное страшное кощунство[119].

Францисканский проповедник воспроизводит здесь старый обвинительный репертуар, в котором на первый план вновь выходят одновременно неприятие иудаизма и враждебность к черной магии. Но прежде всего я хочу подчеркнуть его убежденность, что кощунства в связи с причастием очень многочисленны, что они совершались в том числе и его слушателями, когда те «смеялись, болтали или развлекались перед лицом священнейшего из таинств»[120]. Итак, церковь неустанно подчеркивала, что

[115] J. Lambert, *La Manière de bien instruire*... p. 266.
[116] Jeanmaire, *Sermons*... II, p. 351–354 (проповедь 43).
[117] *Ibid.*, p. 358.
[118] *Manuel des retraites*... II, *Cantiques*, p. 282.
[119] Leonard de Port-Maurice, *Sermons pour les missions*... II, p. 19 (6-е увещевание: осквернение Святых Даров).
[120] *Ibid.*, p. 22.



«это действие [причащение] сопряжено с угрозой»[121]. Отсюда вытекает опасность приближаться к святым тайнам, не будучи в состоянии благодати. Регис может сколько угодно уговаривать чаще ходить к причастию, это не мешает ему склонять на все лады тех, кто причащается на Пасху, но потом продолжает упорствовать в своих обычных грехах. А сам пастырь, не оказывается ли он в данном случае сообщником своего жалкого стада? «Вы заставляете нас служить вашим кощунствам,— говорит он прихожанам, которые были в большей степени конформистами, нежели убежденными христианами,— наше служение, дающее жизнь, по отношению к вам становится служением, ведущим к осуждению и к смерти! Великий Боже! сколь ужасна эта мысль! Она тревожит мой ум, разрывает мне сердце и наполняет меня горечью. Ходить к причастию каждую Пасху и никогда не исправляться: ах! сколько профанаций, сколько недостойных причащений! И я сам, возможно, способствую этому, потому что чересчур добр и снисходителен и слишком боюсь оттолкнуть грешников»[122].

Было бы антиисторичным представлять церковное назидание прошлого исключительно устрашающим и угрожающим. Напротив, церковь всегда стремилась подчеркнуть, что гостия несет духовные благодеяния тому, кто принимает ее с благочестием и раскаянием. Напомним, что проповедь никогда не бывает целиком негативной. Тому, кто идет по пути истинному, она всегда несет надежду. Тем не менее, существѐнным в построении проповеди является понятие греха, она одержима идеей кощунства, которое может совершаться во время отправления церковных таинств, и в ней выражается убеждение, что подобные кощунства происходят часто. Вот почему духовенство возвышает голос и, дабы отвратить верующих от предательства, обращается к превосходным степеням. Характерна в этом смысле проповедь о «недостойном причащении» бретонского священника Жиля-Батиста Ле Ара (XVIII век). Он восклицает, что

> среди всех преступлений, среди всех отвратительных поступков, которые совершаются в мире, нет ни одного, который мог бы сравниться с недобросовестным причащением, ибо на языке отцов церкви это есть богоубийство, убийство Господа, то есть преступление, которое по своей тяжести и размерам превосходит, следовательно, все другие грехи, вместе взятые.
>
> Что сказали бы вы, христиане, о презренном, который схватил бы распятие, стоявшее в алтаре, [бросил его] и в самой черной злобе попрал бы его ногами, или в ужасающей ярости разбил на мелкие куски церковную чашу для причастия, или, если хотите, получив гостию, выплюнул бы ее и бросил себе под ноги?.. Так вот, мои братья и сестры, он не нанес бы Иисусу Христу такой обиды и оскорбления, какие наносит тот, кто причащается в состоянии смертного греха.

Бретонский кюре добавляет, что этот виновный есть новый Иуда, что он «поет отходную Иисусу», что он мечет свой бисер перед свиньями[123] и т. д.

[121] J. Chevassu, *Missionnaire paroissial*... I, p. 234 (проповедь для Вербного воскресенья).
[122] L. Réguis, *La Voix du pasteur*... I, p. 414 (проповедь для Пасхального воскресенья).
[123] См.: Fr. Roudaut, *La Prédication*... II, p. 56–81.

Тексты такого рода заставляют расширить поле исследования и обратить внимание на то, с каким драматизмом проповедь прошлого говорила о принятии гостии. Драматизмом проникнуты прежде всего проповеди для пришедших к первому причастию; конечно, им присущи нежность и религиозный пыл, но вместе с тем в них содержатся предостережения и весьма резкие угрозы, удивляющие нас сегодня, стоит только подумать, что они адресовались детям двенадцати-тринадцати лет. В заключение этой главы я приведу два примера из таких проповедей. Первая принадлежит Жирару, и в ней автор, обращаясь к завершившим изучение катехизиса, повторяет те же предупреждения, что даются по поводу кощунственных причащений взрослым:

Есть ли среди вас такие, кто являет собой дьявола или Иуду; есть ли столь пропащие, чтобы наброситься на Иисуса Христа прямо у этого святого престола, чтобы прийти к причастию, когда совесть отягощена преступлениями или чтобы утаивать грехи во время исповеди? Есть ли среди вас такие, кому божественный Спаситель мог бы сейчас, в этом святом месте, бросить те же упреки, что он когда-то бросил предавшему его апостолу в саду на Масличной горе, кому он был бы вынужден сказать от всего сердца: друг мой, дитя мое, зачем ты пришел сюда? Как, в тот момент, когда вы впервые подходите к Святому Причастию, вы мне изменяете, предаете меня дьяволу, оскверняете, попираете ногами мое прекрасное тело, мою драгоценную кровь! Что я вам сделал, чтобы вы так обходились со мной? Я избрал вас, дабы вы были ростком в моем земном саду; и первый плод, который вы приносите, есть плод смерти! Я возделывал вас, как лозу виноградника моего духа, то есть моей церкви; а вы даете мне желчь и горькое питье! Я изливаю на вас мою благодать и мое святое слово; а вы уготавливаете мне шипы и тернии. Ах, чего же мне ждать от продолжения, если начало столь плачевно? Мои дорогие дети, если среди вас есть такие, кто чувствует себя недостойным, так пусть он не будет столь дерзким, чтобы приближаться к священному престолу Господа, пусть он удалится, дабы оплакивать свои грехи, пусть он убоится истребляющего ангела и справедливого возмездия за столь ужасное покушение [124].

Нетрудно догадаться, какие внутренние драмы могла вызвать подобная проповедь в душе ребенка (причем не самого худшего), ребенка, скрывшего от исповедника проступок, в котором ему трудно было признаться. Остаться ли ему сидеть на скамье, когда его товарищи подходили к святому престолу? Психологически это было невозможно. В противном же случае он совершал «ужасное покушение» и мог опасаться истребляющего ангела.

Другой обещанный пример принадлежит Лорио. На этот раз акцент делается не на кощунстве незаслуженного причащения, а на моральных опасностях, подстерегающих детей в жизни. Церемония первого причастия предоставляет случай произнести речь, которая могла травмировать психику. Сначала оратор восхваляет мужество, которое гостия придавала первым христианам, делая их нечувствительными к пыткам. Так, св. Лаврентий «был простерт на огненном ложе, дабы половина его тела медленно поджаривалась, а кровь, изливаясь по капле на горящие уголья, от-

[124] N. Girard, *Les Petits prônes*... II, p. 347–348 («Речь по поводу первого причастия детей»).



срочивала его смерть и продлевала его муку. Он видел, как обнажались его нервы и его вены, как чернели его кости, как плавился костный мозг; и среди всех этих мук он сгорал без жалоб... долго сопротивлялся столь невыносимой боли и не поддавался нетерпению». Было ли подобное описание пытки полезным? А тем более то, что следовало за ним:

Мои дорогие дети, вы входите в возраст, когда испытаете большие искушения, вам придется выдержать много суровых битв. Все ваши враги, я хочу сказать дьявол, плоть и мир, объединятся, чтобы вас погубить, они все вместе набросятся на вас, и это будет опасное нападение... Дьявол... воспользуется вашей плотью, его доброй подругой, он зажжет в ней пламя вожделения и адские костры чувственности, которые произведут страшные опустошения, если вы очень не постараетесь их потушить; а когда мир, пребывающий с ним в сговоре, нападет на вас, это будет еще опаснее, чем то, что было раньше. Под миром я понимаю ваших родителей, ваших друзей и всех, кто будет вовлекать вас в грех своим примером и своими словами...

А вам, дражайшие мои девочки, вам предстоит выдержать наиболее суровые атаки; найдутся льстецы, что наговорят вам всякого, они будут славить вашу красоту, вашу любезность, будут делать вам подарки и размягчать ваши сердца. Быть может даже, вы встретите таких отъявленных мерзавцев, что будут открыто склонять вас ко злу и покусятся на вашу стыдливость. И как знать, не окажется ли, к несчастью, так, что ваши матери вместо того, чтобы охранять вашу невинность, станут побуждать вас ее лишиться... Вот они, мои дорогие дети, эти суровые искушения и тяжкие битвы, и вам надлежит запастись чрезвычайным мужеством и незаурядной силой, дабы с ними справиться[125].

[125] J. Loriot, *Sermons*... VII, p. 20–21 (проповедь 6).

В этих строках слиты несколько составляющих, в которых проявляется тревожность и которые тревожат слушателей. Из-за одержимости нечистотой слову «мир» придается исключительно негативный смысл. Чувственность смешивается с сексуальностью, как будто эта последняя не является нормальной функцией человеческой природы. Детям внушается недоверие к родителям, в особенности к матерям. Что могли породить подобные рассуждения у юных слушателей, кроме чувства неловкости, а у многих из них — еще и любопытство к тому, что обличалось?

Так католическую проповедь о «хлебе жизни» сопровождали страхи и угрозы.

Глава XVIII Католическое назидание: опыт количественной характеристики

В предшествующих главах мы выявили и проанализировали главные идеи церковного дискурса, направленного на формирование чувства вины и часто связанного со страхом или порождающего страх. Каково было их место во всем комплексе проповедей? Историк не может избежать этого основополагающего вопроса, ответ на который должен позволить расставить всё по местам и привести в равновесие свет и мрак. Довольно скоро он, однако, понимает, насколько непросто установить соотношение в церковном наставлении разных элементов. Разумеется, для того, чтобы оценить значение качественных показателей, необходима количественная характеристика. Но как осуществить точный подсчет? В компьютер пришлось бы ввести массив, включающий в себя комплекс проповедей, прочитанных в течение 50 или 100 лет в специально отобранных регионах. Он проанализировал бы слова и фразы этого корпуса текстов и классифицировал их в зависимости от содержания как несущие в себе угрозу или надежду. Сверх того, необходимо было бы снабдить каждую проповедь коэффициентом, отражающим количество ее слушателей и ее предполагаемое распространение в печатном виде.

Указать на эти методологические требования означает дать читателю почувствовать разницу между ними и представленными здесь скромными арифметическими оценками. Пытаясь производить эти несовершенные расчеты, следует сознавать их недостаточность. Итак, в отношении самого себя я могу лишь повторить то, что вот уже четверть века назад писал каноник Эрнест Севрен в заключении к его весьма основательной диссертации о «Религиозных проповеднических миссиях во Франции в эпоху Реставрации»: «Я добросовестно и осознанно представил все имеющиеся в моем распоряжении документы, но могу ли я сделать из них какой-то вывод? Возможно, и могу, но он будет неопределенным, полным сомнений, будет требовать уточнений и оговорок, как, собственно, это и подобает человеку, который не может похвастаться доскональным знанием предмета и который без



конца пытается за видимыми фактами разглядеть ускользающие от него реальные сущности»[1].

И вот первая необходимая оговорка: тема смерти являет собой лишь один из элементов назидания страхом. Здесь требуется возврат к всевозможным «Приуготовлениям к смерти», которые выбрасывались на рынок типографиями. Какого числа людей они достигали? Анри-Жан Мартен приводит для XVII века цифру 1 350 экземпляров в среднем на каждое издание[2]. Ее, наверное, можно также принять и для XVIII века. «Apparecchio...» св. Альфонса в 1758–1796 годах издавалось в Италии 21 раз[3]. В таком случае его тираж за эти тридцать восемь лет составил примерно 28 350 экземпляров. Подсчеты Даниэля Роша, касающиеся 236 разных «Приуготовлений...», продававшихся во Франции и выходивших в 1600–1800 годах, дают следующие суммарные оценки: 400–500 тысяч экземпляров, вышедших в XVII веке, 250–400 тысяч экземпляров в течение первой половины XVIII века и 250–300 тысяч в течение второй половины[4]. Можно удивляться, что на протяжении XVIII века сохраняются те же и даже бóльшие тиражи, что и в XVII веке, в то время как число новых названий всё время снижается[5]. Эта внешняя странность объясняется переизданием сочинений, имевших признанный успех, вроде сочинения П. Крассе. Вместе с тем кривая парижских изданий после 1750 года пошла вниз. Однако растущее распространение дешевых книжек «Синей библиотеки» и полученная с 1775 года провинциальными книгоиздателями и торговцами свобода тормозила спад продаж аскетической литературы, поскольку региональные издатели теперь широко черпали из запасов, ранее недоступных из-за парижской монополии[6].

Какую часть составляли «Приуготовления...» от общего числа книг, издававшихся в королевстве, и от числа французских религиозных книг? На этот вопрос дает ответ Даниэль Рош. Во-первых, сохранившиеся произведения, по его подсчетам, составляют не более одного процента всей выпускавшейся во Франции XVII–XVIII веков литературы «при сильном спаде после 1725 года, когда число выходящих во Франции новых сочинений начинает превышать 500 названий в год». Если рассмотреть динамику изданий, то получается приблизительно 2% для первой половины XVII века, 5% в течение второй, менее 0,5% накануне Революции; итак, для двух сотен лет общее соотношение составляет 1–2% национального производства. Во-вторых, среди французских религиозных изданий, если судить по названиям, «Приуготовления...» составляют 2–3% в XVII веке и менее 1% в XVIII веке. Если учитывать тиражи, то цифры составляют примерно 7–10% в 1600–1670 годах и 3–5% в 1750–1790 годах (из-за резкого скачка провинциального издательского дела в течение этого периода). Дабы пояснить эти цифры, вспомним, что в конце

[1] E. Sevrin, *Les Missions religieuses en France sous la Restauration*, 2 vol., Paris, 1948–1959: II, p. 503.
[2] H.-J. Martin, *Livre...* I, p. 377–379.
[3] Alphonse de Liguori, *Apparecchio...* p. XXXV.
[4] D. Roche, «La Mémoire de la mort», p. 83–84.
[5] См. выше, с. 472–473.
[6] D. Roche, «La Mémoire de la mort», p. 83–84. См. также: J. Brancolini et M. T. Bouissy, «La Vie provinciale du livre à la fin de l'Ancien Régime» в *Livre et société dans la France du XVIIe siècle*, II, Paris-La Haye, 1970, p. 3–37. О «Синей библиотеке» см.: G. Bollème, «Littérature populaire et littérature de colportage au XVIIIe siècle» в *Ibid.*, I, 1965, p. 79–80, а также: Idem, *La Bibliothèque bleue*, p. 247–266. Ср. также: A. Morin, *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes*, Genève, 1974.

XVII века 21% французов (в основном мужчин) в состоянии были поставить подпись на брачном свидетельстве, а в 1786–1790 годах — 37% [7]. Кроме того, учтем, что в 1700 году население королевства составляло примерно 19 миллионов человек, а в 1789 году — 27 миллионов. Итак, даже накануне Революции более половины французов не имели прямого доступа к религиозным сочинениям о смерти.

Такие сочинения составляли главным образом и прежде всего чтение священников, монахов и монахинь. Они фигурировали в списке «хороших книг», рекомендовавшихся епископами духовенству. Тем не менее, цель авторов состояла в том, чтобы выйти за рамки религиозной аудитории. Св. Альфонсо выражал желание, чтобы его «Apparecchio...» приносило пользу «всем во время размышлений и священникам во время проповедей» [8]. А о. Крассе прямо заявляет в предисловии к «Двойному приуготовлению»:

> Есть такие сельские кюре, которые раз в месяц собирают крестьян в церкви, дабы читать им некоторые из этих «Приуготовлений». Это обыкновение достойно того, чтобы быть горячо рекомендованным, и не может принести ничего, кроме большой пользы, ибо эти бедные люди таким образом учатся праведно жить и праведно умирать...
>
> Отцы и матери также смогут раз в месяц или чаще собирать вечером своих детей и слуг и, объяснив им, что следует быть готовыми к смерти, читать им одно из этих «Приуготовлений», стоя на коленях в их присутствии. Каждый человек может делать то же самое раз в месяц или чаще, в церкви или у себя дома перед тем, как идти к исповеди и к причастию [9].

Данный совет побуждает историка, в свою очередь, выйти за рамки индивидуального чтения и попытаться определить возможную коллективную аудиторию рассуждений о смерти. В самом деле, они доходили до публики разными путями: во время месс и похорон усопших, через иконографию, «Духовные упражнения», практиковавшиеся благочестивыми мирянами, проповеди, сочинения вроде «Подражания...», не являвшиеся в строгом смысле слова «Приуготовлениями к смерти», и т. д. В XVIII веке успех «О подражании Христу» не ослаб: в 1735–1789 годах вышло девятнадцать изданий; в 1780–1790 годах в королевстве разошлось 25 тысяч экземпляров [10].

И всё же, принимая во внимание многообразие путей доступа к верующим, нужно понять, какое место занимало выпячивание темы смерти в церковном назидании. Филипп Арьес и Мишель Вовель в один голос заявляют, что транси и макабрические фигуры XV века никогда не составляли более 5% всех надгробий [11]. С точки зрения статистики они представляют собой маргинальное явление. Возвратившись на секунду к подсчетам Даниэля Роша, мы обнаруживаем, что среди французских религиозных книг 1600–1790 годов «Приуготовления...» составляли 3% названий и 5–7% изданий. Зададимся теперь вопросом, какое место занимает проповедь о смерти в строгом смысле в изучен-

[7] Ср.: *L'Histoire générale de l'enseignement...* II, réalisé par Fr. Lebrun, J. Quéniart et M. Vénard, p. 458–459.
[8] Alphonse de Liguori, *Apparecchio...* p. 3.
[9] J. Crasset, *Double préparation...*
[10] R. Favre, *La Mort...* p. 154, n. 256. Art. «France» в *Dictionnaire de Spiritualité*, V, col. 785–1004.
[11] Ph. Ariès, *L'Homme...* p. 116. M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, 1982, p. 47.



ном нами католическом назидании. Удри и Монтаргон посвящают ей меньше 2% своих статей и образцов проповедей; взятые вместе воскресные проповеди Камю, Симона, Жирара, Шевассю и Регпса — приблизительно 3%; выступления странствующих проповедников (Франциска Тулузского, Лорио, лазаристов, а также проповеди из «Букета проповедника...») — в среднем примерно 4%; пасхальные проповеди (Фонтаны, Деларю, Лежёна, Гриньона де Монфора) — около 7% на всех. Эти оценки сходны с 5–7% «Приуготовлений к смерти...» в общем числе французских религиозных изданий XVII–XVIII веков.

В таком случае, не стали ли мы жертвой тематического изучения, которое, фокусируясь на содержании, могло преувеличить значимость назидания страхом, не будучи уравновешено оценкой его распространения и определения его места в церковном наставлении в целом? Понятно, сколь многое зависит от решения этого вопроса. Однако ответ вырисовывается тут же. Проповедь о смерти была лишь элементом поучения, частью обширной системы этического воспитания. Доказательством может служить цикл еженедельных размышлений, которые в XVIII веке предлагались воспитанницам монастырей урсулинок: в воскресенье — о вечном покое; в понедельник — о Рождестве; во вторник — о смерти; в среду — о Страшном суде; в четверг — о Страстях; в пятницу — о Распятии; в субботу «они мысленно спустятся в ад, где осужденные повергнуты в пылающие костры вечного огня»[12]. «Назидание о страхе» вытекало из стремления пробудить «сверхчувство вины» и горячего призыва к скорби. Итак, под этим общим определением я сгруппировал тексты, где внимание сосредоточено на:

— огромности и многочисленности грехов, а также на исповеди;

— смерти, осуждении, Божьем суде, трудности спасения, малом числе избранных, чистилище (как временном аде) и аде;

— необходимости искупительного покаяния («голгофа или ад»), муках Иисуса Христа во время его страстей[13], представленных так, будто они порождены нашими личными грехами, необходимости скорбеть во имя искупления и очищения;

— «презрении к миру» при смешении двух смыслов слова «мир», отрицании балов, зрелищ, вечеринок, карнавалов, светских песен и моды.

Я попытался оценить вес страха и внушения «сверхчувства вины» в проповедях и песнопениях, составивших комплекс моих источников, согласно четырем вышеперечисленным параметрам. Результаты представлены в таблице на странице 650.

А для проверки приведем данные, получающиеся в результате подсчетов, сделанных по указателю «Собрания... христианских ораторов» Миня[14]. В это собрание входят 99 томов, содержащие

[12] *Conduite chrétienne ou formulaire de prières à l'usage des pensionnaires des Ursulines*, 1734 (цит. по: M. Sonnet, *L'Education des filles*... I, p. 229).

[13] О том, как могло травмировать детей чрезмерно частое упоминание карающего или «вечно распятого» Бога, см.: M. Joz-Roland, *Qu'as-tu fait de ton Dieu?* Paris, 1970.

[14] Выходило в 1844–1892 гг.

Авторы и произведения XVII–XVIII веков	**Количество проповедей, статей и песнопений**	**Проповеди, имеющие преимущественно обвинительную или травмирующую направленность**	
		кол-во	процент
В. Удри («Библиотека проповедников...»)	Статьи: 197 о морали 199 о таинствах и святых 396	102 0 102	51% 0 25%
И. де Монтаргон («Апостольский словарь...»)	Статьи: 64 о морали 27 о таинствах и святых 91	32 0 32	50% 0 35%
Франциск Тулузский («Апостольский проповедник»)	Проповеди: 158 для проповеднических поездок, а также о добродетелях и грехах 52 воскресных 210	108 22 130	68% 42% 61%
П. Сеньери-старший («Сочинения»)	Проповеди: 53 для проповеднических поездок	39	73%
Лорио («Проповеди о главнейших вопросах христианской морали»)	Проповеди: 102 о христианской морали (для поездок) 18 о таинствах 138	72 2 74	60% 11% 53%
Лазаристские проповеди (собрание Жанмэра)	Проповеди: 55 для проповеднических поездок	31	60%
«Букет проповедника...»	Главы: 72	31	43%
Ф. Фонтана	Проповеди на великий пост: 38	32	84%
Ж. Лежён («Проповеди»)	Проповеди на великий пост: 62	35	56%
иезуит Деларю	Проповеди на великий пост: 32	18	56%
Л. Гриньон де Монфор («Сочинения»)	Проповеди на великий пост: 74 (список примерных сюжетов проповедей)	19	39%
Ж.-П. Камю («Воскресные проповеди»)	Воскресные и праздничные проповеди: 44	15	34%
П. де Ла Фон («Проповеди...»)	Воскресные и праздничные проповеди: 52	38	73%
Э. Буре («Проповеди...»)	Воскресные и праздничные проповеди: 52	23	44%
Фр. Эбер («Проповеди...»)	Воскресные и праздничные проповеди: 53	32	60%
Ж. Шевассю («Приходской священник: проповеди на каждое воскресенье»)	Воскресные и праздничные проповеди: 52	29	55%
Симон («Проповеди»)	Воскресные и праздничные проповеди: 52	24	46%
Н. Жирар («Краткие проповеди»)	Воскресные и праздничные проповеди: 70*	47	67%
Регис («Голос пастыря»)	Воскресные и праздничные проповеди: 52	24	46%
Братья христианских школ	Песнопения: 53	12	22%
Гриньон де Монфор	Песнопения: 164	36	21%
«Наставление в духовных упражнениях»	Песнопения: 373	180	48%
иезуит М. В. Штайер («Kancional cesky» [«Чешский песенник»], 1683, переизд. в 1712)	«Всеобщие песнопения»: 132	57	43%
Ж. Ж. Бозан («Slavicek rajsky» [«Маленький райский соловей»], 1719)	«Всеобщие песнопения»: 123	28	21%
иезуит А. Коньяс («Citara noveho zakona» [«Цитра Нового Завета»], 1727)	«Всеобщие песнопения»: 63	11	19%

* Жирар иногда предлагает по нескольку проповедей на одно и то же воскресенье.



французские проповеди всех типов XVII, XVIII и XIX веков. Там выделено 412 тем и содержится 8 956 ссылок (таблица на странице 651). Разделив пополам процент из третьей графы (26,90), мы получаем соотношение 51,75% / 48,25%, весьма близкое к тому, что вытекает из нашего исследования воскресных проповедей, то есть половина на половину. Вместе с тем указатель Миня выявляет некоторые нарушения равновесия. Рубрики «Грех(и)—Грешники», «Нечистая Совесть» объединяют 448 ссылок. А рядом с ними «Прощение—Милосердие—Искупление» достигают едва 90. «Ад—Проклятие—Проклятые—Осуждение—Малое число избранных—Суд (всеобщий или личный)» объединяют 344 ссылки. Напротив, рубрики «Блаженство—Блаженный—Счастье—Небо—Слава—Бессмертие—Рай—Избранные (к спасению)» дают лишь 207 ссылок. Наконец, Страсти Иисуса появляются 156 раз, а его Воскресение и праздник Пасхи — только 135 раз.

Как бы ни были грубы только что приведенные количественные оценки, они несут в себе некоторое знание. Они показывают, по крайней мере, несовершенство методики, которая, дабы оценить вес церковного назидания о страхе, принимает во внимание только те проповеди и песнопения, которые посвящены исключительно теме смерти. На самом деле проповедь, содержащая в себе угрозу и направленная на формирование чувства вины, намного превосходит цифру в 5–7%, отражающую количество «Приуготовлений к смерти» во всем комплексе религиозной литературы, выпущенной во Франции в XVII–XVIII веках; впрочем, надо иметь в виду, что Даниэль Рош в своей замечательной статье изучал только эти сочинения и ничего больше, он совершенно не стремился произвести «общую оценку», что пытаюсь сделать я.

Согласно нашим подсчетам, ни один из использованных корпусов источников не дает менее 19% подчеркнутого драматизирования ситуации, а чаще всего этот процент бывает намного

	Тем в указателе	**Ссылок на проповеди**	**Процент ссылок**
Имеющие преимущественно обвинительную или тревожную направленность	264	3428	38,3
Имеющие успокоительную направленность	90	3119	34,8
Сочетающие черты обоих типов	58	2409	26,9
Всего:	**412**	**8956**	**100**

превзойден. Так или иначе, величины, не превышающие 50%, заслуживают пояснения. Они характерны прежде всего и в особенности для песнопений. Разумеется, верующим прошлого предлагались для распевания тексты, вызывающие острое чувство вины и сильную тревогу. Мы приводили примеры некоторых из них. Но, как правило, авторы песнопений склонялись скорее на сторону надежды, доверия и любви. К этим вторым следует отнести поэтов из Богемии, Гриньона де Монфора, которые в качестве позитивной противоположности проклятий по адресу всего мирского превозносят счастье уединения и одиночества. Элизабет Дюкрё констатирует, что из примерно трех тысяч чешских католических песнопений, изданных в 1588–1764 годах, лишь одно посвящено «адским мукам». При этом видно, что в основных сборниках «всеобщих» песнопений на народном языке, которые она изучила, доля обращений к трагическим и вызывающим чувство вины темам в целом составляет примерно 30%[15]. Такая доля приближается к той, которую можно установить для песнопений, сочиненных Гриньоном де Монфором и Братьями христианских школ. А 48% в «Наставлении в духовных упражнениях» на этом фоне выглядят скорее исключением. Отметим походя, что в песнопениях (а также в списке сюжетов проповедей по случаю поста) Гриньона де Монфора меньше проявляется угроза, стремление вызвать чувство вины и призывы к скорби, чем можно было бы подумать, судя по приводившимся ранее жалобам усопших и другим его текстам, весьма жестким к грешникам. Таким образом, в данном случае подсчет, пусть и неполный, корректирует впечатление, выносимое из тематического анализа.

Здесь стоит обратить внимание на функции песнопений, часто использовавшихся как сопровождение процессий или паломнических шествий и нередко содержавших в себе восхваления святых и в особенности Девы Марии. Такие молитвы предназначались для выражения надежды и доверия. Кроме того, естественно, что часть сборников песнопений составляют рождественские тексты. Все эти причины, вместе взятые, объясняют относительно скромное место назидания о страхе в предлагавшихся верующим песнопениях. Вероятно, люди не стали бы их петь, если бы их содержание было преимущественно трагическим. Однако не вызывает сомнения, что песнопения питали религиозную жизнь масс и что какое-то их число многие неграмотные люди, в особенности в Богемии, знали наизусть. Итак, сборники песнопений пребывали одновременно «в плоскости письменной культуры и в плоскости культуры устной», причем очевидно, что устная культура в данном случае не совпадает с «фольклорной»[16].

Жан Кеньяр пишет, что в 1759 году склады только одного руанского печатника содержали около 15 000 сборников песнопений. «По одной этой цифре, — добавляет он, — относящейся

[15] Благодарю Мари-Элизабет Дюкре за ценные указания. Специалист по чешским песнопениям, она является автором докторской диссертации *Hymnologia bohemica, 1588–1764* (Paris-III, 1982) и статьи «De la tradition médiévale aux recueils des XVII[e] et XVIII[e] siècles: les cantiques en pays tchèques» в J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, I, p. 405–430.

[16] E. Ducreux, *Hymnologia*... p. 133, 198.



к конкретному времени и месту, можно представить себе масштабы распространения того, что питало народную культуру в течение 250 лет, исходя из определенного числа очагов, расположенных по большей части в регионах, рано приобщившихся к грамоте, например, Труа или Руана»[17]. В той же статье Жан Кеньяр с полным основанием призывает к систематическому изучению содержания песнопений и выдвигает гипотезу, что в них обнаружится образ Бога более утешительный и внушающий доверие, чем тот, который насаждался официальной проповедью. И я думаю, что Кеньяр прав. Причем его оценка близка к мнению, которое высказывалось Элизабет Дюкрё.

Однако официальная проповедь, в свою очередь, бывает разной в зависимости не только от индивидуального темперамента ораторов и их принадлежности к той или иной богословской школе, но также и от того, для чего предназначался тот или иной текст. В энциклопедиях для проповедников, корпусе воскресных проповедей или в сборниках образцов проповедей для поста и миссионерских поездок доля текстов, вызывающих чувство вины, угрожающих и приводящих в уныние, неодинакова. Конечно, в статьях, которые Удри и Монтаргон посвящают христианской морали, большое место принадлежит принуждению, греху и наказанию (как минимум, половина). В то же время «Библиотека проповедника...» и «Апостольский словарь...» дают также и образцы проповедей о таинствах и восхвалений святых. Здесь появляется другой тип религиозного назидания, не связанный с устрашением, вес которого в двух указанных сочинениях, таким образом, значительно уменьшается.

И все-таки верно, что именно «моральную» часть энциклопедий кюре и странствующие проповедники использовали больше всего. Так, видно, что девять сборников воскресных проповедей (включая сборник Франциска Тулузского), на которых мы строим свои рассуждения, если их сложить, дают 52% проповедей, весьма склонных к формированию чувства вины или рисующих довольно мрачные перспективы в отношении вечной жизни слушателей. Эти средние 52% восстанавливают равновесие между текстами, в которых доминирует успокоение (Камю), и теми, что удручают публику (Ла Фон и Жирар). Как мне представляется, равное соотношение поддержки и угрозы вполне характерно для обычной проповеди священников. Им нужно, разумеется, тревожить своих прихожан и подчас обращать к ним суровые упреки, но в то же время они должны отдавать себе отчет в реакциях слушателей, чтобы не обескураживать их, не клеймить. Буре вполне точно соответствовал образу среднестатистического священника, когда в проповеди на сочельник говорил: «...намерение церкви во время этой первой службы церковного года состоит более в том, чтобы утешить праведных надеждой на скорое их

[17] J. Quéniart, «Les Représentations de Dieu dans les cantiques des XVII[e] et XVIII[e] siècles» в *Daphnis, Zeitschrift für Mittlere deutsche Literatur*, 3–4, 1979, p. 52. Систематическое изучение французских песнопений следует отсчитывать, по-видимому, с А. Гасту (A. Gastoue, *Le Cantique populaire en Frances. Ses sources, son histoire, augmentées d'une bibliographie générale des anciens cantiques et noëls*, Lyon, 1924). См. также статьи Ж. д'Ортига «Cantique» и «Noel» в словаре: *Dictionnaire... du plain-chant de migne*, Paris, 1853, а также статью «Cantique spirituel» в *Dictionnaire de Spiritualité*, II, col. 109–116.

избавление, нежели в том, чтобы устрашить грешников картиной несчастий, грозящих обрушиться на них»[18].

Напротив, посты и специальные проповеднические поездки давали наставляющей церкви возможность разить изо всех сил. Тут цель состояла в «обращении», в изменении образа жизни и поведения слушателей, так что нужно было спровоцировать у них шок, который привел бы к искренним (если возможно, генеральным) исповедям, к примирениям и возмещениям нанесенного ущерба. Для того, чтобы преодолеть все препятствия, которые «ложный стыд» устанавливал на пути обращения, здесь приходилось применять оружие угрозы. Отсюда и выявляемый нами процент: немного меньше 60% в текстах для постов, немного больше — в текстах для проповеднических миссий. Ненормально низкая величина (43%), демонстрируемая «Букетом проповедника...», объясняется тем фактом, что это сочинение предназначено прежде всего для удалившихся от мира, то есть уже «обратившихся». С другой стороны, черту в 60% сильно превосходят два итальянских проповедника: Фонтана (84%) и Сеньери-старший (73%), что отражает, по-видимому, свойственную южанам тягу к крайностям.

В наши дни невозможно игнорировать значимость для католической Европы прошлого выступлений странствующих проповедников церковных орденов. Проводятся исследования деятельности внутренних миссий, которые начиная со второй половины XVI века и вплоть до середины XX века функционировали на поделенных ими землях, оставшихся верными Риму[19]. Произведены подсчеты, помогающие оценить масштаб предпринимавшихся усилий. Жан Эд за свою жизнь совершил 117 проповеднических путешествий, о. Монуар — 439 за 43 года, Бриден — 256 также за 43 года в Севеннах, Лангедоке, Провансе, графстве Венессенском и Дофине, не считая путешествий в другие регионы Франции. Пьер-Франсуа Аке из Монфора в 1740–1779 годах совершил 274 поездки на запад Франции. Иезуит блаженный Антонио Бальдинуччи (1665–1717) совершил 448 проповеднических поездок в тридцати диоцезах, начиная с Фраскати и Витербо. Уже упоминавшийся Леонард де Пор-Морис (1676–1751) — 344 поездки; иезуит Шарль Майардоз (1675–1735) — 312 поездок по Швейцарии и Германии; другой иезуит, Георг Лаферер (1680–1756),— 1 187 поездок по Штирии, Каринтии и Тиролю.

К голосам солистов добавлялась скромная и методичная командная работа. В недавних исследованиях была освещена в первую очередь деятельность лазаристских миссий. До сих пор считалось, что благодаря неутомимому о. Монуару Нижняя Бретань была в гораздо большей степени затронута проповеднической пропагандой, чем остальная часть провинции. Однако Фр. Лебрен

[18] E. Bourée, *Homélies*... I (начало проповеди для 1-го воскресенья Рождественского поста).

[19] Помимо работы Б. Донье о миссиях в Дофине в XVII в. и посвященных тому же сюжету страниц у А. Круа (A. Croix, *La Bretagne*... II, p. 1212–1240), стоит обратить внимание на следующие работы (список не исчерпывающий): статья «Missions paroissiales» в энциклопедии *Catholicisme* (IX, p. 401–403) и исследование: Fr. Lebrun, «Les Missions des Lazaristes en Haute-Bretagne...», p. 15–38. Я также использовал следующие работы об Италии: L. Mezzadri, «Le Missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa (1642–1700)» в *Rivista della Storia della Chiesa in Italia*, 1979, n° 3, p. 12–44; G. F. Rossi, «Missioni Vincenziane, religiosità e vita tociale nella diocesi' di Tivoli nei secoli XVII–XIX» в *Atti e memorie della società tiburtina di storia e d'arte*, 1980, LIII, p. 143–210; E. Novi-Chavarria, «L'Attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo» в G. Galasso, C. Russo, *Per la storia sociale e religiosa del Mezziogorno d'Italia*, II, Naples, 1982. О немецкоязычных странах см. также: B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, 4 vol., 1907–1928. О Португалии см.: E. Dos Santos, «Les Missions des temps modernes au Portugal» в J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, I, p. 431–454.



показал, что за 56 лет (1645–1700 годы) лазаристы Сен-Меана в диоцезе Сен-Мало совершили 127 проповеднических поездок в 86 приходов диоцеза и более 35 в соседние диоцезы. Из 32 семинарий, основанных лазаристами во Франции в 1641–1683 годах, в 23 существовали команды проповедников. Отделение Ордена в Монтюзе (Жиронда) осуществило от 800 до 1 000 проповеднических поездок, отделение в Фонтене-ле-Конт — от 450 до 500 в 1699–1789 годах. Столь же активной была деятельность лазаристов в Италии: 952 поездки по Папской области в 1649–1699 годах, из них 79,9% — по Лациуму. Если бы другие ордена, ставившие перед собой такие же задачи, были изучены аналогичным образом, были бы получены сходные данные. Так, иезуиты Юлих-Берга в 1690–1695 годах совершили 440 поездок в области Нижнего Рейна. Доктринарии в течение XVII–XVIII веков охватили около 1 100 различных французских приходов. Священники из Боже в 1751–1790 годах осуществили 400 поездок.

Вопрос о реальных результатах этих поездок, а не тех, что фигурируют в победных реляциях с указанием количества исповедей и причащений, остается спорным. Были ли устойчивы происходившие с паствой перемены? Определенным является во всяком случае то, что с середины XVI века по середину XX века значительное число католиков находилось под впечатлением потрясающих выступлений проповедников, которые люди слышали во время великого и Рождественского постов и в которых угрозы и формирование «сверхчувства вины» занимали главенствующее положение, хотя слова утешения и поддержки, а также величественность церемоний должны были уравновешивать эскапады, порождавшие панику. Каноник Севрен, изучая религиозные миссии во Франции в эпоху Реставрации, не скрывал своих ощущений на этот счет: «Признаем, что эта проповедь является источником страха в большей степени, чем источником любви»[20].

Показателен тот факт, что многие писатели XIX и XX веков, воссоздавая выступления проповедников, сохранили прежде всего их устрашающий аспект. Стендаль в «Ламьеле» пишет о г-не Ле Клу, что тот «говорил, как в романе г-жи Радклифф: представлял ужасное описание ада. Его угрожающие фразы терялись в глубине готических аркад, ибо ламп предусмотрительно не зажигали»[21]. В «Истории без названия» Барбе д'Оревильи юная Ластени де Ферджоль и старая Агата обсуждают только что уехавшего капуцина Рикульфа, проповедовавшего на Великий пост. Ластени: «Этот человек возбуждал во мне такой страх, с которым я ни за что не могла бы совладать». Агата: «...он говорил только об аде! У него все время был ад на устах!.. Никогда нам так много не проповедовали об аде. Он всех нас подверг

[20] E. Sevrin, *Les Missions*... II, p. 183.
[21] Stendhal, *Romans*... Paris, 1947, II, p. 873.

осуждению...»[22]. Джеймс Джойс одну из частей «Портрета художника в юности» целиком посвятил рассказу о духовных упражнениях под руководством проповедника-иезуита в ирландском колледже, где учится герой. Темой упражнений являются четыре Последних Вещи:

Следующий день принес с собой смерть и суд, медленно пробуждая душу Стивена от его безнадежной апатии. Слабый отблеск страха превратился в ужас, когда дух смерти, несомый хриплым голосом проповедника, достиг самой его души. Он переживал духовную агонию. Он чувствовал, как смертная дрожь овладевает его конечностями и постепенно доходит до сердца, смертная паволока застилает глаза, пульсация в мозгу прекращается, его центры, как лампы, угасают один за другим, смертный пот выступает на лбу, члены, скованные смертью, становятся ватными, речь утрачивает внятность, путается, прерывается, сердце трепещет, а потом трепет затихает и замирает, дыхание, бедное дыхание, бедный слабый дух человека рыдает и всхлипывает, захлебывается и хрипит в горле. Помощи нет. Помощи нет! Это был он, он сам, его тело, которому он уступил, и оно умирало[23].

Разумеется, здесь представлена проповедь миссионерского типа, хотя речь идет о духовных упражнениях в процессе подготовки к празднику св. Франциска Ксаверия. Однако даже и еженедельные проповеди подчас оставляли у слушателей впечатление назидания страхом. Основатель Польской крестьянской партии Винцентий Витош (1874–1945) рассказывает:

Проповедник, обычно преисполненный воодушевления и словоохотливый, зная интеллектуальный уровень и мыслительные способности своих слушателей и желая непременно их убедить, прямолинейно разъяснял почти каждое воскресенье, будто никто из присутствующих не мог сказать о себе, что не нарушал многочисленных заповедей и предписаний. Являясь серьезными грехами, эти нарушения не только будут наказаны в этом мире, но неизбежно приведут в ад. Таким образом, бедные прихожане уже видели себя там и от его заклинаний приходили в дрожь. Такое преувеличение многих из числа самых чувствительных приводило в состояние почти патологическое, ибо ад, который ждал всех грешников, описанный в столь ужасном виде, должен был производить шок. Все знали, что заправляющие там черти вечно поджаривают несчастные грешные души, поворачивая их на раскаленных вертелах при помощи острых вилок. В особенности женщины рыдали, падали в обморок и не только во время проповеди, но также и в течение оставшейся недели.

И для этого были основания. Проповедник заявлял, например, что грех воровства не может быть отпущен, пока похищенный предмет не возвращен; его не может стереть никакое другое покаяние. Однако в деревне не было ни одного человека, который не взял бы что-нибудь из лесу, не имея намерения это возвращать или возмещать в будущем, и каждый говорил себе, что «лес это наш дедушка, и мы, как дети, идем к нему»[24].

Не следует судить о европейской воскресной проповеди, исходя только лишь из таких «воспоминаний»; наверное, они упрощают реальность, которая должна была быть многообразнее. С другой стороны, невозможно забыть всё, что несло церковное наставление в целом не только в словах, но также и в литургиях и песнопениях. Невозможно и пренебречь постоянно афишируе-

[22] Barbey d'Aurevilly, *Œuvres romanesques*, Paris, 1966, II, p. 290.
[23] J. Joyce, *Dedalus*, Paris, 1943, p. 116–139.
[24] W. Witos, *Moje wspomnienia*, 3 vol., Paris, 1964–1965: I, p. 94.



мым стремлением духовенства уравновесить мягкость и суровость в проповедях и сочинениях так, чтобы в его поучении страх перед Богом и доверие к нему составляли «два направления, более дополняющие, нежели противоречащие друг другу»[25]. Следует иметь в виду и то, что в катехизисе, также составлявшем часть церковного наставления, разумеется, обращалось большое внимание на обязанности христианина, причем это внимание все время росло[26], однако язык устрашения не использовался. Кроме того, Марсель Берно отмечает еще две вещи: а) те, кто были «львами» на кафедре, показывали себя «ягнятами» в исповедальне; б) формирование «сверхчувства вины» было в бóльшей степени следствием проповеди, чем осознанного стремления со стороны наставляющей церкви.

Можно ли, сделав все необходимые оговорки, утверждать, что присутствие в воскресных проповедях значительной составляющей (около половины), направленной на формирование чувства вины, является второстепенным фактом? Эта цифра хорошо согласуется с советом, который лазарист Пьер Колле (1693–1770) давал касательно выбора хорошего духовника. Пусть это будет, советовал он, «человек разумный и просвещенный, не слишком мягкий и не слишком суровый. Крайности никому не нужны, однако я предпочел бы немного более суровости, чем мягкости, которая ведет к погибели»[27]. По-видимому, проповедь XVII–XVIII веков в основном следует этому указанию. И всё же, правы они были или нет, но слушатели, вероятно, лучше усваивали трагическое, чем противостоявшее ему утешение. Кроме того, хоть и верно, что все проповеди, сколь бы обличительны они ни были, несли в себе момент успокоения и подводили в конце концов к надежде, то не менее очевидно и то, что во многих из них, даже воскресных, тематика которых (о браке, родительском долге, обязанности почтительно вести себя в церкви, причастии) в принципе не несла в себе ничего трагического, и не учтенных, следовательно, среди негативных примеров в таблице на странице 650, содержались эпизоды, способствовавшие формированию чувства вины и сопровождавшиеся угрозами. Наконец, оценивая церковное назидание в целом, позитивному языку катехизиса следует противопоставить погребальные службы. В XVII–XVIII веках умирали часто, так что средний католик в течение жизни больше времени проводил в церкви по поводу похорон, чем по поводу уроков катехизиса. Между тем, как отмечает замечательный знаток литургии о. Жи, в 1614 году был принят «Римский обряд», в котором в похоронной службе было сокращено или вовсе изъято из нее прежде всего то, что вызывало доверие к Богу, надежду на небо и мир в душе. Наоборот, всё то, что выражало страх, было усилено. Равновесие погребальной службы, таким образом, было нарушено[28].

[25] См.: M. Bernos, «La Pastorale des laïcs dans l'œuvre de Pierre Collet, Lazariste» в *Actes du Colloque international d'études vincentiennes*, 1981, p. 289–309.
[26] J. Armogathe, «Les Catéchismes et l'enseignement populaire en France au XVIII^e siècle» в *Images du peuple au XVIII siècle*, Colloque d'Aix, Paris, 1973, p. 103–122. J. Quéniart, *Les Hommes, l'Eglise et Dieu*, p. 99–102.
[27] P. Collet, *Sermons pour les retraites* в Migne, *Collection des orateurs sacrés*, IV, col. 522 (цит. по: M. Bernos, «La Pastorale...», p. 304).
[28] P. M. Gy, «Les Funérailles d'après le Rituel de 1614» в *La Maison-Dieu*, 1955 (44), I, p. 70–85; «Le Nouveau Rituel romain des funérailles» в *Ibid.*, 1970 (101), I, p. 15–32. R. Favre, *La Mort...* p. 79.

Результаты проведенного мною исследования относительно католических земель сходятся с наблюдениями некоторых других историков, заметивших, что иезуиты и янсенисты осыпали друг друга обвинениями в злоупотреблении назидания страхом. Первые упрекали вторых, что, настаивая на малом числе избранных, те лишают верующих надежды, а вторые обвиняли первых, что те слишком много говорят об аде. На самом деле как одни, так и другие, а вслед за ними и вся армия проповедников широко разворачивали обе эти темы, связанные с образом Бога-судьи. И я не думаю, что являюсь жертвой иллюзий, искажаю смысл текстов или преувеличиваю, когда заключаю, что в эпоху классицизма (XVII–XVIII века) наставление римской церкви, взятое в целом, склонялось к угрозе, хотя и чередовало и соединяло ее с обольщением.

Мое ощущение, которому я попытался дать количественное выражение, подкрепляется утверждениями большинства исследователей, в последние годы так или иначе обращавшихся к тому же самому материалу. Робер Фавр назвал первую часть своей выдающейся книги «Религия смерти» и завершил ее следующими словами: «Можно подумать, что христианская литература [XVII века] обращена к больным и умирающим... Всё происходило так, как будто властители дум выбрали смерть. Вся духовная энергия была направлена на умерщвление и склонялась к горизонту смерти в индивидуалистическом видении»[29]. Франсуа Рудо, изучавший проповедь на бретонском языке в конце Старого порядка, соглашается с чувством, выраженным Франсуа Лебреном за несколько лет до того в диссертации об Анжу: «Церковь без конца использует страх перед смертью, Страшным судом и адом в качестве инструмента назидания и средства удержания верующих на правильном пути»[30]. Публикуя позже отрывки из проповедей анжуйского кюре, Франсуа Лебрен подтверждает: «Всё, что говорит [кюре Марше]... опирается на основополагающий пессимизм, усиленный непоколебимой убежденностью, и демонстрирует не религию радости, а религию скорби и страха»[31]. Жан Кеньяр в своем замечательном эссе «Люди, церковь и Бог во Франции XVIII века» высказывает сходное мнение: «Суровая посттридентская церковь своими навязчивыми напоминаниями о неизбежных последствиях греха и малом числе избранных противопоставляет страху несчастья и смерти лишь ответы, которые тяжело слушать или которые несут в себе лишь очень слабое утешение»[32]. Опираясь на данные о проповеднической деятельности иезуитов в Меццоджорно (на юге Италии) в XVI–XVIII веках, итальянская исследовательница, в свою очередь, говорит о «религии угрозы и наказания, способной вызвать в сознании ощущение греха, который может быть искуплен лишь покаянием и молитвой»[33].

[29] R. Favre, *La Mort...* p. 157.
[30] Fr. Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou*, p. 494.
[31] Fr. Lebrun, *Parole de Dieu...* p. 24.
[32] J. Quéniart, *Les Hommes, l'Eglise et Dieu...* p. 276.
[33] E. Novi Chavarria, «L'Attivita missionaria...» в *Per la storia...* II, p. 13–14.



Неужели все эти оценки, созвучные с моей, ошибочны? Если это так, то как объяснить чрезмерное распространение заупокойных служб и то, что на эти цели завещаются значительные средства, особенно в эпоху Контрреформации, а также и после нее? Какая причина, если не страх чистилища, порождала все эти дары? Пьер Шоню с полным основанием объясняет: «500 тысяч парижских завещаний показывают, насколько неотложной для десятков миллионов людей (с 1517 года по XII год Республики) была необходимость смягчить муки чистилища, насколько она определяла их поведение перед смертью»[34]. Если верить пусть даже чуть недоброжелательным энциклопедиям конца XIX века, чистилище приносило тогда духовенству Франции около 32 миллионов франков в год[35]. Не станем принимать на веру эту почти карикатурную оценку, но сделаем вывод, что страх был искренним и сильным, в том числе и прежде всего у духовных наставников католического мира, и что этот страх представлял собой нечто совсем иное, чем почтительную «боязнь» Отца.

[34] P. Chaunu, *Mourir a Paris*... p. 149. См. также: A. Croix, *La Bretagne*... II, p. 1132–1154.
[35] M. Vovelle, *Vision de la mort*... p. 50.

Глава XIX «Ты — слово, что разит как молния, Ты — вечность»

НУЖНО ЛИ УСТРАШАТЬ?

Реформаторы XVI века, а впоследствии и все протестантские пасторы, видели в доктрине оправдания верой единственное учение, способное ободрить грешников, которыми все мы являемся и которыми пребудем до смерти. Не счесть сочинений, написанных с этой целью. Достаточно привести здесь несколько, которые можно назвать «основополагающими». В «Прологе к Посланию к римлянам» (1522) Лютер называет «утешительными» главы 9, 10 и 11 этого текста, написанного апостолом Павлом, посвящённые предопределению[1]. Ещё раньше он так разъяснял свою 62-ю статью 1517 года: «Свет Евангелия встаёт над теми, кого поразил Закон, и говорит им: „Не бойтесь" (Ис. 35:4), «Утешься, утешься, мой народ; утешьтесь, терзаемые души; вот ваш Бог» (Ис. 40:1)... Когда душа грешника слышит эту благую весть, она оживает, она ликует, она наполняется доверием, она более не боится смерти и, примирившись со смертью, она не боится больше ни каких бы то ни было горестей, ни ада»[2]. Отсюда и то облегчение, которое доктор Мартин выразил в сочинении «De servo arbitrio»: «Отныне Бог сделал так, что моё спасение больше не зависит от моей воли, он пообещал мне спасти меня не в силу моих поступков или моих усилий, но в силу своей благодати и своего милосердия. Итак, я полностью уверен, что он честен и не обманет меня, и что он достаточно могуществен, чтобы никакой демон, никакое несчастье не смогли противостоять ему и вырвать меня из-под его власти»[3]. Эти рассуждения помогают понять, почему Лютер в предисловии к сборнику погребальных песен (1542) определял смерть как «глубокий, крепкий и сладкий сон», а могилу — как «ложе отдыха»[4].

Позиция Кальвина менее личностна, чем позиция его немецкого предшественника, но столь же категорична: «[Писание нам] говорит, что, так как Бог примирился с нами [через смерть Иисуса], для нас не существует более никакой опасности, что что-нибудь не обратится к нашему благу... Бог никогда не отвернётся от нас. Основная уверенность, которую нам приносит вера,

[1] См.: D. Olivier, *La Foi de Luther*, Paris, 1978, p. 130, 132–133.
[2] H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, p. 262.
[3] М. Лютер, *О рабстве воли*, с. 378.
[4] M. Luther, *Werke* (Weimar), t. XXXV, 1923, p. 478. B. Vogler, «Attitudes devant la mort et cérémonies funèbres dans les Eglises protestantes rhénanes vers 1600» в *Archives de Sociologie des Religions*, 1975, 39, p. 139.



основывается на ожидании будущей жизни, которая была вне всякого сомнения обещана нам Словом Божьим»[5]. В другом месте «Наставления в христианской вере» также читаем: «...если мы попытаемся понять, как совесть может быть спокойна и радоваться перед лицом Бога, мы не найдём никакого другого пути, кроме того, что Он вершит правосудие, основываясь на своей благосклонности, не заслуженной нами»[6]. Так почему истинным христианам бояться Страшного суда? Он наступит не для них. И действительно, Кальвин объявляет в проповеди:

...мы знаем, что Господин наш Иисус Христос придёт вовсе не пожирать в точности члены собственного тела, но скорее для того, чтобы показать плоды искупления, которое он им даровал... Поскольку тогда получается, что он придёт вовсе не с ужасным и устрашающим величием, и что он вовсе не будет наказывать нас за наши провинности, но что он сделает так, что нам простят наши ошибки... мы, конечно, сможем с радостью встретить его приход[7].

Попутно можно отметить у обоих реформаторов эти знаменательные слова: «утешительный», «полностью уверен», «никакой опасности», «вне всякого сомнения», «спокойствие и радость» (совести). Точно так же и Джон Витгифт, архиепископ Кентерберийский с 1583 года, включил в Ламбетские статьи следующее: «Истинному верующему, то есть тому, кто удостоен оправдывающей веры, его вера приносит уверенность в отпущении его грехов и в вечном спасении через Христа»[8].

Чего страшиться при таком успокаивающем вероучении? И зачем устрашать? А ведь не возникает сомнений, что страх проникал как в протестантские проповеди, так и в души протестантов — в разной степени в зависимости от времени, места и наименования конфессии. Ещё в XIX веке чешские протестанты пели гимн, переведённый с немецкого, в котором читаем, например:

Ты — слово, что разит как молния, Ты — вечность,
Пронзающий Ты кости меч!..

Столь долго, сколь Всевышний будет жить,
И будет царствовать над облаками,
Продлятся эти муки [преисподней]...
И глад, и хлад, тревога и печаль...
Все эти муки кончатся
С концом вечности Бога[9].

Анн Сови, изучавшая в «большой длительности» производящую поистине гнетущее впечатление иконографию сердец, поочерёдно занимаемых то Богом, то дьяволом[10], с удивлением обнаружила, что протестанты XIX века также использовали эти поражающие воображение картинки католического происхождения и распространяли их в заокеанских миссиях сотнями тысяч экземпляров[11]. В середине XIX века был написан один из самых известных американских романов, «Алая буква». Автор, Натаниел Готорн, воссоздал в нём атмосферу невероятной виновности и необыкновенного страха прелюбодеяния, угнетавших в XVII веке жителей Сейлема, находившихся под пуританским игом. А ведь

[5] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 2, с. 44.
[6] *Там же*, с. 226.
[7] J. Calvin, *Sermons sur les deux epistres de sainct Paul à Timothée et sur l'epistre à Tite*, Genève, 1563, p. 504.
[8] *The Works of John Whitgift*, The Third Portion, Parker Society, 1853, p. 622. См. также: L. Carrive, «L'Assurance du salut, doctrine de la Réforme en Angleterre» в *Etudes anglaises*, XXXI[e] année, n° 3–4, 1978, p. 259–272. W. Haller, *The Rise of Puritanism... 1570–1643*, 1938 (rééd. 1972, p. 65–67).
[9] Гимн, опубликованный в сборнике, называемом сборником Эльснера (Brno, 1783, p. 865), он же содержится и в изданиях XIX в. сборника «Cithara sanctorum», самого значительного чешского сборника.
[10] См. выше, с. 459–460.
[11] Сообщение Анн Сови на моём семинаре. Православные христиане также пользовались этой иконографией.

автор романа во время его написания сам жил в Сейлеме. Описанная им ситуация до некоторой степени ещё сохранялась. Готорн получил множество писем от людей, которые узнали в этой книге себя и нашли в ней призыв к освобождению. Роман имел «немедленный успех не только в Америке, но и в Англии, где к произведениям американской литературы обычно относятся прохладно и настороженно»[12].

Великий писатель Август Стриндберг в романе «Сын служанки» (1886–1887) также описал удушливую атмосферу, в которой жило шведское общество того времени с его жёсткими иерархиями, с его представлением о всемогущем, суровом и далёком Боге, с его нежеланием дарить детям свободу и нежность. «Когда мать вечером молилась Богу, ребёнок — то есть автор — не мог чётко представить его себе, он только понимал, что Бог — это, несомненно, гораздо выше короля... Ребёнок слышал только о своих обязанностях и никогда — о своих правах. Любой другой, кто хотел, чтобы его слушали, мог этого добиться, а на ребёнка не обращали внимания. Что бы он ни сделал — всё было плохо, куда бы он ни пошёл — он путался у кого-нибудь под ногами, что бы он ни сказал — всё время кого-нибудь беспокоил... Его высшей обязанностью и величайшей добродетелью было сесть на стул и сидеть там спокойно. Он жил в постоянном страхе сделать что-нибудь плохое»[13]. Ещё один фактик, который нужно подшить к делу о страхе в протестантских областях, был представлен швейцарским и французским телезрителям в 1982 году. История, основанная, увы, на реальном происшествии. В кальвинистской Швейцарии конца прошлого века непоседливая и беспокойная девочка по имени Меретта, оставшаяся без матери, плохо понимает милосердие Бога, отнявшего у неё маму. Её посылают к пастору, который слывёт специалистом по упрямцам, и он заставлет её писать «Бог», ударяя её линейкой по пальцам.

Я собрал эти факты, относящиеся к сравнительно недалёким от нас временам, чтобы сделать понятной необходимость изучения религиозного страха в протестантских землях. Я не претендую на то, чтобы полностью исчерпать эту огромную тему. Моя цель скромнее: я бы хотел наметить основные линии исследования, которое англоязычные или германоязычные историки могут развить лучше меня. В основном будут рассмотрены лютеранская Германия XVI–XVII веков и пуританские круги Великобритании и Америки. При этом англиканская церковь, шведская церковь и кальвинисты Франции и Швейцарии не будут тем не менее исключены из сферы исследования. Я хотел бы выразить здесь мою особенную благодарность Франческо Кьоваро, разыскавшему для меня в Германии тексты, которые я буду цитировать, а также Анджеле Армстронг и Аннет Бекер, проделавшим для меня такую же работу в Англии и Соединённых Штатах.

[12] Предисловие Ж. Грина к переводу романа «La Lettre écarlate» (Paris, 1947, p. 13).

[13] А. Стриндберг, «Сын служанки» в *Полном собрании сочинений* в 12 тт., т. 8, М., 1909, с. 8, 15. См. также: M. Douglas, *Natural Symbols*, New York, 1970, p. 108–109.



Исследуемые документы представляют собой, как и в случае католического мира, широко распространённые молитвенные книги и проповеди. Последние играли ещё более важную роль, чем в католичестве, так как богослужение во многом сосредоточивалось вокруг них. Протестант Томас Бикон (1512–1567) утверждал в своём катехизисе, что «первая и основная обязанность епископа и пастора — наставлять и проповедовать» и что «нет ничего более ценного для христианской общины, чем ревностное, верное и неизменное проповедование Слова Божьего»[14]. Многие известные пуритане говорили, что они были «обращены» через проповеди[15]. Однако потребность в проповедях выходила за рамки пуританского мира. Спрос на них был особенно высок в периоды бедствий. Во время чумы 1625 года в Лондоне решением Парламента был официально объявлен пост. Король и лорды присутствовали на религиозной службе, длившейся шесть часов. Служба, в которой участвовали представители палаты общин, продолжалась девять часов подряд, из которых семь были посвящены проповедям[16]. Ни один депутат не избежал этой службы. Влиятельные личности англиканской церкви, как, например, Эндрюс, Хукер и Донн, были также известными проповедниками; кроме того, было установлено влияние тем, звучавших в проповедях XV–XVI веков, на английскую поэзию и драматургию[17].

Поскольку проповеди, по сравнению с другими формами богослужения, заняли главенствующее положение в протестантском мире, в основном за счёт литургии и священной символики, то неудивительно, что структура и формы проповедования подвергались интенсивному анализу[18]. В лютеранской Германии очень быстро появились модели проповедей, сначала очень схематичные, затем всё более и более усложнявшиеся, которые постепенно заглушили спонтанность и пророческий дух, характеризовавшие речи доктора Мартина. Пришлось бы дождаться Шпенера (1635–1705) и пиетистского движения, чтобы увидеть возрождение — и то не повсеместное — энергии вдохновения. Тем временем лютеранское красноречие превращалось в науку произнесения речей и всё более ограничивало само себя, так что проповедь превращалась в урок. Начиная с Иоганна Герхардта (1582–1637), одного из выдающихся мастеров ортодоксальности, великое множество «Loci theologici»[18a] поставляло пасторам сокровища учёности, к которой лютеранское проповедование питало особую привязанность. Кроме того, как и в католических землях, специализированные издания предоставляли пасторам сборники изречений и текстов, упорядоченные по темам, которыми они пользовались для составления и украшения своих проповедей[19].

Лютеранское красноречие развивалось в русле риторического течения, намеченного Меланхтоном («De Officio concionatoris»[20]) и более точно обрисованного через несколько лет Андреасом

[14] Th. Becon, *Works*, 1563, II, p. 320; III, p. 598. См. также: E. Hughes, *Theology of the English Reformers*, Grand Rapids, 1966, p. 123–124.
[15] P. S. Seaver, *The Puritan Lectureships. The Politics of Religious Dissent. 1560–1662*, Stanford Univ. Press, 1970, p. 25, 32.
[16] *Ibid.*, p. 38.
[17] J. W. Blench, *Preaching in England in the late Fifteenth and Sixteenth Centuries. A Study of English Sermons, 1450–1600*, Oxford, Blackwells, 1964, ch. VI.
[18] Выводы, следующие из опроса, который Франко Кьоваро провёл по моей просьбе. О лютеранских проповедях см. также: W. Beste, *Die bedeutesten Kamelredner der lutherichen Kirche*, 3 vol., Leipzig, 1856–1886; Caspari, «Homiletik» в *Realencyclopädie für protestantische Théologie und Kirche*, 3e éd., Leipzig, 1900, VIII, p. 295–308; M. Schian, «Geschichte der christlichen Predigten» в *Ibid.* 1904, XV, p. 623–747.
[18a] «Теологические отрывки».
[19] См. например, произведение G. Walter (Georgius Walterius), *Regulae vitae Christianae...* Wittenberg, 1572.
[20] «О церковной службе». Сочинение Меланхтона см.: A. Corvinus, *Postilla in evangelio dominicalia*, Strasbourg, 1537, f^{os} 73–79.

Гиперием («De formandis concionibus sacris...», 1543)[21]. Второе произведение было спустя два года переведено на французский. Гиперий учит: «Проповеди имеют своей целью наставление, воодушевление, порицание и утешение»[22]. Отсюда проистекает классическое деление лютеранских проповедей: 1) *Lehre* (*doctrina*, наставление), иногда дополненное опровержением (*Widerlegung*) других мнений; 2) *Machnung* (*exhortatio*, воодушевление); 3) *Strafe* (*objurgatio*, порицание) — упреки и обещания наказаний; 4) *Trost* (*consolatio*, утешение). В этой схеме пара угроза-утешение (*Strafe-Trost*) выступает как неразделимая. От оратора требуется в процессе изложения учения вызвать у слушателей четыре чувства, объединяемые в две группы: любовь к Богу и ненависть к греху, страх наказания и веру в Спасителя. Поэтому руководства для проповедников призывают к *amplificatio*, преувеличению, так как речь идёт о рассуждениях, направленных на то, чтобы вызвать эмоции. Такая тактика была рекомендована ещё в античные времена, и не стоит удивляться, что лютеранские пасторы до некоторой степени ей следовали. Но, как и в католической зоне, угрозы уравновешивались ободрениями, всегда звучавшими заключительным аккордом. И именно в свете этого замечания стоит читать нижеследующий анализ наставлений о страхе Божием в протестантских землях. Я уже отмечал это, когда речь шла об аналогичном наставлении в римско-католических областях[23].

Но несмотря на эту существенную поправку, нельзя в свою очередь не признавать, что угрозы действительно звучали и, более того, что, выделяя утешительные аспекты, проповедники тем самым отсылали к пессимистическому и негативному представлению о человеке и к триаде *Teufel*, *Sunde*, *Tod*[23a], вездесущей в речах и теориях глашатаев протестантизма.

На вопрос, нужно ли прибегать (до некоторой степени) к словам, наводящим ужас, ответственные лица протестантского проповедования чаще всего отвечали «да». Одним из многих доказательств этого могут служить советы, данные проповедникам Кристофом Шрадером в произведении «De Rhetoricorum Aristotelis sententia et usu commentarius»[23b] (1674). Оратор, разъясняет Шрадер, не может пренебрегать искусством производить впечатление («ars commovendi»), так как он должен побуждать слушателей к добру и отвращать их от зла. Ссылаясь на св. Климента Александрийского и св. Василия, автор вместе с ними утверждает, что страх божий преследует грешников, что тот, кто не испытывает страха, не будет оправдан, и что непрерывные размышления о «поразительных тайнах Страшного суда» — верные спутники набожности. Поэтому проповедник должен пользоваться этой методикой, как только представляется возможность, и «многократно» вставлять в свою речь упоминания «о Боге-Отце, Христе-Искупителе, добрых ангелах, Сатане, судьях, законах, грехе, об-

[21] «О формах священных собраний...». A. Hyperius, *De Formandis concionibus sacris, seu de interpretatione scripturarum populari libri duo* (я пользовался изданием: Bale, 1562). Ph. Denis, «L'Evangile à pleine bouche» в *La Vie spirituelle*, mai-août 1981, p. 469.

[22] *Ibid.*, p. 1

[23] См. выше, с. 658.

[23a] Дьявол, грехи, смерть (нем.).

[23b] «О сентенциях Аристотелевой „Риторики" и комментарий на пользование ими».



честве злодеев, Страшном суде и всём том, что может внушить духу страх и ужас». Он должен угрожать не только вечными муками, но и, по примеру пророков, апостолов и отцов церкви, неотвратимыми несчастьями, которые угрожают нераскаявшимся[24]. Далее Шрадер объявляет о необходимости испытывать «очень сильный страх перед Богом всемогущим и совершенным, изгнавшим ангелов с неба и наших прародителей из рая, разрушившим почти всю Вселенную при потопе и перевернувшим с ног на голову целые царства и целые города»[25].

Итак, протестантская педагогика советовала произносить с кафедры слова, одновременно угрожающие и ободряющие. Указ 1659 года, действовавший в графстве Ганау-Лихтенберг, призывал пасторов «излагать (верующим) основные положения христианского учения... устрашать нечестивых, объявляя им о гневе Господнем, утешать сердца тех, кто тревожится из-за своих грехов, напоминая им о благодати Божией»[26]. Это двоякое предписание было порождено размышлениями о «страхе Божием», хороший пример которых мы находим в одной из проповедей Пьера дю Мулена. Оратор рассуждает о стихе 3:7 из книги Притчей Соломоновых «не воображай себя мудрым; бойся Яхве и отвращайся от зла». В проповеди он объясняет, что не нужно ни испытывать «рабского страха» перед Богом, ни повиноваться ему только из опасения быть наказанным. «Истинно высокое благочестие — не страх преисподней, но любовь к Богу». Тем не менее, добавляет дю Мулен, это не значит, что мы хотим осудить всяческий страх быть наказанным. Ведь Иисус Христос (Лук. 12:5) так говорил своим ученикам, которых он называл друзьями: «Бойтесь того, кто... может ввергнуть в геенну». Седанский пастор при этом уточняет:

Жителям Ниневии пошло на пользу то, что они были напуганы угрозой предстоящих разрушений, и апостолу Павлу при его обращении было полезно то, что его ударила молния и охватил огромный ужас. Этот страх полезен не только на начальных этапах обращения грешника, но и всякий раз, как мы расслабляемся и начинаем пренебрегать добрыми делами. Полезно, чтобы нам представили ужас преисподней и десницу Божью, вооружённую против тех, кто медлит или отступает от своего призвания и тратит понапрасну время, упуская возможность приблизиться к Царствию Небесному. Св. Иоанн говорит, что «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Иоан. 4), но где найти человека, обладающего этой совершенной любовью? В общем, изречение Соломона из 28-й притчи остаётся верным: «О, сколь счастлив тот, кто беспрестанно подвергает себя страху, но того, чьё сердце ожесточится, ожидают несчастья»[27].

Дю Мулен убеждён, что усиление душевной любви к Богу уменьшает страх наказания, и тогда совесть погружается в «мир и покой». Такова была, несомненно, точка зрения всех духовных лиц той эпохи, как протестантов, так и католиков. Однако оставался открытым вопрос, в каком соотношении соединять угрозы

[24] Chr. Schrader, *De Rhetoricorum*... p. 262–263.
[25] *Ibid.*, p. 266.
[26] Цит. по: M. Lienhard, *Foi et vie des Protestants d'Alsace*, Strasbourg, 1981, p. 60.
[27] P. du Moulin, *Décade de sermons*, Sedan, 1637, p. 115–116 (ссылка на стих 14).

и ободрения. Здесь оказывали влияние темперамент проповедника и конфессия, к которой он принадлежал. Джеймс Пилкингтон, епископ Дарема (†1576), в произведении «Exposition upon Nehemias»[27*] писал: «Мягкий способ проповедования лучше подходит для завоевания слабых духом, чем ужасные громоподобные речи о каре небесной. Конечно, совершенно необходимо преподавать закон, чтобы усмирить мятежные сердца и привести их к осознанию самих себя... Страх часто побуждает человека избегать зла, но любовь делает его готовым на добро... Поэтому проповедник, желающий привести как можно больше людей к Богу, скорее добьётся этого мягкостью, а не суровостью, обещаниями, а не угрозами, Евангелием, а не законом, любовью, а не страхом, даже если к закону придётся прибегать, чтобы победить озлобленность человеческого сердца. Нужно сдерживать плоть страхом и подбадривать дух обещанием любви»[28].

ТЕОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА

Пилкингтон рекомендует ободрение и мягкость, но в его совете содержится противопоставление Закона и Евангелия, находящееся в центре протестантской теологии и, следовательно, определившее всё проповедование в странах, отделившихся от Рима, начиная с XVI века. Закон приводит нас в отчаяние своими требованиями и выявляет одновременно нашу врождённую греховность и осуждение, которое должно за ней последовать. Отметим ещё раз, что именно через «отчаяние» реформаторы пришли к оправданию верой. Ясная и требовательная совесть может лишь «сдаться»[29] — как говорил Лютер — при виде количества и масштаба своих грехов. При сопоставлении с подобными ошибками хорошие поступки «рассеиваются, как дуновение ветра». Противник схоластов, подобно Лоренцо Валле, которого он причисляет к своим единомышленникам[30], Лютер (в большей степени, нежели Кальвин) отвергает томистское различение естественного и сверхъестественного порядков. Он не хочет слышать о дополнительных привилегиях, которые были пожалованы Богом нашим прародителям и благодаря которым они возвысились над своим природным положением. Согласно реформаторам, Адам и Ева до грехопадения по своей природе располагали полной властью над своими чувствами; «всё [в них],— пишет Кальвин,— быстро и с готовностью подчинялось наивысшему благу»[31]. Первородный грех не лишил их сверхъестественности, он исказил их глубинное естество. «Шмалькальденские статьи» заявляют без обиняков:

Этот первородный грех — столь злокачественное и столь глубокое искажение человеческой природы, что никакой разум не в силах это постичь... Поэтому то, что теологи-схоласты проповедовали и что противоречит этому тезису, есть лишь заблуждение и ослепление: например, то, что после

[27*] «Толкование на Неемию».
[28] J. Pilkington, *Works*, Parker Society, 1842, p. 354ff.
Ph. Hughes, *Theology of the English Reformers*, p. 131–132.
[29] Luther, *Œuvres*, VI, p. 252 («Комментарий на псалом 117»).
[30] О Лоренцо Валле и отношении к нему реформаторов см.: F. Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Naples, 1955, p. 70–71.
[31] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 188.



грехопадения Адама природные силы человека остались целыми и нетронутыми и что человек по природе своей обладает здравым умом и доброй волей, как учат эти философы[32].

«Статьи» называют схоластическую точку зрения «языческой», так как она делает бесполезной смерть Спасителя. В «Комментарии к Посланию к римлянам» Лютер уже написал:

Что же такое первородный грех?.. Если верить заумным рассуждениям теологов, то первородный грех — это отсутствие врождённой способности различать добро и зло, однако согласно Апостолу и по изначальному смыслу, который придавал этим словам Иисус Христос, это не просто отсутствие силы воли, ясности рассудка, твёрдости памяти, но и отсутствие какой бы то ни было благой направленности всякой способности, как телесной, так и душевной, как во внутренней жизни человека, так и во внешней. Это готовность к совершению зла, отвращение к добру, неприятие света и мудрости, пристрастие к ошибкам и мраку, избегание и высокомерное презрение к добрым поступкам, бешеная погоня за злом[33].

«Аугсбургское исповедание» не содержит определённых заявлений о природе Адама и Евы до грехопадения, но в нём в августинианских традициях подчёркиваются катастрофические последствия первого проступка. Мы читаем:

...после грехопадения Адама все люди, появляющиеся на свет естественным образом, зачинаются и рождаются во грехе; таким образом, всех их уже в материнской утробе переполняют греховные желания и наклонности и по природе своей они не могут испытывать ни истинного страха перед Богом, ни истинной веры в Бога. Итак, мы утверждаем, что эта врождённая испорченность, этот первородный грех действительно являются грехом, ведущим к осуждению и к вечному гневу Божьему всех тех, кто не родится заново через крещение и Святой Дух[34].

В XVI веке вопрос о порче человеческой натуры из-за греха вызывал оживлённые споры среди лютеран. В «Формуле согласия» (1580), принесшей примирение, были учтены и возражения сторонников реабилитации человека. «Мы утверждаем,— говорится в ней,— что природа человека после грехопадения остаётся созданием Бога и что между ней и первородным грехом такая же разница, как между созданием Бога и созданием дьявола»[35]. Но далее, вопреки традиции томизма, отмечалось: «Первородный грех — это никак не поверхностная порча, это настолько глубокое искажение человеческой природы, что в теле и душе человека не существует ничего, что не было бы извращено»[36].

Эти описания падшего человека сопровождались, особенно у Лютера, повторением с новой силой излюбленного тезиса св. Августина, гласившего, что деяние тела помимо всего греховно. Для реформатора положение «Человек после грехопадения Адама испорчен до такой степени, что проклятие свойственно ему от рождения»[37], тесно связано с утверждением «...плоть разжигают и развращают греховные желания. Если деяние имеет плотскую природу, его замысел не реализуется без греха; то, что засеяно и оплодотворено плотским грехом, приносит плотский и греховный

[32] Luther, *Œuvres*, VII, p. 240–241 (*Articles de Smalkalde*).
[33] J. Picker, *Luthers Vorlesungen über den Romerbrief*, 4e éd., 1930, II, p. 143–144.
[34] Латинский текст см.: *Documents illustrative of the Continental Reformation*, Oxford, 1967, p. 262. См. также специальный выпуск *Sixteenth Century Journal*, 1980: «The Augsburg Confession: Perceptions and Receptions». G. Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, Paris, 1962 p. 141.
[35] A. Jundt, *La Formule de Concorde*, Paris, 1948, p. 7.
[36] *Ibid*., p. 8.

плод. Поэтому св. Павел заявляет в главе первой Послания к ефесянам, что „все мы по природе своей дети гнева"»[38]. В «Наставлении в христианской вере» высказывается родственное суждение:

Итак, мы все произошли от нечистого семени, мы рождаемся осквернёнными заразой греха; и уже до того, как появиться на свет, мы испорчены перед лицом Бога. Ибо кто сможет совершить непорочное деяние, будучи проникнут нечистотой? — как это сказано в книге Иова (Иов. 14:4)[39].

Также и в «Тетраполитанском исповедании» 1530 года, представленном Карлу V одновременно с «Аугсбургским исповеданием» и подписанном Цвингли, читаем: «Я признаю, что этот первородный грех передаётся с рождения, в силу положения и путём заражения, всем, кто родился от связи мужчины и женщины...»[40]. Итак, и здесь мы находим этот почти постоянный тезис августинианства: обвинения, выдвигаемые против деяния плоти, распространяющего «заразу» смертельной болезни. Можно возразить, что протестантское вероучение, с одной стороны, не смешивает плоть и чувственность[41] и, с другой стороны, превозносит «святость брака», так как его благословил Бог. Оно рассматривает целомудрие как исключительный «дар», достающийся немногим, и человек не должен дерзновенно полагать, что он им наделён. Но, приближаясь в этом к древней церковной традиции, протестанты продолжают называть сексуальное влечение «пороком невоздержанности». В тех своих видах, в которых оно воплощает первородный грех, оно есть «бесстыдство». Лекарством от этого является, естественно, брак, в котором растворяется «наша похоть»[42].

Кроме того, здесь мы вновь находим идею, которая долгое время распространялась в русле августинианства: искушение есть грех, так как оно отражает похоть — в широком смысле,— присущую человечеству со времени совершения первородного греха. Это было одним из основных положений классического протестантизма и отправной точкой размышлений Лютера. Он писал после 1515–1516 годов, комментируя слова Павла из Послания к римлянам: «Блажен человек, которому Господь не вменит греха» (4:8):

Здесь идёт речь не только о грехах, совершённых на деле, на словах или в мыслях, но и о наклонности ко злу... И ошибкой было бы считать, что это зло можно излечить добрыми делами, так как опыт показывает, что, несмотря на все добрые дела, это стремление ко злу остаётся и что никто от него не избавлен, даже однодневный младенец. Но божественное милосердие таково, что, хотя это зло в человеке и присутствует, оно не засчитывается за грех тем, кто взывает к Богу и кто просит со слезами об освобождении...[43]

Здесь мы видим самую сущность доктрины об оправдании верой и её обоснования. Лютер далее утверждает: «У тех, кто крещён, природные побуждения также губительны, но Бог их уже не рассматривает даже как простительные»[44]. Кальвин также убеждён, что наши искушения являются грехами. Бог не допускает, чтобы сердце «стремилось к гневу, ненависти, разврату, гра-

[37] Luther, *Œuvres*, III, p. 71.
[38] *Ibid.*, IV, p. 58.
[39] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 243. В замечании редактора уточняется: «Здесь не идёт речь о том, чтобы опорочить сам половой акт». Я, напротив, считаю, что это стремление в тексте явно присутствует.
[40] См. также: Niemeyer, *Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 1840, p. 16–35: § 4.
[41] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 245.
[42] См. например: Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 406, 405, 405, 406, 403.
[43] Luther, *Werke* (Weimar), LVI, p. 271. H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, p. 133–134.



бежу, лжи... Он не допускает, чтобы его к этому вынуждали или направляли»[45].

А если так, то зачем различать грех и грехи, первый проступок и проступки совершённые, искушение и действие? После неповиновения Адама и Евы всё, что бы мы ни сделали, скверно (если только Бог не примет нас под свою власть). Грех, неизгладимый и нерушимый, остаётся и после крещения и оправдания, но тогда он уже больше не вменяется нам в вину. В «Ла-Рошельском символе веры» говорится: «...даже после крещения именно грех по-прежнему вызывает чувство вины, хотя чада Бога и не будут за него осуждены... Кроме того, именно порочность всегда порождает плоды злобы и мятежа...»[46]. Таким образом оказалось утеряно тонкое различие, которое делал Августин, объявляя грешными только искушения некрещёных. Епископу Гиппонскому попались ученики более логичные, чем он сам.

Неизбежный ужас перед самим собой и уверенность в том, что он заслужил наказание, должны бросить верующего в объятия божественного правосудия. Следовательно, невозможно прийти к Господу без предварительного странствия в страну страха. Это «отчаяние» фигурировало в мыслях и речах пасторов как единственный путь к прощению. Тем не менее можно задаться вопросом, не оборачивалась ли эта доктрина сильными моральными потрясениями, будучи изложена излишне жёстко. Эразм предусмотрительно предупреждал: «Не говорите толпе, что всякое дело рук человеческих приводит к греху. В определённом смысле это верно, однако невежественные люди склонны интерпретировать это таким образом, который не идёт им на пользу»[47]. Многие лютеранские пасторы XVI века отвергли этот совет. Каспар Аквила из Заальфельда (Саксония) в 1530–1540 годах рекомендовал пересказывать детям по вечерам диалоги из вопросов и ответов, включая, например, такие:

Вопрос: Расскажите мне, чему вас научили десять заповедей?

Ответ [ребёнка]: Я узнал из них, что мы ведём проклятую и греховную жизнь и что Бог не может найти в нас ничего хорошего. [Десять заповедей позволяют нам увидеть, «как в зеркале», то, что мы есть без благодати, а именно:] Идолопоклонники, безбожники, богохульники и осквернители святого имени Божьего, проклятые, совершающие кражи в Его священном храме и презирающие Его вечное слово; помимо этого, мятежники, поносящие своих родителей и убивающие собственных детей, завистливые собаки, душегубы, развратники, мошенники, неверные супруги, разбойники, обманщики, лицемеры, лжецы, клятвопреступники, лжесвидетели, жалкие и наглые хвастуны[48].

Такие же драматические повторяющиеся мотивы находим и в «Kinderpredigten»[48a] Андреаса Осиандера, опубликованных в 1533 году. В них известный нюрнбергский теолог утверждает, что наши родители передали нам грех, «подобно тому как больная проказой мать заражает ребёнка в своём чреве». «Поскольку

[44] Luther, *Werke*, IV, p. 343.
[45] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 412.
[46] R. Mehl, *Explication de la Confession de foi de La Rochelle*, Paris, 1959, п. 11, p. 59. На самом деле это исповедание было разработано в 1559 г. в Париже и утверждено в Ла-Рошели в 1571 г.
[47] Erasme, *Liber de sarcienda ecclesiae concardia*, s. d., 1533, p. 84 (цит. по: G. Strauss, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-Londres, 1978, p. 212).
[48] C. Aquila, *Des Kleinen Catechismi Erklerung* в J. M. Reu, *Quellen... zur Luther's House...* p. 209.

каждый из наших ближних столь же скверен, как и его сосед, и ни один не лучше остальных [за исключением тех, кто верит], нас со всех сторон окружают зависть, ненависть, гнев, ссоры, обман, грабежи, кражи, оскорбления, клевета, преступления, убийства, ложь, двуличие, мошенничество, война и всевозможные беззакония. Столь отвратительные грехи Бог не может оставить безнаказанными»[49]. А ведь в то время чтение этих проповедей Осиандера было объявлено обязательным во всех церквах Нюрнберга и соседнего маркграфства Бранденбург-Ансбах. Они были специально предназначены для приготовления к первому причастию и были достаточно широко распространены, так как с 1533 по 1567 год было выпущено не менее 54 изданий «Kinderpredigten»[50].

В протестантской литературе можно найти тысячи текстов, созвучных приведённым выше. Сэмюел Хайрон (1576–1617) в проповеди о послушании, комментируя Послание к римлянам, утверждает: «Природа человека — не что иное, как соединение... греховности и смерти... Наш разум есть лишь невежество и тугодумие, наша воля — лишь упрямство, наши привязанности — распутство»[51]. Проповеди Сэмюела Хайрона выдержали не меньше шести изданий с 1614 по 1634 год. Для Ричарда Сиббса (1576–1635), который сам был пуританином, но проповеди которого ценили многие представители других конфессий, «наши достоинства подобны менструальному белью, которое замарано, запятнано и запачкано»[52]. «Из-за грехопадения Адама, в котором все мы были заключены, мы все были прокляты. Всему греховному роду Адама был подписан смертный приговор, так что можно сказать, что мы были прокляты ещё до рождения... Даже без грехов, содеянных нами самими, первородного греха было достаточно, чтобы приговорить нас к [вечной] смерти, но они усугубляют этот приговор»[53]. В одной из проповедей другого пуританина, Кристофера Лава (1618–1651), содержится такой «основной смысл существования в качестве христианина»: «Даже если вы будете молиться столько, что не сможете больше разговаривать, вздыхать столько, и у вас закружится голова, что каждое слово будет вздохом, а от каждого вздоха вы будете разрываться [всем телом], и от каждого разрыва вы будете истекать кровью, вы не сможете вернуть себе благодать, которую вы утратили в Адаме. Вы растеряли прекрасный образ Бога, единственный грех лишил вас понимания [божественного], которое десять тысяч проповедей и десять тысяч обрядов не помогут вам восстановить»[54].

Это учение, являющееся основой протестантизма, позволяет понять, помимо разнообразных тактических приёмов, тот факт, что проповедник постоянно должен был подчёркивать две вещи. В знаменитой проповеди «о плуге», прочитанной в Лондоне в январе 1548 года, епископ Хью Латимер, которого Мария Тю-

[48*] «Наставления для детей».
[49] A. Osiander, *Catechismus oder Kinderpredig* в E. Sehling, *Institut für evangelisches Kirchenrecht...* Tübingen, 1955, XI, 1, p. 265–266 (цит. по: G. Strauss, *Luther's House...* p. 210).
[50] G. Seebass, *Bibliographia Osiandrica*, Nieuwkoop, 1971, p. 67–97; G. Strauss, *Luther's House...* p. 365.
[51] S. Hieron, *Sermons... formerly collected together by himself...* Londres, 1620, p. 330.
[52] R. Sibbes, *The Churches complaint and confidence in three sermons*, 1639, p. 304.
[53] R. Sibbes, *The Dead Man, or the State of every man by nature in one sermon*, 1619, p. 143–144.
[54] Chr. Love, *A Treatise of Effectual Calling and Election. In XVI Sermons on 2 Pet. 1:10*, Londres, 1653, p. 15.



дор впоследствии отправила на костёр, разъясняет, что священник должен много трудиться на ниве Господа, так как ему нужно привести своих прихожан к истинной вере и сохранить их в ней, «то заставляя их сгибаться под тяжестью Закона и угроз Бога, направленных против греха, то подбодряя их Евангелием и обещаниями божественной славы»[55].

В XVII веке некоторые пуритане давали проповедникам более суровые инструкции. «Слова проповедей,— учит Сэмюел Хайрон,— нужно подбирать не так, чтобы они были приятны человеческому уху, но так, чтобы они задевали и волновали человеческое сердце... [Нужно] стучаться в дверь к совести каждого, приводить все души в трепет и по меньшей мере убеждать людей, что однажды они заплатят по счетам... вот как правильно использовать слова. Проповеди придуманы не для того, чтобы рассказывать истории, которые приятно слушать; они — рассекающий и разрезающий инструмент, который проникает глубоко в сердце»[56]. Из этих методических замечаний Сэмюел Хайрон сделал важные выводы о власти проповедника, под которыми подписались бы и католические ораторы: «Тех, кого сегодня осуждает проповедник Слова Божьего, в судный день божественное правосудие отправит в пламя преисподней. Подумайте о том, как люди слушают Слово Божие и говорят о нём. Для них оно подобно ветерку, и содержащиеся в нём угрозы кажутся им пустыми. Но, к их вечному несчастью, однажды они увидят всё в ином свете»[57]. Другой пуританский проповедник, Кристофер Лав — впоследствии обвинённый в заговоре против Английской республики и казнённый — разъясняет, как это сделали бы какие-нибудь миссионеры из католических областей, что «устрашающие проповеди принесли больше пользы необращённым душам, чем ободряющие. Проповеди о преисподней могут отвратить многих от преисподней... Если бы все наши слушатели были обращёнными, учения о благодати могло бы хватить для их наставления. Но так как мы имеем дело с разными людьми, мы должны также применять разные доктрины; иначе мы не добьёмся результата... Некоторые охотнее подчиняются тому, кто их ведёт, чем тому, кто их тащит насильно; но другие настолько упрямы и закоснелы, что только пламя преисподней заставит их дрогнуть»[58].

Эти суровые формулировки Хайрона и Лава не могли не вызвать у слушателей возражений, полностью аналогичных тем, с которыми во Франции столкнулись Лорио и Монтаргон[59]. Как и эти последние, пуританские пасторы могли лишь отвести в проповедях некоторое количество места для этих возражений — с тем, чтобы лучше их опровергнуть. В одном из диалогов проповедника и мирянина, составленных Хайроном, мирянин говорит: «Вы проповедуете слишком сурово, у вас на устах только преисподняя, проклятие и суд Божий; а это, как говорят некоторые,

[55] H. Latimer, *Works*, Parker Society, I, p. 59ff. Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 127–128.
[56] S. Hieron, *Sermons*... p. 237.
[57] *Ibid*., p. 249.
[58] Chr. Love, *Heavens Glory, Hells Terror*, Londres, 1653, p. 8–10.
[59] См. выше, с. 559.

быстрее всего приводит слушателей к отчаянию». На что проповедник возражает, напоминая о классическом пути от Закона к Вере: «...поле наших сердец сначала нужно перепахать плугом закона и истинного страха Божьего, и лишь потом оно станет пригодно к тому, чтобы питать нежное семя Евангелия»[60]. Кристофера Лава также упрекали за «законническое» проповедование, за то, что он «вызывает перед паствой отблески пламени преисподней, то есть проповедует не Евангелие, а Закон». Лав медлит с ответом не больше, чем Хайрон. «Если,— возражает он,— проповедовать страх значит проповедовать Закон, то Закон в Новом Завете проповедуется больше, чем в Ветхом. Иоанн Златоуст отмечает, что слово „проклятие" встречается в Ветхом Завете только один раз, тогда как в Новом оно фигурирует тринадцать раз... Поэтому всякому ясно, что Евангелие основывается на страхе и на учениях о преисподней в большей степени, нежели Закон»[61].

Лав был экстремист, и на основании его проповедей невозможно судить обо всех проповедях протестантов в целом. У англикан, например, проповеди были гораздо более утешительными и умиротворяющими. В процитированном здесь тексте, относящемся к середине XVII века, Лав сетует в первую очередь на «новых учителей», которые смягчают вероучение, «утверждают, что они несут больше света, чем их братья», и «не обращают никого». «Как они смогут предстать перед Богом со спокойной совестью, если в своём служении они сосредоточиваются только на благодати?»[62] Как бы Лав ни перегибал палку, его произведения представляют нам методику научения через страх, которая, несомненно, имела распространение в некоторых направлениях протестантизма в определённые периоды его существования и которая периодически давала о себе знать при «пробуждениях» религиозного сознания. Доказательством этого служат потрясения и споры, вызванные в Северной Америке в 1730–1740 годах «ревивалистами», такими, как Сэмюел Финли и особенно Гилберт и Джон Тенненты. Желая привести слушателей к «новому рождению», апостолы «Great awakening»[62a] применяли самые решительные приёмы и вызвали возражения[63], на которые они вынуждены были отвечать в своих проповедях. Так, Гилберт Теннент, первый пресвитерианский пастор, не прошедший через европейские коллегии, в проповеди 1734 года приводит размышления воображаемого собеседника, который заявляет: «Пасторы — странные люди: они говорят только о преисподней и проклятии... Я боюсь, как бы меня не привели к отчаянию. Однажды, когда я был на службе, проповедь вызвала у меня такой ужас, что кровь застыла в жилах; я не мог сдержать дрожь»[64]. В 1741 году появился анонимный стишок, предостерегавший Гилберта Теннента от ужасающих наставлений:

[60] S. Hieron, *Sermons...* p. 535.
[61] Chr. Love, *Heavens Glory...* p. 7.
[62] *Ibid.*, p. 10.
[62a] Великое пробуждение (англ.).
[63] Все материалы по «Великому пробуждению» взяты из исследований Аннет Бекер. См. также: Ph. Greven, *The Protestant Temperament*, особенно ch. 3, p. 62–150.
[64] G. Tennent, *A Solemn Warning to the secure World, from the God of terrible Majesty*, Boston, 1735, p. 70–135.



Да, о дорогой Теннент, молись и не доверяй
Страху, как бы чрезмерный ужас не стал ловушкой для некоторых,
Страху, как бы недалёкие насмешники не сказали,
Что их отпугивает чрезмерное количество проклятий.
И пока собаки рычат и лают на кнут,
Какая-нибудь испуганная овца может прыгнуть в грязь.
Божественной любовью вытащи её из чёрного отчаяния.
Ведь оттуда трудно вылезти, однажды туда погрузившись.
Проклятая природа, грозный Бог,
Нечистая совесть: о, ужасное бремя![65]

В том же 1741 году Джон Томсон, пресвитерианский пастор, враждебно настроенный к методам Гилберта Теннента и его единомышленников, писал о них: «Они пытаются устрашать слушателей ужасными и впечатляющими картинами. Они объявляют им, что на них лежит проклятие. Они отказываются хоть как-нибудь ободрить их, пока те не настрадаются от этих ужасных картин настолько, насколько проповедник посчитает нужным...»[66]. О ужасная власть проповедника, единственного, кто разбирается в лечении, которое он назначает! В другом произведении того же года Томсон вновь упрекает «проповедников Евангелия, которые постоянно говорят только о карающем правосудии, как будто есть необходимость скрывать и таить привлекательные свойства божественного милосердия... Так они доводят слушателей до того, что те отчаиваются и начинают ненавидеть Бога»[67].

Моравские братья в Америке были среди тех, кто противился террору «ревивалистов». Согласно Сэмюелу Финли, они возражали: «Разве Христос — не царь?.. Разве он не могуществен? И как его служители могут быть обременены грехами? Разве он не добр и не любит нас? Как его народ может быть отягощён тоской? Вы делаете из него сурового учителя; вы возводите на него напраслину, утверждая, что он оставляет свой народ во мраке, печали и сомнениях...»[68]. Финли резко отвечает моравским братьям, что он не хочет «религиозного мира» с подобными «еретиками». Гилберт Теннент приходит ему на помощь, особенно упрекая их за то, что они отвергают ад: «То, что они вздумали заменить ад чистилищем, ещё хуже, чем представления папистов. Те, по крайней мере, верят в вечность адских мук». Упразднение преисподней «уничтожает одно из главных препятствий на пути порока, может привести мир к хаосу и открывает путь всяческой безнравственности и анархии»[69].

Более важной, чем этот ответ моравским братьям, представляется множество раз выражавшаяся «ревивалистами» уверенность, что, когда речь идёт об обращении, никакие удары не будут достаточно сильными. «Мы по природе своей — дети гнева. Это ваша участь, ваше ужасное наследство. Вы родились, чтобы пребывать с этим до тех пор, пока вы не родитесь заново»[70]. Вот заявление, под которым могли бы подписаться Лютер и Кальвин

[65] *General Magazine* (ed. B. Franklin), Philadelphie, 1741, p. 281.
[66] J. Thomson, *The Government of the Church of Christ*, Philadelphie, 1741, p. 44.
[67] J. Thomson, *The Doctrine of Conviction set in a clear Light*, Philadelphie, 1741, p. 35.
[68] S. Finley, *Satan stripped of his angelick Robe...* Philadelphie, 1743, p. 41.
[69] G. Tennent, *The Necessity of holding Fast the Truth relating to the Errors lately vented by some Moravians*, Boston, 1743, p. 12.
[70] G. Tennent, *A Solemn Warning...* p. 132.

и которое погружает нас в самую сердцевину существеннейшей протестантской доктрины. Доведённая до логического предела, она вполне закономерно может привести к теории, выраженной Сэмюелом Финли: «Требования Закона, его ужасные угрозы должны формулироваться достаточно устрашающе, чтобы убедить тех, кто со спокойной душой погряз в грехе»[71]. Отсюда частые упрёки в адрес «антиревивалистов»: «Они ободряют людей до того, как убедить их; они сеют до того, как вспахать... Они подкрепляют уверенность людей в мирской безопасности... У них недостаточно отваги или честности, чтобы вбить гвоздь ужаса в души, погрузившиеся в спячку...»[72]. Проповедь Гилберта Теннента, прочитанная в Ноттингеме (Пенсильвания), из которой взята эта цитата, вызвала «раскол» среди пресвитериан, собравшихся на синод в Филадельфии в 1741 году.

Те, кто в 1740-х годах симпатизировали Гилберту Тенненту, обращали внимание на то, что суровый проповедник убеждает своих слушателей в основном не «описанием ужасов Закона, Божьего гнева и проклятия», а «обнажением их тщетных и тайных убежищ, их ошибочного понимания благодати, их напрасных надежд»: так много путей к проклятию[73]. Для Теннента и его сторонников остаётся верным, что к духовному возрождению можно прийти лишь дорогой испытаний. Поэтому они и проповедовали неустанно своим слушателям непременную диалектику страха и веры. «Вырождение человека, начавшееся после отступничества [Адама],— разъяснял в одной из проповедей Гилберт Теннент,— таково, что он практически утратил всякое понимание чистосердечия и любви, особенно до обращения. Поэтому его нужно устрашать средствами ужаса и боязни»[74]. Теннент, неистощимый, когда речь заходит об этой теме, также утверждал: «Чем больше мы верим угрозам Бога, тем больше мы Его боимся; а чем больше мы их боимся, тем больше мы им верим». В другой проповеди Теннент также говорил:

> Мы должны действовать в страхе и трепете. Не в рабском страхе, который был бы недоверием к Богу, очень вредным для совершенствования нашей набожности... не в сыновнем страхе, подобном страху ребёнка... В благоговейном страхе, который есть уважение к величию Бога... Страх Божий [есть] основание любой религии.

Здесь оратор цитирует св. Августина, а затем продолжает:

> Существует прекрасная гармония между благодатью страха и верой... вера порождает страх, страх укрепляет веру. Любовь без страха стала бы самоуверенной и непочтительной; страх без любви стал бы рабским и мучительным... Страх оправдывает радость... Радость смягчает страх и делает его приятным и чудесным[75].

Страх, который становится «приятным и чудесным»! Эти слова, которые могли бы относиться к романам и фильмам ужасов, разве применимы они к страху, пробуждавшемуся проповедями «ревивалистов», подобных Тенненту? Во всяком случае, они по-

[71] S. Finley, *Clear Light...* p. 8.
[72] G. Tennent, *The Danger of an unconverted Ministry*, Philadelphie, ed. B. Franklin, 1740, p. 9.
[73] Th. Prince, *An Account of the Revival of Religion in Boston in the Years 1740–1743*, Boston, 1744, p. 17.
[74] G. Tennent, *The Late association for Defence...* Philadelphie, 1748, p. 2.
[75] G. Tennent, *For a Provincial Thanksgiving*, Philadelphie, 1750, p. 15.



рождали у слушателей реакцию, очень похожую на ту, которую вызывали в католическом стане некоторые проповеди католических миссионеров. Эти «обратители душ» по разные стороны водораздела конфессий показывали себя близкими родственниками. Гилберт Теннент захватывающе описал «обращение» своего брата Джона, орудием которого послужил он сам:

Днём и ночью он отчаянно кричал... «О, моя бедная душа! О, моя душа, обречённая на погибель! Что мне делать? Сжалься надо мной, о Боже, во имя Христа». Несколько раз он был на самой грани отчаяния...

Его тоска была так велика, что принуждала его публично признаваться в своих грехах всякому, кто приближался к нему, и делать это жалобно, с подавленным и испуганным видом человека, которого собираются подвергнуть пыткам или приговорили к виселице...

Его рана была так глубока, что ничто, кроме десницы Божьей, не могло её исцелить. И Всемогущему было угодно через четыре дня и четыре ночи, которые его душа пребывала в крайней агонии тоски, даровать ему утешение [76].

Один пастор, единомышленник Теннентов, сходным образом описывал терзания молодой женщины, потрясённой суровыми проповедями. Она на некоторое время ослепла и оглохла, затем она несколько недель прожила в «великой скорби... взывая к жалости и не находя утешения. Вплоть до одного субботнего вечера... когда её душа обрела великую надежду на воссоединение с Богом через Иисуса Христа... Её сердце преисполнилось радости»[77].

Ещё более интересными, чем эти личные переживания, являются коллективные отклики на проповеди. Они неизбежно заставляют вспомнить сцены, характерные для католических миссий. Джон Теннент, как рассказывает один из его братьев, приводил паству в глубокое волнение. «Я могу засвидетельствовать,— уверяет тот,— что я видел пастора и его прихожан, омытых плачем, как росой... Некоторых приходилось выносить с собрания, как если бы они были мертвы»[78]. Умеренные пресвитериане и англикане не упускали случая упрекнуть «ревивалистов» за то, что они действуют «по наущению дьявола», применяют приёмы, вызывающие у слушателей «небывалый страх» и «отчаянный ужас»[79], учат, что «возрождение» должно сопровождаться «криками, плачем и телесными спазмами»[80]. «Ревивалисты» в своё оправдание объявляли себя «восторженными». При этом тематический указатель, составленный на основании посланий пасторов, описывающих в «The Christian History» «возрождение» 1730–1740 годов, выделяет такие понятия, как «крики», «смятение», «сердечная тоска», «воодушевление», «обмороки», «исступление», «ужас», «трепет»[81]. Слёзы, рыдания и вздохи были для слушателей обычным способом выражения эмоций[82]. К ним часто прибавлялись крики, судороги и обмороки[83].

[76] Предисловие Дж. Теннента к небольшому сочинению его брата Джона: *The Nature of Regeneration opened*, Boston, 1735, p. II–V.
[77] Th. Prince, *The Christian History*, 2 vol., 1743–1744: II, p. 254 («Христианская история» — самое первое религиозное периодическое издание в английских колониях в Америке.).
[78] *Ibid.*, II, p. 300.
[79] J. Thomson, *The Government*... p. 33.
[80] Письмо англиканского пастора, цит. по: W. S. Perry, *Historical Collections relating to the American colonial Church*, II, Hartford, 1871, p. 230.
[81] Th. Prince, *The Christian History*., 2 vol.
[82] *Ibid.*, I, p. 255.
[83] *Ibid.*, II, p. 240.

Глава XX Темы, общие для протестантского и католического проповедования

НАСТОЙЧИВЫЕ УПОМИНАНИЯ О СМЕРТИ

Богословские и проповеднические изыскания, посвящённые соотношению страха и любви, и пропорция этих двух настроений в проповедях побуждают историка к более подробному исследованию вопросов, остававшихся общими для протестантской и католической духовности и проповеди.

Прежде всего, было бы неверно представлять себе Реформацию как полный разрыв с религией предшествующих столетий и считать, что протестанты не обращались к духовным произведениям, выходившим в XVI веке в католическом мире. Шведские историки свидетельствуют о преемственности, которая существовала между средневековой католической верой и той верой, которая господствовала в их стране по крайней мере примерно до 1700 года. В XVII веке в Швецию проникли произведения иезуитского происхождения. В 1650 году один упсальский профессор советовал своим студентам в заграничных поездках запасаться католическими аскетическими книгами. И шведские историки обнаружили следы католической проповеднической традиции как раз в текстах (проповедях и религиозных сочинениях), повествовавших о приуготовлении к смерти, о преисподней, о Сатане, о гневе Божьем, направленном на грешников[1].

Кроме того, как протестанты, так и католики почитали св. Августина. Подданные Стюартов могли читать два английских перевода «Исповеди», один из которых был осуществлен католиком Тоби Мэтью в 1620 году, а второй — протестантом Уильямом Уаттом в 1631 году. Второй оставался в Великобритании классическим вплоть до XX века. Помимо этого, в 1570–1640 годах на Британских островах пользовались популярностью переводы произведений, приписываемых св. Августину, таких как «An Introduction to the Love of God», «The Glasse of vaine-glorie», «Select Prayers gathered out of st Augustines Meditations», «A pretious Booke of Heavenlie Meditations»[2]. Столько книг, проникнутых августинианским пессимизмом. Джон Донн читал много сочинений епископа Гиппонского… и св. Бернара, который не слишком уступал

[1] Основные труды по этому вопросу: G. Lizell, *Svedberg och Nohrborg. En homiletisk Studie*, Upsal, 1910; G. Lindberg, *Johannes Rudbeckius som predikant*, Upsal, 1927; D. Lindqvist, *Studier in den svenska andaktslitteraturen under stormaktstiden*, Upsal, 1939; I. Kalm, *Studier i svensk predikan under 1600-talets görra hälft*, Upsal, 1948; O. Nordstrandh, *Den äldre svenska pietismus litteratur*, Lund, 1951, Idem, *Den svenska pietismen och Katolsk andakts litteratur*, 1952.

[2] «Ознакомление с божественной любовью», «Зерцало тщеславия», «Избранные молитвы из размышлений св. Августина», «Драгоценная книга размышлений о небесах». См.: H. C. White, *English Devotional Literature (Prose), 1600–1640*, Madison, 1931, p. 75–78.



св. Августину в популярности по другую сторону Ла-Манша. И именно св. Бернар со своим *memento mori* был в те времена известен в народе, особенно по сделанному в 1616 году пуританским пастором Уильямом Крэшоу — отцом поэта Ричарда Крэшоу — переводу, вышедшему по заглавием «The Complaint or Dialogue, Betwixt The soule and The Bodie of a damned man»[3].

Третьим популярным в Великобритании крупным сочинением, сохранявшим традиции средневекового благочестия, был трактат «О подражании Христу», продолжительный успех которого преодолел межконфессиональные границы. В начале XVI века он был уже дважды переведен на английский; между 1567 и 1639 годами появилось еще пять новых версий. Та из них, что принадлежала Томасу Роджерсу, бывшему, помимо прочего, переводчиком «Молений» св. Августина, между 1580 и 1640 годами выдержала не менее четырнадцати изданий[4]. Протестантские переводчики без колебаний выправляли излишне католические места «Подражания...» и сохраняли те, которые восхваляли *contemptus mundi*. А проникновение католических течений в английский протестантизм после открытия Тридентского собора осуществлялось в основном через произведения доминиканца Луиса Гранадского. Один из первых переводов его «Libro de la Oracion y meditation»[4a] вышел в 1569 году с разрешения властей. Но популярным в Великобритании «Трактат...» сделало не это издание, а католическая версия, принадлежащая изгнаннику Ричарду Хопкинсу и сначала появившаяся в 1582 году в Париже, а затем напечатанная с некоторыми исправлениями в Лондоне (около 1592 года). Знаменитое сочинение «Guia de Pecadores»[4b] появилось, в свою очередь, в Лондоне в 1598 году под заголовком «The Sinners Guide». Ведь этот «бестселлер» католической духовной литературы отвечал духовным потребностям англосаксонских протестантов в той мере, в какой в нём подчёркивались совершенство Бога, неоценимые преимущества предопределения, средства борьбы против грехов, особенно против смертных грехов[5].

Достаточно ли историки освещали это взаимопроникновение католицизма и протестантизма в период наиболее острых конфликтов на религиозной почве? В любом случае, это явление при расширении перспективы позволяет заметить, что между двумя конфессиями, старавшимися быть противоположными, было много общего, особенно в интересующем нас отношении «внушения чрезмерного чувства вины» и страха. Так, у протестантов мы обнаруживаем упрёки в адрес родителей, аналогичные тем, что звучали в католических проповедях. Иоганн Бренц (1499–1570), вюртембергский реформатор, сказал пастве однажды в воскресенье:

У многих родителей не осталось больше ни мирской порядочности, ни христианского благочестия. Дома родители произносят исключительно богохульства, ругательства, грубые и непристойные слова, поносят ближнего

[3] «Сетование, или Диалог между душой и телом проклятого человека». См.: *Ibid.*, p. 79–80.

[4] *Ibid.*, p. 81–83.

[4a] «Трактат о молитве и размышлении».

[4b] «Путеводитель грешников».

[5] H. C. White, *English Devotional Literature...* p. 105–107.

своего и клевещут на него... Никогда не скажут ни слова о Боге и о Христе, сыне Божием. Если и заговаривают об истинной вере, так только для того, чтобы её проклясть... [Родители] не стыдятся заявлять дома и на людях, будто то, что говорят в церкви и на проповеди, ничего не значит. И так они не заботятся ни о том, чтобы послушать слово Божие самим, ни о том, чтобы его услышали их дети[6].

Сходным образом и Каспар Аквила, церковный суперинтендант Тюрингии, комментируя пятую заповедь, ставил на одну доску с убийцами родителей, которые пренебрегают своей обязанностью «вырастить детей в страхе Божием и в подчинении добру»[7].

Ещё одно сближение, которое я отношу к методологическим,— это сближение между протестантской и католической точками зрения относительно страха, который надлежит испытывать перед причастием. Вот предупреждение Пьера дю Мулена в начале одного из сборников проповедей:

Когда речь идёт о том, чтобы предстать перед Богом, внимать Его слову и причаститься тела Господня, тысячи соображений приходят на ум тем, кто страшится Бога, дабы внушать им страх Божий и держать их в уважении и благоговении. Нужно помнить, что мы причащаемся перед Богом, который есть всепоглощающее пламя, который видит насквозь сердца и взвешивает деяния на весах правосудия, от которого ничто не скрыто... Не должно забывать, что мы — немощные создания, хрупкие сосуды, грешники, духовно больные, ищущие выздоровления, преступники против божественного величия, испрашивающие помилования у властителя[8].

Могли ли «преступники против величия» не испытать «страх» перед лицом того, кто «взвешивает деяния на весах правосудия»?

«Нужно страшиться малейшей наготы»,— учил Тронсон в своём «Руководстве для семинаристов»[9]. Ничего удивительного, что по меньшей мере в пуританской среде развилась самая настоящая враждебность по отношению к телу, в основании которой лежал стыд. Так, например, Коттон Мэзер, один из самых влиятельных пасторов Новой Англии конца XVII–начала XVIII веков, с сожалением констатировал близкое сходство между естественными отправлениями человека и животных. В его «Дневнике» читаем: «Однажды я опорожнял мой естественный резервуар и мочился на стену. В это время подбежала собака и стала делать рядом то же самое. Я подумал: „Сколь жалкие и ничтожные существа суть сыны человеческие в своём смертном воплощении! Как наши природные необходимости принижают нас и ставят практически на одну доску с собаками"». В такой ситуации Коттон Мэзер утешился, дав себе такие впечатляющие указания: «Когда подобные необходимости принижают меня до положения животного, мой дух должен в то же самое время воспарять, возноситься и подниматься к ангельским сферам»[10]. Последнее словосочетание отсылает нас всё к той же «ангельской антропологии», которую мы так часто встречали в католических проповедях.

Убеждение, что тело есть своего рода доказательство нашей греховности, разделяли и проповедовали не только наиболее

[6] J. Brenz (Brentius), *Pericope evangeliorum, quae singulis diebus dominicis publics in Ecclesia recitari soient*, Francfort, 1559, p. 149–150.
[7] C. Aquila, *Des kleinen Catechismi Erklerung...* в J. M. Reu, *Quellen...* p. 173 (цит. по: G. Strauss, *Luther's House...* p. 46). Об аналогичных английских проповедях см. введение Р. Л. Гривса к *Miscellaneous Works de John Bunyan*, IX, Oxford, 1981, p. XII–XIII.
[8] P. du Moulin, *Décade de sermons*, Sedan, 1637, p. 1. О П. дю Мулене см. также: L. Rimbault, *Pierre du Moulin, 1568–1658, un pasteur classique à l'âge classique*, Paris, 1966.
[9] L. Tronson, *Manuel du séminariste* в *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1857, I, p. 42.
[10] C. Mather, *Diary*, 2 vol., New York, s.d., I, p. 30–32 (цит. по: Ph. Greven, *The Protestant Temperament, Patterns of Child-Rearing, Religious Experience and the Self in Early America*, New York, 1977, p. 67).



суровые пресвитериане, но и все «евангелисты»[11], старавшиеся «пробудить» и «обратить» народные массы. Уэсли писал (и говорил с амвона): «В нас сидит плотский дух, воюющий с Богом, не подчиняющийся Его закону и до такой степени заражающий всю нашу душу, что ничто доброе не может поселиться в человеке, в его плоти и в его природных условиях. Всё, что возникает в его воображении и сердце, дурно, и это надолго»[12]. Попутно напомним, что Уэсли женился поздно, в 48 лет, и не был счастлив в браке. Как бы то ни было, он разделял уверенность многих проповедников протестантского «пробуждения», что преступную плоть нужно умерщвлять. Другой методистский лидер, Джордж Уайтфилд, влияние которого в Америке было весьма значительным, однажды написал: «Само по себе умерщвление, однажды произведённое, есть самое большое в мире удовольствие... Действительно, в строгом следовании самоотречению и умерщвлению больше удовольствия, чем в самом полном утолении желаний величайшего на земле эпикурейца»[13]. Такие слова мог бы произнести Рансе.

Ещё одной темой, общей для протестантской и католической риторики, является утверждение, что Иисус через перенесённое им «наказание» уплатил своему Отцу «долг», числившийся за грешным человечеством. Иоганн Бренц в воскресной проповеди утверждал, что «Гнев Божий как раз и выказал себя на Господине нашем Иисусе Христе. В самом деле, Он подверг его величайшим лишениям, до того, что сделал его последним их живущих, заставил его спуститься в ад, как несущего самое тяжёлое проклятие из всех... Из этого жестокого наказания, которое претерпел Сын Божий, надлежит заключить, сколь суров и сколь тяжек гнев Божий по отношению к грехам[14]. Те же убеждения высказывает и Иоганн Арндт (1555–1621) в небольшом пропагандистском произведении, посвящённом «духовному обновлению», или «перерождению», христианина. Он пишет: «Захваченный честолюбием и гордыней, человек перестаёт повиноваться, отвращается от Бога и, коли он единожды пал, его отступничество и грехопадение не могут быть наказаны и при этом исправлены иначе, как полным самоуничтожением, принижением и покорностью Сыну Божьему»[15]. Мы ещё вернёмся к произведениям Иоганна Арндта, особенно к его «De Vero Christiano»[15a] (1606–1610). Исследования, проведённые в каталогах библиотек в Шпейере в XVIII веке, показывают, что в 1780–1786 годах, как и в 1744–1750 годах, Арндт намного опережал по популярности в этом городе других духовных авторов. Такая же ситуация была и в Тюбингене в середине XVIII и в начале XIX века[16].

Не стоит ли причислить к теориям, разделяемым одновременно протестантами и католиками, утверждение, что срок мило-

[11] Я цитирую здесь выражение Ф. Гревена из вышеупомянутого издания.
[12] J. Wesley, *Works*, Oxford, 1975, p. 359 («On self-denial»). Ph. Greven, *The Protestant*... p. 60.
[13] G. Whitefield, *The Works of*... London, 1751–1751, 6 vol.: I, p. 5, 8 (цит. по: Ph. Greven, *The Protestant Temperament*, p. 73).
[14] J. Brenz, *Pericope evangeliorum*... p. 438–439.
[15] J. Arndt, *De la Régénération ou nouvelle naissance* (trad. fr.), Strasbourg, 1836, p. 16.
[15a] «Об истинном христианине».
[16] E. François, «Livre, confession et société urbaine en Allemagne au XVIII[e] siècle: Spire» в *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, XXIX, juillet-septembre 1982, p. 364–365.

сердия Божьего истекает с концом нашей жизни? Многие католические духовные лица могли бы повторить вслед за пуританским пастором Сэмюелем Хайроном: «...как есть время для благодати, на протяжении которого дверь к прощению открыта, так есть и время для суда, при котором эта дверь закроется, и всякая надежда войти в неё будет полностью отброшена»[17].

Но более важным сходством двух систем проповедования была сосредоточенность на болезни и смерти, при том, что, с одной стороны, проповедование страха не ограничивалось только этими темами и, с другой стороны, они, как считали проповедующие, одновременно тревожили и ободряли. Вот что написала недавно английский историк Маргарет Спаффорд как раз по поводу сосредоточенности на смерти: «Основные темы проповедования перед широкими аудиториями, возможно, изменились после Реформации меньше, чем предполагалось ранее»[18]. Прежде всего, в разных частях протестантского мира имело место сохранение или возрождение христианского макабра, порожденного *contemptus mundi*. Жан-Клод Марголен[19] наглядно показал это на примере поэта из Зеландии Якоба Катса (1577–1660). Жизнь этого ревностного кальвиниста состояла из долгих размышлений о смерти и постоянных приготовлений к её приходу. «Уже очень давно,— признавался он на склоне лет,— с самой юности, я беспрестанно готовился к смерти. Могила со всем тем, что с ней связано, всегда была мне привычна... всё, что открывалось моему взору, где бы я ни был, вызывало в моей душе мысль о смерти»[20]. Катс, привыкший смотреть смерти в лицо, находит в «иссохшем скелете всю прелесть свежераспустившейся и сверкающей росой розы»[21]. Поэтому на его примере мы хорошо можем представить себе тех, кто произносил в то время утешительные речи: неправда, считал он, будто смерть страшна. Перед её лицом «безумец спасается бегством, но мудрец не обращает на неё внимания»[22]. Это, правда, сентенция скорее стоическая, нежели христианская. Но помимо этого Катс заявляет, обращаясь к Смерти: «Тому, кто живёт для Бога, в добродетели и смирении, бояться нечего, он не трепещет перед Вашими угрозами»[23]. А если так, почему люди должны испытывать страх от макабрических представлений?

Но тот, кто их не боится, рискует начать находить в них удовольствие, и Катс не избежал этого. Его барочный реализм, если можно так сочетать эти термины,— это протестантское связующее звено между погребальной поэзией XIV–XV веков и тошнотворными напоминаниями о смерти, которые ещё в XVIII веке выходили из-под пера ярых католиков[24]. Говоря, как и многие из этих католиков, о переходе от жизни к смерти, он сначала с тщательностью, которая не может нас не встревожить, описывает те перемены, которые повлечёт за собой его последний вздох:

[17] S. Hieron, *Sermons*... Londres, 1620, p. 6.
[18] M. Spufford, *Small Books and pleasant Histories*, Londres, 1981, p. 203.
[19] J.-Cl. Margolin, «L'Inspiration érasmienne de Jacob Cats» в *Commémoration nationale d'Erasme. Actes*, Bruxelles, 1970, p. 114–151.
[20] *Ibid*.
[21] J. Cats, *Werken*, Amsterdam, 1658, II, p. 405 (цит. по: J.-Cl. Margolin, «L'Inspiration...», p. 145).
[22] J.-Cl. Margolin, «L'Inspiration...», p. 144.
[23] J. Cats, *Werken*, II, p. 505 (цит. по: J.-Cl. Margolin, «L'Inspiration...», p. 145).
[24] См. выше, с. 482.



...эти глаза, с помощью которых я сейчас так легко читаю, в ту минуту закроются, чтобы затем превратиться в глубокие впадины. Моя рука, с помощью которой я сейчас пишу стихи или что-нибудь более важное, от прикосновения смерти мгновенно закоченеет. Мой язык, который так часто можно было слышать в Генеральных штатах[25], станет неподвижным, немым, просто органом без души. Моя грудь, этот центр жизни, в которой, как я чувствую, сейчас бьётся моё сердце, превратится в жалкие останки, придавленные кучей земли[26].

Ещё более показателен другой текст, который Жан-Клод Марголен сравнивает с «Уроком анатомии». Он взят из сочинения с многообещающим названием «Гроб для живых», наставления которого сходны с теми, что в своё время давал св. Иоанн Златоуст. Когда человек испускает последний вздох,

изо рта его вытекает густая слюна, запекающаяся на его щеках и бледных губах. Это тело, которое привыкли видеть таким подвижным, превращается просто в жалкие останки, как только отлетает душа. Его угасшие глаза начинают пугать окружающих, и отныне они должны быть закрыты. Умерев, человек становится так ужасен, что даже ближайшие родственники от него отворачиваются. Посмотрите на этот труп: он лежит бесформенной массой... Эти останки плохо пахнут; и это всё: они принадлежат могиле[27].

Такие описания побуждают историографа провести исследование о макабре даже в кальвинистских землях. Зато лютеранские проповедники, видимо, в основном избегали слишком впечатляющих картин смерти и разложения. Но они не отказались от них полностью, и это подтверждается многочисленными проповедями Иоганна Герхардта, который, не будем об этом забывать, был одним из крупнейших представителей «евангелической» ортодоксии. В одной проповеди он проводит различие между смертью «духовной», смертью «природной» и смертью «вечной» и разъясняет, что «природная» смерть истинного христианина на самом деле не заслужила того, чтобы так называться, так как она есть скорее «сладкий сон и переход к истинной жизни». Тот, кто проводил в жизнь учение Иисуса, не испытает ужаса перед смертью. Он не почувствует её горечи[28]. Но в более поздней проповеди, посвящённой сыну вдовы из Наина, он уделяет много внимания смерти молодых. «Ни розовый цвет лица, ни сила тела, ни внешняя привлекательность не могут спасти его от смерти». Он находит могилу там, где его жизнь должна была начаться.

Затем Герхардт описывает жестокость смерти, перед которой часто приходят её «прислужники», то есть болезни, которые «мучают и истязают умирающего и доводят его до того, что он начинает желать смерти». Во время агонии «уши глохнут, глаза заволакиваются тьмой, язык застывает, холодный пот выступает по всему телу». Не правда ли, можно подумать, что это Катс? «Как только тело лишается души, оно начинает гнить, так что даже лучшие друзья не могут долго выносить зловоние трупа... Тогда к чему столько забот о том, чтобы накормить и одеть своё тело? Завтра оно станет пищей червей. К чему презирать ближнего?

[25] Катс сделал политическую карьеру.
[26] J. Cats, *Werken*, II, p. 283 (цит. по: J.-Cl. Margolin, «L'Inspiration...», p. 146).
[27] J. Cats, Werken, II, p. 345 (цит. по: J.-Cl. Margolin, «L'Inspiration...», p. 148).
[28] J. Gerhardt, *Sacrarum homiliarum in pericopas Evangeliorum dominicalium et praecipuorum totius anni festorum, libri duo* (вступительное слово 1634 г.). Я пользовался изданием: Iéna, 1647: I, p. 636 (*Dominica judica*, проповедь IV).

Завтра вы сравняетесь в могиле. К чему предаваться удовольствиям? Те, кто вчера веселились с нами, сегодня отошли к Господину нашему засвидетельствовать ему своё почтение»[29]. Нескончаемые возвращения к старой теме. Но в другой проповеди содержится утверждение более удивительное, однако полностью находящееся в логических рамках доктрины о первородном грехе. Действительно, Герхардт говорит: «Ни одно животное после смерти не начинает гнить так быстро, как человек. Ни один труп не испускает такого зловония. Отчего это происходит? Всё дело в яде греха... Человек создан для бессмертия (Прем. 2:23)[30]. И из-за того, что смерть противна природе человеческой, его тело так ужасно пахнет». И Герхардт напоминает о знаменитом транси Вильгельма II Гессенского (†1509) в церкви Святой Елизаветы в Марбурге.

Наверное, в произведениях жителей Британских островов и американских продолжателей их традиций можно обнаружить максимальную концентрацию макабра по сравнению со всеми остальными протестантскими территориями XVII–XVIII веков. Маргарет Спаффорд недавно изучала английские произведения народной литературы по каталогам семи лондонских книгоиздателей 1684–1689 годов, сравнивая их с собранием дешёвых книг Сэмюела Пеписа[31]. Её выводы могут нас заинтересовать. В каталогах семи торговцев религиозная литература составляет 45% названий (и только 19% в собрании Пеписа, предпочитавшего менее суровые произведения). Это составляет значительный процент, если учесть данные, которые Даниэль Рош подсчитал для XVII века по парижским, лионским, труасским и бордоским каталогам: соответственно 28%, 42,5%, 73% и 39% духовной литературы[32]. В этих французских каталогах того же XVII века сравнительно мало (относительно общего количества религиозной литературы) «Приуготовлений к смерти»: 0,25% в Париже, 1,55% в Лионе, 5,2% в Труа и 2,6% в Бордо. В то же время Маргарет Спаффорд пишет, что на Британских островах 20% духовных произведений были специально посвящены смерти и суду»[33].Что поражает больше всего в этих дешёвых религиозных изданиях,— комментирует она,— так это доминирование рисунков и описаний, представляющих смерть в виде скелета»[34]. Согласно автору, тема, которая после 1650 года распространялась в печатных трудах, уже в течение многих веков утвердилась в устной культуре. В любом случае, закономерно утверждение, что эта макабрическая литература оказывала в третьей четверти XVII века очень сильное воздействие на воображение простых людей.

В дешёвых изданиях, также указывает Маргарет Спаффорд, изображения смерти и суда, похоже, преобладают над всей остальной христианской иконографией. Так, на титульном листе книги «Heaven's Messengers»[34a] нет ни одного персонажа Нового

[29] *Ibid.*, II, p. 688–689 (*Dominica XVI post Trinit.*, проповедь I).
[30] *Ibid.*, II, p. 693–694 (*Dominica XVI post Trinit.*, проповедь II).
[31] M. Spufford, *Small Books*... p. 129–147, 102–208.
[32] Я взял только относящиеся к XVII в. данные из таблиц, которые см.: D. Roche, «La Mémoire de la mort», p. 91–93.
[33] M. Spufford, *Small Books*... p. 203.
[34] *Ibid.*, p. 138. О протестантских сочинениях типа *Ars moriendi* см. также: D. W. Atkinson, «The English Ars moriendi: its Protestant Transformation» в *Renaissance and Reformation*, n° 6, 1982, p. 1–10.
[34a] «Посланники небес».



Завета, зато там присутствует гравюра, изображающая Смерть, трубящую в трубу, и Время рядом с ней. В книге «Penny Godlinesses»[34b] мы находим два изображения воплощения, два — Троицы, одно — распятия, но девять — смерти, суда и всеобщего воскресения. В английских религиозных изданиях смерть в виде скелета появляется даже чаще, чем популярное (и впечатляющее) изображение пастыря, которое, в свою очередь, предпочиталось издателями (и читателями?) эпизодам из жизни Христа. Гримасничающая героиня дешёвых книжек, поражавшая своими стрелами молодых и старых и несущая знамя, на котором можно было прочесть «я убиваю вас всех», изображалась как Антэрос и неотвратимая завоевательница мира.

Видимо, чума 1665 года и лондонский пожар следующего года усилили убедительность подобных картинок[35]. Поэтому Маргарет Спаффорд задаётся вопросом: «Действительно ли пуритан Новой Англии вопросы смерти беспокоили больше, чем их английских современников?»[36] Я только добавлю, что в период «Великого пробуждения» 1730–1740 годов Гилберт Теннент произносил суровые речи перед воспитанниками принстонской «Малой школы», в которых он, в частности, говорил: «Подумайте, что, возможно, вы никогда не проживёте столько, чтобы вырасти большими. Ведь большинство — и подавляющее большинство — умирают маленькими; и с вами это тоже может случиться через несколько дней, через несколько часов. Разве вы не видели, как гробики размером с вас закапывают в землю? То, что вы ещё маленькие и не успели вырасти, не спасёт вас ни от преисподней, этого ужасного места, ни от Злого Человека (беса), если только вы не станете хорошими перед тем, как умрёте»[37].

Протестанты эпохи классицизма, как и католики, были вынуждены постоянно думать о смерти. В проповеди 1618 года Джон Донн призывает слушателей помнить о предназначении своей души. «Тогда страх помешает им грешить. Пусть они помнят обо всех благодеяниях, которые Бог уже совершил для них; тогда любовь помешает им грешить»[38]. В другой проповеди — по случаю Пасхи 1619 года, когда король был действительно серьёзно болен,— Донн напоминает пастве, что жизнь — это круг, который быстро соединяет могилу с рождением[39]. Эта проповедь, как и большинство у Донна, заканчивается оптимистично. В протестантских проповедях этого времени частое повышенное внимание к смерти сохраняется, даже если речь идёт о том, чтобы оградить слушателей от страха, который вызывает эта расплата. Знаменитое «Приуготовление» Шарля Дреленкура, «Утешения для верующей души, пребывающей в страхе перед смертью», вышедшее в 1651 году, выдержало затем около сорока изданий[40]. А ведь в качестве второго средства против смерти автор советует «ожидать её каждую минуту»[41]. В протестантской академии города Ди

[34b] «Грошовое благочестие».
[35] *Ibid.*, p. 203–204.
[36] *Ibid.*, p. 204.
[37] G. Tennent, *18 Sermons on important subjects adapted to the perillous State of the British Nation*, Philadelphie, 1758, p. 115.
[38] J. Donne, *Sermons*, 10 vol., Univ. California Press, 1955: II, p. 74.
[39] *Ibid.*, II.
[40] M. Tuchle, C. A. Bouman et J. Lebrun, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, Paris, 1968, III, p. 428.
[41] Ch. Drelincourt, *Les Consolations...* (я пользовался двухтомным изданием 1734 г.: I, p. 81).

в 1665 году некий ученик второго класса получил в качестве второй премии за благочестие книгу, озаглавленную «Страх смерти»[42]. На самом деле это скорее всего были «Утешения» Дреленкура. Показательно, что ею премировали юношу шестнадцати или семнадцати лет.

По другую сторону Ла-Манша произведение пуританина Томаса Бикона «The Sike mannes Salve»[42a], впервые вышедшее в 1561 году, до 1632 года выдержало по крайней мере ещё семнадцать изданий[43]. Ещё одно «Приуготовление к смерти», написанное другим пуританином, Майклом Спарком, «The Crums of comfort»[43a], вышедшее в 1623 году, в 1629 году издавалось в десятый раз, а в 1652 году — в сороковой. В том же году Спарк уточняет, что общий тираж этих сорока изданий составил 60 тысяч экземпляров, и все они были проданы[44]. Но, видимо, успех этих молитв и размышлений, предназначенных для того, чтобы сделать смерть праведной, был меньше, чем успех произведения «The Rule and Exercises of Holy Dying»[44a] (1650) Джереми Тейлора, которое было самым знаменитым из долгой череды сочинений этого типа, появившихся в Англии в XVII веке (не менее 44 известных изданий)[45]. Тейлор рассуждал как великий теолог Ричард Бакстер, умеренный пуританин: «Приуготовление к смерти — дело всей жизни, для которого сотен лет не было бы слишком много... Самое лучшее, самое надёжное, самое мудрое приуготовление — это такое, которое приводит... к жизни в праведности, послушании и в согласии с небесами»[46].

«Спасение», «уверенность», «утешение», «праведная кончина» — эти слова достаточно хорошо передают намерение авторов: ободрить тех, у кого хватает смелости беспрестанно думать о смерти. Тем, кто «раскаялся», нечего бояться. Им смерть принесёт «радость». В том же самом духе высказывается Донн, восклицая: «Я радуюсь, когда в этом проливе вижу мой Запад... Подобно тому, как на всех картах Запад и Восток составляют одно (а ведь я и есть такая карта), смерть подобна Воскресению»[47]. Донн писал эти строки, будучи тяжело болен, и в том же стихотворении он пишет, что страдание — самый верный путь к спасению[48]. Это свидетельство вновь открывает для нас самую суть тогдашних религиозных представлений о смерти. Даже те, кто, как Донн, рисовали самые радужные перспективы и готовились войти в «священные палаты», где вместе со святыми они будут «вечно распевать божественную музыку», задерживаются на трагических последствиях первородного греха и на могуществе, которое он дал смерти. Победа Христа следует из этого как нельзя лучше.

Но пока этого не случилось, смерть действительно будет последним истреблённым врагом (1 Кор. 15:26), и она действительно враг не только человека, но и небес. «На небесах не установится

[42] Fr. Breuillaud et B. Urien, *Scolarisation et religion dans le diocèse de Die aux XVII^e^—XVIII^e^ siècles* (магистерская диссертация, Paris-I, 1975, p. 43).
[42a] «Спасение больного».
[43] H. C. White, *English Devotional Literature*... p. 13; R. Chartier, «Les Arts de mourir», p. 73, n. 47.
[43a] «Крупицы утешения».
[44] H. C. White, *English Devotional Literature*... p. 13. Этот успех объясняет то, что Спарк написал продолжение своей книги в 1652 г.
[44a] «Правило и упражнения для праведной смерти».
[45] *Ibid.*, p. 158, 164, 263.
[46] R. Baxter, *The Catechizing of Families: A Teacher of Householders how to teach their Households*, Londres, 1683, p. 432—433.
[47] J. Donne, «Hymne to God my God in my sicknesse» (цит. по: W. R. Mueller, *John Donne: Preacher*, Princeton Univ. Press, 1962, p. 197).
[48] *Ibid.*, p. 176.



мир, пока она не будет повержена». На земле она является самым изобретательным противником человека. «Она ожидает, пока её слишком самоуверенная жертва не лишится сил настолько, что не сможет больше двигаться, а будет только дрожать от лихорадки и паралича. Она ожидает, пока темнота в глазах её добычи не принесёт ей прообраз вечного мрака, пока стук зубов не предвестит их вечный скрежет, пока агония тела не позволит червю, подстерегающему этот момент, безостановочно это тело грызть»[49]. Таким образом, даже у наиболее склонных к ободрению духовных сочинителей того времени мрак всегда оказывается рядом, когда они говорят о смерти-наказании. В другой проповеди того же направления Донн, вслед за многими другими, комментирует стих из книги Иова (17:14) и идёт ещё дальше в своих ухищрениях: «Жалкая загадка: один и тот же червь должен быть и моей матерью, и моей сестрой, и мной самим. Жалкое кровосмешение, ведь я тогда буду женат на собственной матери и на собственной сестре и буду сразу отцом и матерью собственной матери и собственной сестры, так как я должен породить и выкормить этого червя, и к этому сводится моя жалкая убогость, так как мой рот будет забит пылью и этот червь будет питаться — и с большим удовольствием — мной...»[50].

Дух плясок смерти и воспоминания о речах, посвящённых *contemptus mundi*, пронизывают также вступление к знаменитому «Holy Dying» Джереми Тейлора:

> Человек прочитает самую лучшую и самую вдохновенную из всех проповедей, какие только могут быть написаны, если попадёт в королевскую гробницу. Государи Испании мудро поместили в том же самом Эскорнале, где они живут в величии и могуществе и провозглашают войну и мир, кладбище, на котором их прах и их слава почили до конца времён... Это — поле, засеянное королевским семенем, изображение той великой перемены, которая приводит от богатства к наготе, от высоких потолков к тесным гробам, от жизни почти божественной к человеческой смерти. Этого достаточно, чтобы охладить пламя желания, чтобы сокрушить надменность и гордыню, чтобы унять зуд зависти, чтобы заставить померкнуть и исчезнуть обманчивые краски похотливой, искусственной и надуманной красоты[51].

Итак, английские духовные наставники XVII века не смогли избежать в своих надгробных размышлениях соблазна впасть в макабр. Сэмюел Хайрон, разъяснив в проповеди, что смерть — это освобождение (*release*), оговаривается: «Это освобождение не может облегчить мысль о смерти, которая сама по себе полна горечи. Смерть для человеческой натуры — воистину царица страха[52]. Подумайте только о мучениях болезни и лихорадки, о страданиях агонии, о жестокости расставания души и тела, этих двух друзей, так сильно привязанных друг к другу и бывших такими хорошими сообщниками. Лежать в могиле, встретить там разложение, стать добычей зловония и гниения,— кого не охватит ужас при мысли обо всём этом?»[53]

[49] J. Donne, *Sermons*... IV, p. 45–56. W. R. Mueller, *John Donne*... p. 195–196.
[50] *Ibid*., X, p. 238. W. R. Mueller, *John Donne*... p. 196.
[51] J. Taylor, *The Rule and Exercises of Holy Dying*, Londres, 1901, p. 28–29. H. C. White, *English Devotional Literature*... p. 268–269.
[52] «Царица страха» — это же выражение находим и в сочинении: Robert Bolton, *A Discourse about the state of true happinesse delivered in certaine Sermons*... 1638, ch. 7, p. 7–8.
[53] S. Hieron, *Sermons*... p. 645–655.

О ДРУГИХ ПОСЛЕДНИХ ВЕЩАХ И О *CONTEMPTUS MUNDI*

Стало почти банальностью утверждать, что протестанты классической эпохи, так же, как и католики, связывали страх с судом, ведущим либо в рай, либо в ад. Это объясняет продолжительный успех «Memorare novissima»[53a] св. Бернара. Как сказал в одной из проповедей Гилберт Теннент, «думайте часто и много о смерти, суде и муках ада. Иначе как вы сможете перенести остроту смерти?»[54] Таким образом, можно выделить некоторое количество проповедей, общих для обеих территорий и обеих конфессий, в которых духовные лица грозили пастве судом и гневом Божьим. Иоганн Бренц задаётся вопросом, откуда проистекает обнаруживаемая повсюду готовность к совершению греха. Он отвечает: «Из того, что люди не знают — или, зная, не верят, — что Бог — жестокий и суровый тиран, когда дело касается греха, ужасный мститель, который не довольствуется наказанием в виде телесных страданий, но и приговаривает к вечным мукам... Если не любовь к Богу, то хоть чудовищность мук, которые нам угрожают, пусть побудит нас избегать зла»[55].

Одна из проповедей Шарля Дреленкура, произнесённая им в Шарантоне в 1660 году, как и многие католические проповеди, напоминает известное изречение из Послания к евреям и содержит такое предупреждение: «Не обольщайтесь, грешники, Бог не может быть предметом насмешек. И если его раздражать, его терпение сменится яростью. Чем дольше он медлит с наказанием, тем более чудовищным оно будет. „Страшно впасть в руки Бога живого". Ведь он проливает на злодеев дождь из серы и огня, и ветер бури — питье их»[56]. Двумя годами позже тот же Дреленкур писал, что при наших грехах опасно, если Бог не наказывает нас на земле. Бог карает нас для нашего блага. Какой отец не наказывает своих детей? Напротив, те, кого Бог не карает в этой жизни, должны бояться. Часто бывает так, что он их «отдаёт на волю дьявола, чтобы они вечно мучились в аду»[57]. И всё-таки, если грехи переходят определённую границу, неужели Всемогущий не пошлёт в качестве наказания и земные кары, и посмертные муки? «Гибель уже у дверей», — объявляет Дреленкур протестантской общине Парижа, раздираемой внутренними конфликтами. А значит, необходимо немедленное покаяние. «Для того, чтобы предотвратить это ужасное судилище и погасить молнии, которые Бог уже держит в руках, готовясь метнуть на наши головы, был объявлен этот пост (25 марта 1660 года), и для этого мы взываем к вам со вздохами, стенаниями и слезами»[58].

Протестанты в своих проповедях множество раз предостерегали свою разношерстную паству, чтобы она не забывала

[53a] «Новейшее напоминание».
[54] G. Tennent, *18 Sermons...* p. 132.
[55] J. Brenz, *Pericope evangeliorum...* p. 436–437.
[56] Ch. Drelincourt, *Recueil de sermons...* Genève, 1664, p. 360 (сборник проповедей, произнесённых в Шарантоне).
[57] *Ibid.*, p. 512. Ещё один очень впечатляющий текст о гневе Бога, «великодушного льва» и «неукротимого быка», можно найти в протестантском сочинении: *Mespris du monde*, 1612, p. 139ff.
[58] *Ibid.*, p. 310.



о Божьем суде. Бакстер однажды спросил: «Человек, который идёт навстречу суду Божьему и никогда не думает о нём, не есть ли хуже сумасшедшего?»[59] Отсюда такой совет: «Чаще думай о неотвратимости, близости и жестокости этого дня»[60]. Более того, как утверждает умеренный пуританин Дэниел Фитли: «Разве вы не видите последствия суровых приговоров Бога, которые ежедневно поражают самонадеянных грешников? Разве не разворачивается перед вашими глазами зрелище божественного правосудия?»[61] В Саксонии в 1530–1540 годах лютеранский суперинтендант заставлял детей учить наизусть и рассказывать по воскресеньям в церкви такой вот диалог:

Один ребёнок: Расскажи мне, что, согласно Писанию, случится с нечестивцами, которые презирают Слово Божье.

Другой ребёнок: ...Бог поднимет на смех такого человека и станет издеваться над ним, даже если он страдает от невыносимой тревоги (Прит. 3). Он не станет его слушать, но ужасно накажет его множеством болезней и бедствий (Лев. 26), таких как лихорадка, чахотка, фурункулы, чума, опухоли, война, огонь и пожар, град, язвы и воспаления. Он ниспошлёт на него столько ужасов, невзгод, страданий, напастей и несчастий, что ввергнет его этим в бездну отчаяния[62].

Этот тип наставлений проявляется особенно настойчиво в периоды всеобщих бедствий. Сэмюел Хайрон рекомендовал «во времена мора и голода» такую молитву:

Таковы были издавна твои угрозы, служащие приговором грешникам. У тебя, кроме того, есть ещё много способов превратить плодородную страну в бесплодную пустыню, чтобы покарать злонравие её обитателей. Небо над нами ты можешь сделать медным; землю под нами ты можешь превратить в железо, наслав засуху на наши края... Господи, у тебя огромный запас наказаний...[63]

В другой молитве, которую тот же Хайрон приводит как «подходящую в случае массовой эпидемии», во всём обвиняется легкомыслие христиан, невнимательных к предостережениям проповедников:

Тяжела рука, которую ты, [Господи], возложил сейчас на нас, и ужасна эпидемия, которую ты на нас наслал...

И это только справедливо, что ты нас поражаешь опухолями и неизлечимой проказой, что ты насылаешь на нас чуму и что ты сметаешь нас с земли... Разве не умножились наши беззакония перед тобой? Разве наши грехи не перешли границу бесстыдства и не стали невыносимыми? Слуги твои посылали нам бесчисленные предупреждения... Но мы сделали наши сердца твёрдыми, как камень, отбросили мысль о трудных днях, убеждая себя, что их проповеди ничего не стоят, что они хотели разделить с нами плоды их воображения[64].

«Что есть чума и другие бедствия, ниспосылаемые Богом, — спрашивает у своей паствы Ричард Сиббс, — если не посланники, отправленные, чтобы постучаться в нашу дверь? Наш ответ должен быть таков: „Господи, я раскаюсь в моих дурных деяниях...". Не получая же ответа, Бог посылает несчастье за несчастьем,

[59] R. Baxter, *A sermon of Judgement (1654)*, Londres, 1668, p. 235.
[60] *Ibid.*, p. 265.
[61] D. Featley, *Clavis mystica... seventy sermons*, Londres, 1634, p. 611–612.
[62] C. Aquila, *Des Kleinen Catechismi Erklerung...* в J. M. Reu, *Quellen...* I, 2 (2), p. 178–179 (цит. по: G. Strauss, *Luther's House...* p. 208). В притче 3:31 говорится только: «Он высмеивает насмешников, но бедным дарит свою благодать». В гл. 26 книги Левит, напротив, многословно описываются наказания Яхве. Тем не менее, финальным аккордом служит примирение.
[63] S. Hieron, *Sermons...* p. 740.
[64] *Ibid.*, p. 741.

до тех пор, пока мы не отзовёмся, пока мы не раскаемся и не отвратимся от наших путей зла»[65]. Лондонские эпидемии чумы 1603, 1625, 1665 и других лет могли только придать правдоподобие подобным речам, убедительно подтверждавшим массовую веру в Бога, который присутствует повсюду в повседневных делах и не замедлит использовать собственные творения против грешников.

В этом отношении показательно стихотворно-прозаическое произведение Джорджа Уитера (1590–1667). Он был человеком ворчливым и меланхоличным, но по теологическим взглядам стоял на стороне «арминиан». Это не помешало ему в течение всей своей жизни считать эпидемии чумы 1625 и 1665 годов, комету 1664 года и пожар 1666 года очевидными знаками гнева Божьего[66]. Однажды — в 1625 году — он увидел, как в его комнату входит «ужасный ангел божий» (чума)[67]. Описывая «Царя богов», он говорит, что «блеск его глаз вызывает такой ужас, что небесные сферы приходят в движение и весь мир трепещет при виде его»[68]. Если добавить к этому образу Бога классическое представление о немногих избранных, то мы придём — естественно, в предельном случае — к тем экстремистским проповедям, которыми пуритане Новой Англии охотно стращали своих детей: «Помните о смерти, думайте много о смерти, представляйте себе, каков будет ваш смертный одр. Жизнь хрупка, вам нужно будет расстаться с вашими родителями. И если в Судный день вы увидите, что ваши родители пойдут в рай, тогда как вас отправят в ад, какой будет плач и скрежет зубовный»[69]. Современники свидетельствуют, что семилетние дети ревели при мысли, что они пойдут в ад к отверженным.

Важность темы судилища в проповедях объясняет тот факт, что и в протестантских областях смерть считалась нелёгкой даже для благочестивых. Конечно, там, как и в католических зонах, мы сталкиваемся с так называемыми «прекрасными смертями», подобными смерти Шарля Дреленкура, описанной его сыном. Знаменитый шарантонский пастор отдавал всего себя своей пастве и навещал больных до тех пор, пока его силы полностью не иссякли. Тогда он спокойно и уверенно встретил свой конец[70]. Теми же чувствами были озарены и последние минуты кальвинистки из Пуату Анны Фонтано, скончавшейся в 1664 году. Её дочь свидетельствует, как сильно она «хотела перебраться поближе к своему спасителю Христу»[71]. Аналогично, биограф XVII века утверждает, что один его друг, навещавший смертельно больного благочестивого Роберта Болтона (†1631), «обнаружил, что он очень хочет подняться на небеса, к Христу». Он говорил: «О, сколь ничтожно моё тело! Когда оно наконец отпустит мою душу, чтобы она покинула его и отправилась к Богу? Когда это гнилое тело истощится, чтобы я мог вознестись на небеса?» И как

[65] R. Sibbes, *Gods Inquisition in two sermons*, 1619, p. 89.
[66] Ср.: A. Rannou, *George Wither*... I, p. 45, 105–111, 143; II, p. 200–208, 253, 258.
[67] G. Wither, *Britain's Remembrancer*, 18 vol., Manchester, 1871–1885; A. Rannou, *George Wither*... I, p. 45.
[68] A. Rannou, *George Wither*... II, p. 253.
[69] Эти свидетельства см.: M. Vovelle, *La Mort et l'Occident*... (2 vol.). См. также: D. E. Stannard, *The Puritain 'Way of Death*, New York, 1977.
[70] Его последние месяцы и смерть были описаны его сыном в приложении к посмертному изданию «Consolations...».
[71] Об этой смерти см.: M. Vovelle, *La Mort et l'Occident*...



только он находил какие-нибудь возможные симптомы своей смерти, которые он называл «маленькими отдушинами и которых его душа с таким нетерпением ожидала, он чрезвычайно радовался»[72]. Мы видели, что так умирали монахини в XVII и XVIII веках.

Но некоторые благочестивые протестанты, так же, как и представители других конфессий, испытывавшие страх при приближении конца (страх «суда Божьего»), чувствовали такую же тревогу и так же боялись этого великого перехода. Б. Фоглер, специалист по Реформации по другую сторону Рейна, предполагает даже, что лишь у немногих смерть была спокойной[73]. Разве лютеранский теолог Тилеман Хесхузиус (Хесхёйс) (†1588) не сказал в воскресной проповеди: «Из всех несчастий смерть — самое страшное. Нужно подчиниться её неограниченной власти со страхом и трепетом... Страх и предсмертная тревога вызваны перспективой вечного осуждения»[74].

Даже те, кто прожил всю свою жизнь с уверенностью в своём спасении, в последнюю минуту могут её лишиться. Например, как сообщает нам Томас Брукс, англиканский теолог Ричард Хукер, живший во времена королевы Елизаветы, потерял эту уверенность на смертном одре, прожив до этого почти тридцать лет в полном согласии с Богом[75]. Несмотря на это, «один из самых набожных и самых замечательных пасторов Англии того времени» обрёл покой «только за час до кончины». Что касается «тяжёлой смерти» верных католиков, то выше мы уже говорили об успокоении *in extremis*[76]. Вот другой, протестантский вариант этого явления. Речь идёт об одной знатной молодой женщине из Ланкашира, по имени Кэтрин Бреттер, которая в 1601 году, будучи смертельно больна, испытывала приступы паники при мысли о суде, и это при том, что, как нам сообщают, её жизнь была «очень благочестивой». Итак, Кэтрин охватил страх осуждения. Её близкие напрасно пытались её ободрить. Они послали за приходским священником, которому также не удалось ничего сделать, и тот призвал для консультации одного из своих коллег из окрестных приходов. Положение внушало тем большие опасения, что, по мере того как тревога охватывала всех окружающих, существовал риск, что соседи-паписты извлекут из этого всеобщего сумасшествия аргументы против новой религии. К счастью, за пять часов до кончины успокоение наконец пришло, и Кэтрин обрела «внутреннюю радость» и молилась и благодарила Бога вплоть до последней минуты[77]. И если один из церковников, находившихся у её изголовья, счёл нужным напечатать рассказ об этой агонии, то это произошло, видимо, потому, что её случай не был исключительным и нужно было рассказать людям, что тревоги благочестивой женщины разрешились благополучно.

Прежде чем закрыть тему смерти, отметим ещё одно сходство между римскими и реформаторскими проповедями, а имен-

[72] S. Clark, *The Lives of sundry Eminent Persons in this Later Age...* Londres, 1683, p. 44.
[73] См. упоминавшуюся выше статью: B. Vogler, «Attitudes devant la mort...» в *Archives de Sociologie des Religions*, 1975, 39.
[74] T. Heshusius, *Postilla, das ist Auslegung der sontaglichen Evangelien durchs gantze Jar*, Helmstadt, 1581, f° 342 v°, 343 r°.
[75] Th. Brooks, *Heaven on Earth*, 1654, p. 57. L. Carrive, «L'Assurance du salut...», p. 263.
[76] См. выше, с. 447.
[77] W. Harrison, *A Brief Discourse of the Christian Life and Death of Mistris.*

но настойчивые упоминания о том, что грешников ожидает ужасная кончина. Это логически вытекало из трагической теории первородного греха, доведённой протестантами до высшей точки. Лютеранский пастор Хесхузиус заявил в рождественской проповеди: «К сожалению, совесть людей во время их земной жизни не знает божественного умиротворения. Сердца людей наполняют беспокойство, тревога и страх, ведь они знают, что Бог гневается на них»[78]. Противоядие от этого «страха» — вера. Тем же, кто отвергает этот якорь спасения, остаётся только ужасающая убеждённость в их душевном разложении. Так, утверждает Хесхузиус, «многие не могут вынести тяжесть [греха] и кончают с собой, как Иуда и бессчётное множество других»[79]. Что же до остальных нечестивцев, то посмотрите, говорит тот же Хесхузиус, «в какой ярости и тревоге они умирают: они ревут, как дикие звери, двигают и размахивают руками и ногами. Их глаза сверкают, словно из них вырывается пламя, так что присутствующие при этом пугаются. Это — знак того, что в их сердце вырос червь (угрызений совести) и что вечный огонь, который не погаснет никогда, уже вошёл в них»[80]. В проповеди по случаю Нового года Иоганн Герхардт согласился с этим описанием — как если бы смерть праведников всегда была спокойной. Таким образом, он противопоставляет «благодатное засыпание» верных трагизму последних минут жизни нечестивцев, которые, как он утверждает, «умирают в страхе и словами и жестами выказывают внутреннюю муку, которую испытывают их сердца. Такова надлежащая им смерть, которая является для них началом другой, вечной смерти»[81].

В следующем столетии во Франции Шарль Дреленкур говорил об этом так же, как немецкие лютеране. В своём знаменитом сочинении «Утешения для верующей души, пребывающей в страхе перед смертью» он с первых страниц рисует ужасающую картину нечистой совести грешников. «Об этих несчастных можно сказать,— пишет он,— что ад приходит к ним ещё до того, как они отправятся в ад, и что уже с этого века их терзают ужасные муки века будущего. Поэтому среди них находятся такие, которые готовы умертвить себя сами через отвратительное отцеубийство: как если бы они боялись, что они не будут уничтожены достаточно злой рукой»[82]. Эти речи, характерные для представителей разных национальностей и ещё не знавшие агностицизма, вновь прозвучали в Англии в XVII веке Ричард Сиббс уверял, что «в сердце нераскаявшегося грешника звучит шум страха (a noise of feare). Куда бы он ни пошёл, он боится чумы, болезни, смерти и всякого человека. Он знает, что его небеса находятся здесь, на земле... Он догадывается, что от мук совести ему предстоит перейти к мукам преисподней... Сколь проклято такое существование! Когда он смотрит на небо, [он видит, что] Бог готовится излить на него свой гнев... Когда он смотрит на землю...

[78] S. T. Heshusius, *Postilla, das ist Auslegung*, f° 33 r°. *Katherin Brettergh*, 2e ed., Londres, 1602, p. 28-29. H. C. White, *English Devotional Literature*... p. 54-56.
[79] *Ibid*., f° 164 v°.
[80] *Ibid*., f° 343 r°.
[81] J. Gerhardt, *Predigt am Neujahrtage* (цит. по: W. Beste, *Die bedeusten Kanzelredner*... III, p. 132).
[82] Ch. Drelincourt, *Les Consolations*... p. 7 (t. I, ch. 1).



он не знает, когда она его поглотит. Стоит ему подумать о смерти, как его охватывает ужас. Ничто не приносит успокоения нераскаявшемуся грешнику»[83]. Поэтому и для пуританина Кристофера Лава одним из доказательств существования преисподней являются «те ужасы и муки совести, которые охватывают злодеев в час смерти... Они доказывают, что преисподняя, место мук, уготованных злодеям, существует»[84]. В согласии с этим англиканин Джон Донн в двух разных проповедях описывает, в одном случае, трагическую смерть злого богача, в другом — страдания грешника, агонизирующего в муках отчаяния[85]. Баптист Джон Бэньян, в свою очередь, упоминал о смертном одре нечестивца, вокруг которого теснятся бесы[86].

При рассмотрении вопроса о предопределении часто упоминалось также искушение отчаянием, уже давно знакомое по «Artes moriendi». Возьмём, например, одно из следствий из рассуждений о нечистой совести и о страшной смерти грешников, а именно, утверждение о том, что не нужно откладывать своё обращение. Действительно, протестанты, как и католики, подчёркивали опасность «задержки раскаяния». Иоганн Бренц учит: «Так как умереть придётся, нужно также приготовиться к смерти обращением. Может быть, можно было бы представить себе, что каждый жил бы как ему заблагорассудится и никто бы не делал над собой никаких усилий, если бы не было никакой другой жизни после этой или если бы можно было добиться привилегии бессмертия. Но нет ничего более верного, чем то, что после этой жизни есть другая жизнь и что нельзя помешать смерти продолжать косить людей. Невозможно договориться со смертью, чтобы она не приходила. Никогда не существовало короля, который был бы столь могущественен, что смог бы упразднить этот обычай на подвластных ему землях... Поэтому нужно смириться с тем, что придётся подчиниться смерти и, что самое главное, вовремя приготовиться к ней... Нельзя откладывать раскаяние до последнего вздоха... В этом деле любая проволочка опасна»[87].

То же мнение выражал в XVII веке Иоганн Герхардт: «Мы должны не откладывать обращение до своего смертного часа, но раскаяться даже в то самое время, когда мы ещё только можем согрешить. Медлить с раскаянием до конца жизни опасно: во-первых, по причине того, что нам неизвестен наш смертный час, но также и по причине того, что нам неизвестно, сможем ли мы обратиться в веру в этот момент, так как раскаяние в эту минуту приходит не столько из-за любви к Богу, сколько из страха наказания. Кажется, не столько человек отказывается от своих грехов, сколько его грехи покидают его», — формулировка, которая уже долго была традиционной для этого типа проповедей. «Кроме того, смерть чаще всего связана с очень сильной болью. Наконец, в этот час мы увидим наших родных, жену и детей. Их скорбь

[83] R. Sibbes, *Gods Inquisition*... p. 97–98.
[84] Chr. Love, *Heavens Glory*... p. 13–14.
[85] J. Donne, *Sermons*... III, n° 1; VII, n° 16.
[86] J. Bunyan, *The Works of that Eminent Servant of Christ, Mr. John Bunyan*...
[87] J. Brenz, *Pericope evangeliorum*... p. 948–951, ed. Ch. Doe, Londres, 1692, p. 189 («Paul's Departure and Crown»).

и их жалость будут настолько тревожить нас, что, если только мы предварительно не отрешились от них, нам будет очень трудно возвыситься сердцем к Господу»[88].

Английские проповедники говорили на том же языке. Доказательством тому является проповедь Генри Смита (†1591) о лестнице Иакова. Смит симпатизировал пуританам. Но его паства была очень широкой. Его прозвали «серебряный язык» в знак того, что он был вторым после св. Иоанна Златоуста. С 1592 по 1632 год его проповеди (произнесённые в основном в Лондоне) выдержали четыре издания. Итак, во время проповеди о лестнице Иакова он сказал пастве: «Старая пословица говорит, что раскаяться никогда не поздно. Но также верно, что раскаяние никогда не оказывается слишком ранним. Ведь, как только мы согрешили, нам необходимо попросить прощения. Кроме того, раскаяние есть благодать, и нужно воспринимать её как только предоставляется возможность... Что прошло, то прошло. Ты не можешь вернуться назад, чтобы вставить туда своё раскаяние; будущее неясно, и ты не можешь быть уверенным, что тебе удастся раскаяться. И только настоящее принадлежит тебе и даёт тебе возможность раскаяться. Но скоро и оно истечёт»[89]. В 1634 году был переведен на французский и опубликован в Женеве под заголовком «Исследование совести» трактат английского пуританина Дэниела Дайка (†1614) «The mystery of self-Deceiving»[89a]. Это произведение выдержало по крайней мере десять английских изданий до 1645 года, два немецких (1652, 1739) и одно венгерское (1670). А ведь его автор очень настойчиво пишет об отсрочке раскаяния. Три главы из 31 посвящены «обману», «унынию», «надувательству» «того, кто медлит», то есть того, кто откладывает своё раскаяние[90].

Говоря в проповеди об ужасах смерти, Ричард Сиббс, как и Сэмюел Хайрон, напоминает о её приходе как о визите «Царицы страха» и умоляет слушателей «не откладывать своё раскаяние» до этого ужасного дня. «Каким человеком ты тогда будешь»? Поэтому мудрый должен в течение своей жизни пользоваться всеми возможностями попросить о прощении, восприять вдохновение Духа Святого, вопросить свою совесть и исправиться[91]. Во время похорон епископа города Нориджа Джозефа Холла в 1656 году Джон Уайтфут заверял слушателей, что «праведный человек никогда не умирает слишком рано», что «каждый день нужно проживать так, как если бы он был последним», а, напротив, «откладывать время раскаяния до смертного часа» ужасно, и это признак «отчаяния». Как мы можем быть уверены в завтрашнем дне? «У того, кто медлит с обращением до смерти, сто шансов против одного не раскаяться никогда»[92].

Неудивительно, что и адепты «пробуждения» подчёркивали необходимость не откладывать раскаяние. Одна из проповедей

[88] J. Gerhardt, *Sacrarum homiliarum*... II, p. 698.
[89] H. Smith, *Sermons*, Londres, 1866, II, p. 76.
[89a] «Таинство самообмана».
[90] D. Dyke, *La Sonde de la conscience*... Genève, 1634, p. 148–209 (пер. с англ.).
[91] R. Sibbes, *A Sermon preached at Lent Assises*, 1630, p. 81–82.
[92] J. Whitefoote, *Deaths alarum, or the Presage of approaching Death: given in a Funeral Sermon*... 1656, p. 52–60.



Джона Уэсли как раз называется «Пробудись, спящий!» Проповедник с жаром нападает на каждого из своих слушателей и говорит ему: «Я требую, чтобы ты избежал Божьего гнева... Живо поднимайся... ты избавился от того, чем ты был раньше?» Всевышний «дал нам много времени на раскаяние; он даёт нам отсрочку ещё и на этот год, но он предупреждает нас, и он пробуждает нас громом. Его приговоры бродят по земле, и у нас есть все основания ожидать, что на нашу долю выпадет самый суровый из всех»[93]. Все эти предупреждения, которые мы только что прочитали и которые обнаруживаются и в проповедях Джона Донна[94], могли бы принадлежать католическим кюре и миссионерам. По разные стороны границы конфессий верующим говорили одно и то же: вам угрожают смерть и суд, спешите обратиться к вере.

Эти настойчивые и постоянные призывы освобождают нас от необходимости долго изучать представления протестантов об аде, так как подобные предостережения предполагали угрозу, очевидную каждому: угрозу адских мук. Ад, утверждённый «Аугсбургским исповеданием»[95], хотя и не упоминаемый в «39 статьях» англиканской церкви, был общим верованием для католиков и большинства протестантов. Жюрьё упрекал Николя, что тот видел в этой «догме», которую друг Арно, разумеется, считал незыблемой, как камень, доктрину, которая противоречила «наивному и человеческому взгляду на вещи» и которую следовало признать в силу одних только утверждений Библии. Возражения Жюрьё состоят в том, что «здравый смысл, обычай и все законы мира» доказывают существование и необходимость преисподней[96].

Тем не менее, видимо, за исключением области распространения пуританства, упоминания о вечных муках у протестантов были менее настойчивы, чем у католиков. Из 160 сохранившихся проповедей Джона Донна лишь около десяти обращаются к темам божественного наказания и, в частности, ада. При этом больше чем в трети из этих проповедей (не менее 55) основной темой является грех (первородный грех и содеянные грехи), и таким образом они косвенно отсылают к теме наказаний, ожидающих закоснелых грешников. И это ещё усугублялось тем, что Донн, как и почти все протестантские и католические теологи его времени, придерживался августинианской концепции «бездны погибели»[97]. Эта доктрина добавляет пессимизма в проповеди человека, который во всём остальном пытается в основном ободрить. В любом случае, Донну принадлежит немало знаменитых отрывков, посвящённых аду (учтем его популярность). Самый известный из них — фрагмент проповеди, произнесённой в 1622 году перед графом Карлайлем. В нём автор рассуждает о природе проклятия и самым консервативным образом разъясняет, что физические страдания в загробной жизни — ничто по сравнению с лишением Бога. Этот текст, к которому мы сейчас

[93] J. Wesley, *Sermons*, Paris, 1888, II, p. 8, 20.
[94] См. также: J. Donne, *Sermons*, II, n° 11.
[95] Имеется в виду пункт XVII: «Христос... осудит нечестивцев и бесов на вечные муки». См. также: D. P. Walker, *The Decline of Hell*, p. 22–23.
[96] P. Jurieu, *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux*, Rotterdam, 1688, p. 378–380.
[97] См. проповедь 7 в т. I.

обратимся, конечно, не свободен от риторики, но она сочетается с несомненной убеждённостью и подлинной художественной силой. Заметим также, что Донн говорит от первого лица, придавая таким образом своей речи оттенок личной тревоги, которая в высшей степени заразительна:

Бог выпустит мою душу из рук, бросит её в бездонный колодец и завалит сверху камнем, который невозможно сдвинуть с места... Он больше никогда не подумает о ней, и ему нечего с ней делать; божественное провидение, которое смотрит за жизнью и превращениями каждой травинки и земляного червя, муравья, паука, жабы, гадюки, никогда не направит ни лучика на меня; тот самый Бог, который смотрел на меня, когда я был ничем, и который, когда я ещё не существовал,— но как будто я существовал раньше,— вывел меня из чрева и из глубин мрака, не хочет теперь на меня смотреть, и я, как бы я ни был жалок, отвержен и проклят, останусь его созданием и в некотором роде самим своим проклятием внесу свою лепту в его прославление... Бог смирится с крахом и провалом его расчётов на меня и его усилий, потраченных на меня; он покинет меня и изгонит меня, как если бы я для него ничего не стоил; и, наконец, этот Бог выпустит меня как дым, как пар, как пузырь, но моя душа не может стать ни дымом, ни паром, ни пузырём, и она должна пребывать во мраке столько, сколько Господин света сам пребудет светом; никогда ни одна искорка этого света не достигнет моей души. Рядом с этим проклятием, то есть с вечным, вечным, вечным изгнанием с глаз Божьих, какой Тофет (геенна) не будет раем, какая сера не будет янтарём, какой скрежет зубовный не будет утешением, какой укус червя не будет щекотанием, какая мука не будет наслаждением брачного ложа? [98]

За пределами англиканской церкви этот тип проповедника, которого ад одновременно тревожит и зачаровывает, представлен баптистом Джоном Бэньяном. Правда, в сочинении «Treatise of the Fear of God»[98a] (1679) он учит, что если страх Божий возникает только из-за боязни его суда, то он является «нечестивым» и «не меняет сердце»[99]. Но к «почтительному трепету» перед Богом можно прийти только путём, усеянным страхами. Как и многие другие проповедники своего времени, Бэньян пишет в произведении «A Holy Life»[99a] (1684), что крики проклятых, вечность наказания, невозможность раскаяния отверженных, общество бесов — это как раз то, о чём нужно часто напоминать людям. чтобы они оставили свои дурные привычки[100]. Не случайно в знаменитом сочинении «The Pilgrim's Progress»[100a] (1678–1684) в начале путешествия упоминается пламя, которое угрожает грешникам. С первой главы пилигрим, называемый «Христианином», предупреждает своих жену и детей, что их город «будет спалён небесным огнём» и что нужно бежать из него как можно скорее[101]. Но на пути бегства могут быть ошибки. Христианин поддался обману «Мирского мудреца», который направляет его к высокой горе. А она вдруг извергла настолько ужасные языки пламени, что Христианин испугался, как бы они его не пожрали»[102]. В общем, пилигриму было нелегко избежать адского пекла в своём городе и за его пределами. Но при этом с наи-

[98] J. Donne, *Sermons*, V, n° 13, p. 266–267.
[98a] «Трактат о страхе Божием».
[99] J. Bunyan, *A Treatise of the Fear of God* в *Miscellaneous Works*, IX, Oxford, 1981, p. 23.
[99a] «Праведная жизнь».
[100] J. Bunyan, *A Holy Life* в *Miscellaneous Works*, IX, p. 341–342.
[100a] «Путь паломника».
[101] Я пользовался французским переводом, вышедшим в 1869 г.: *Le Voyage du Chrétien vers l'éternité bienheureuse*, p. 12.
[102] *Ibid.*, p. 33 (ch. IV).



большей готовностью Бэньян рассуждает о преисподней в других своих произведениях.

В этом отношении показательны произведения «The Life and Death of Mr. Badman» (1684), «The Greatness of the Soul» (1683), «A Holy Life» (1684) и особенно «A few Sighs from Hell» (1658)[102a]. В последнем притчи о Лазаре и о злом богаче дают повод для возврата к традиции Данте и изображения грешников «окружёнными страхами, ужасами, страданиями и местью»[103]. Такой грешник выглядит так, как если бы его внутри наполнили смолой и подожгли. Там рассказывается о железе, раскрасневшемся под мехами, о раскалённых щипцах, вырывающих плоть маленькими кусочками, о бесах, которые занимаются тем, что наполняют расплавленным свинцом тела отверженных, о вертелах для поджаривания, и т. д. Покинутых Богом «варят», «жарят», «палят», «пекут», «жгут», не уничтожая при этом[104] — Бэньян представляет собой новый случай мании огня, проанализированной Башляром. «Было бы лучше быть разъятым на кусочки, член за членом, чем быть проклятым. Было бы лучше быть собакой, жабой, змеёй. Лучше быть любым созданием видимого мира, чем умереть нераскаянным»[105]. Это внушение страха вновь звучит в полную силу в «The Life and Death of Mr. Badman», диалоге между Внимательным (Attentive) и Мудрецом (Wiseman). Мудрец под впечатлением от тревожных слов своего ближнего не преминул воскликнуть: «Если, как вы говорите — и говорите верно,— одно название преисподней столь пугающе, то каково же само это место и наказания, которым там подвергаются души проклятых без малейшей передышки, и это навечно, навечно?»[106] Возвращаясь вновь к трактату «A few Sighs from Hell», отметим, что он (судя по всему, изложение действительно произнесённой проповеди) имел большой успех. С 1658 по 1797 год он выдержал по меньшей мере 35 изданий, два из которых были предприняты в Бостоне в 1708 и 1731 годах[107].

На первых страницах сочинения «Grace Abounding to the Chief of Sinners» (1666) Бэньян позволяет себе одновременно показательное и тревожное откровение:

> …когда я был девятилетним или десятилетним мальчиком, моя душа пребывала в такой скорби, что в самом разгаре моих игр и детских забот, среди моих ничтожных товарищей, это часто поражало и мучило меня, но тем не менее я не мог избавиться от моих грехов. Да, отчаяние по поводу жизни и неба настолько охватывало меня, что часто я желал, чтобы или преисподней не было, или чтобы я сам был одним из бесов, предполагая, что они были только палачами. Если уж было неизбежно, чтобы я попал в ад, я предпочёл бы скорее быть мучителем, чем мучаемым[108].

«Чрезмерное чувство вины» с раннего детства, отчаяние, искушение садизма — вот тёмные горизонты, которые открывает нам этот необыкновенно тяжёлый текст. Какова бы ни была его личная позиция, Бэньян, когда он с явным удовольствием опи-

[102a] «Жизнь и смерть г-на Нечестивца», «Величие души», «Святая жизнь», «Несколько вздохов из ада».
[103] J. Bunyan, *Some Gospel-Truths Opened; A Vindication of some Gospel-Truths opened; A few sighs from Hell*, Oxford, 1980, p. 276.
[104] *Ibid*., p. 273–300.
[105] *Ibid*., p. 280.
[106] J. Bunyan, *Grace abounding and The Life and Death of Mr. Badman*, Londres, 1969, p. 152.
[107] J. Bunyan, *Some Gospel-Truths… A few Sighs…* p. 227.
[108] J. Bunyan, *Grace abounding…* § 7, p. 8.

сывал ад, черпал из классического репертуара пуритан. Многие из них, как подчёркивалось выше, были убеждены, что «угрозы и наказания,— как говорит Бакстер,— надежды и страхи по поводу загробной жизни необходимы для того, чтобы хорошо управлять миром»[109]. Перкинс вспоминает некое изречение, согласно которому «Правильный путь на небо ведёт через преисподнюю»[110]. Эдмунд Калами убеждает самих святых думать о Судном дне и об аде, этом месте «страданий без облегчения и без конца»[111]. Некоторые в духе англиканина Джона Донна больше выделяют психологический аспект наказания в аду — лишение Бога. Например, согласно Томасу Гудвину, именно «осознание» этой чудовищной потери вызывает «ужас, рыдания и стоны»[112].

Но бо́льшая часть пуританских проповедников — Кич, Сиббс, Бромли, Лав и др.,— говоря о преисподней, останавливаются на физических страданиях и на воздействии огня, ртути и серы[113], «несказанных» муках загробной жизни, которые, как утверждает Сэмюел Хайрон, нельзя «ни постичь, ни тем более перенести»[114]. Тот же Хайрон, подобно католическим проповедникам, показывает своим слушателям, насколько «чрезвычайно пугающе слово „никогда"»[115]. Дэниел Фитли однажды в надгробной речи призывал тех мудрых, которые его слушают, подумать о том, что ждёт их душу, пока ещё не поздно, и с настоящего момента сделать выбор между вечной весной Бога и «озером из огня и серы», в которое низвергаются грешники вместе с Сатаной и его приспешниками. «Дым от их мучений поднимается вверх и будет подниматься всегда, всегда; они не знают передышки ни днём, ни ночью»[116]. Высшей точки в этом типе проповедей достиг ригорист Кристофер Лав, однажды заявивший: «Даже если бы кто-нибудь владел языком людей и ангелов, он не смог бы описать ужасные страдания терзаемой [в аду] души... Если бы вся земля была из бумаги, а вся вода морская была чернилами, если бы всё, что растёт на земле, было бы перьями, и если бы было столько писцов, сколько песчинок на морских берегах, этого не хватило бы, чтобы изобразить муки ада»[117].

Представление материала в виде избранных отрывков в тематической подборке имеет то очевидное неудобство, что оно высвечивает только один ограниченный сюжет и вырывает его из контекста. Так, было бы ошибочным предполагать, что хотя бы и для пуритан ад был излюбленным предметом проповедей. Выступая по этому вопросу против позиции, принятой в историографии ранее, Бабетта М. Леви отмечает: «Судя по большей части проповедей, произнесённых в Новой Англии между 1620 и 1670 годами, ужасающие описания участи грешников не были очень частыми, по крайней мере в печатных проповедях»[118]. Правда, ситуация несколько изменилась впоследствии, когда проповедники заметили, что моральная твёрдость населения всё даль-

[109] R. Baxter, *A Saint or a Brute*, 1662, p. 143. J. Bunyan, *Some Gospel-Truths...* p. XLIX.
[110] W. Perkins, *A Dialogue of the State of a Christian Man* в *The Work*, Bredward, Appleford, 1970 p. 366.
[111] Ed. Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 1680, p. 126. J. Bunyan, *Some Gospel-Truths...* p. XL. См. также: M. M. Kappen, *Tudor Puritanism*, reed. Univ Chicago Press, 1965, p. 504.
[112] Th. Goodwin, *Aggravation of Sinne*, 1643, p. 17; *Aggravations of Sinning against Knowledge*, 1643, p. 80–81.
[113] См. также: H. Smith, *Sermons*, II, p. 89.
[114] S. Hieron, *Sermons...* p. 249.
[115] *Ibid.*
[116] D. Featley, *Clavis mystica...* p. 289.
[117] Chr. Love, *Heavens Glory...* p. 39.
[118] B. M. Levy, *Preaching in the first half century of New England*, Hartford, 1945, p. 25.



ше отходит от стиля жизни «отцов-пилигримов». Тем не менее исследование проповеди страха у протестантов, равно как и у католиков, не должно оставаться в плену текстов, посвящённых исключительно аду и смерти.

Не менее важными и пугающими были и многочисленные воззвания о необходимости «презрения к миру»: ещё одна точка пересечения католических и протестантских проповедей, постоянно возвращавшихся к изначальному бедствию — первородному греху. В Германии XVI века сочинение «Sententiae pueriles»[118a] внушало школьникам сентенции типа *Homo ad calamitatem nascitur*, или *Hominis cor ex natura sua malum*, или *Homo sibi ipsi calamitatum auctor* и т. д.[119] Однажды в воскресенье в проповеди по поводу отрывка Евангелия от Луки (7:11–17; ободряющий эпизод, если таковые вообще существуют, о воскрешении сына вдовы из Наина) Иоганн Герхардт разворачивает перед паствой рассуждение о смерти, которая сама следует после «страданий жизни». В значительной своей части, таким образом, проповедь вращается вокруг этой темы, нагромождая традиционные утверждения, составляющие дискурс *contemptus mundi*, и приводя обычные цитаты из книги Иова, Екклезиаста и св. Бернара. Человек, заявляет Герхардт вслед за многими предшественниками, рождается для страданий; он живёт в страхе; его одолевают недуги. Необыкновенно тяжёлое ярмо давит на сыновей Адама с момента их выхода из материнского чрева до дня их погребения в теле всеобщей матери. Нас преследуют труды, несчастные происшествия, болезни, бедность, заботы, тревоги, страх: «Сколь жалка, сколь несчастна эта жизнь!»[120]

Иоганн Арндт, самый читаемый после Лютера «евангелический» проповедник, много раз настойчиво возвращался в своих сочинениях к «презрению к миру». В получившей широкое распространение брошюре, озаглавленной «О возрождении...», он показывает читателю, что «наследство, которое человек получает от Адама при первом, или природном, рождении, есть самое страшное из всех зол; это грех, который несёт с собой мерзость, гнев, страдание, смерть, дьявола, ад и проклятие...»[121] Произведение «De Vero Christiano», самый знаменитый трактат Арндта, призывает верующего «презирать мир по примеру Христа и ненавидеть свою жизнь в этом мире»[122]. Показательно, что одна из глав книги («Oratio pro contemptu mundi»[122a]) собрана из библейских цитат, поставленных подряд: «...о, как я любил суету этого мира, увядающего, подобно цветку, высыхающего, подобно сену, и склоняющегося к закату, подобно тени! О! почему я посвятил мою любовь и моё сердце тому, что непрочно и скоротечно, бездушной тени, небытию? О! сколько несчастий, боли, забот и расстройств навлёк я на самого себя из-за скоротечных дел, которые не принесли никакой выгоды моей бессмертной душе! Ибо где

[118a] «Афоризмы для детей».
[119] Человек рождается для несчастья; сердце человека по природе своей дурно; человек сам творец своего несчастья (лат.). См. также: G. Strauss, *Luther's House*... p. 203, p. 364, n. 1–4.
[120] J. Gerhardt, *Sacrarum homiliaruin*... I, p. 690–691.
[121] J. Arndt, *De la Régénération*... p. 10.
[122] J. Arndt, *De Vero Christiano*... p. 76–83.
[122a] «Речь о презрении к миру».

теперь слава и величие Соломона? Они прошли, как пора цветения...»[123]. Новое возвращение к старому вопросу: «Ubi sunt?» Эти напоминания делают понятным другое суровое высказывание Арндта: «Те, кто не предаются размышлениям о ничтожестве мира и о смерти, погрязают в теориях, как свиньи в грязи»[124].

«Суета сует...» — это убеждение присутствует во всех франкоязычных протестантских проповедях классической эпохи. И Жан Дайе, и Шарль Дреленкур напоминают прихожанам храма в Шарантоне, что «ветра и ненастья этого бурного моря, которое есть мир, доводят наше судно до крушения... Всё, что есть под солнцем, — это лишь суета и томление духа... всякая плоть подобна траве, а всякая слава человеческая — полевому цветку... Лучший из наших дней есть лишь суета и мука»[125].

Ещё более показательна одна анонимная речь, посвященная «презрению к миру», опубликованная в 1612 году без указания на место издания, после которой, как и после многих других, шло «размышление о сожалении по поводу смерти любимого человека»[126]. Рукописная аннотация приписывает всё вместе Дреленкуру. Но это не может быть Шарль Дреленкур, которому в 1612 году было всего семнадцать лет. Да и «размышление... по поводу смерти...» написано супругом Мари Перрен, умершей в 1610 году. Как бы то ни было, это сочинение вышло из-под пера протестанта, но могло бы принадлежать автору «Подражания...». Противопоставление плоти и духа, уверенность, что в земной жизни всё плохо, призывы подумать о том, что «мы всей толпой мчимся к своей гибели»[127] — эти места являются общими для всего этого типа рассуждений, в котором вслед за сотней предшественников повторяется, что эта жизнь есть «не что иное, как вечное терзание»[128]. Поэтому главная польза добродетели есть презрение к этой жизни»[129]. Здесь вновь всплывает «ангельская антропология» отцов-пустынников и средневековых монахов. Автор бичует тех, которые «вместо того чтобы превратиться в ангелов, превращаются в зверей»[130], и настойчиво советует: «Так вперёд... не будем больше унижаться духом своим среди этих бренных вещей, дадим развод земной жизни: не будем надеяться ни на что, кроме вечности»[131], начнём «войну против тела»[132]. «Не будем любить мир и то, что в мире... мир преходящ, как и наше вожделение»[133]. Последняя максима демонстрирует классический переход от одного значения слова «мир» к другому. В общем, автор приходит к рассуждениям, в которых он отказывается считаться со всем, что не абсолютно, преходяще и имеет отношение к плоти: «Что есть человек? Слабое тело, подверженное тысяче болезней, которое получает душу только взаймы, в котором она держится только силой. Это наёмное жилище, из которого следует съехать, когда срок истечёт»[134]. Автор, подобно епископу Годо, логически приходит к отказу расчувствоваться при смерти детей:

[123] *Ibid.*, p. 783–784.
[124] *Ibid.*, p. 124.
[125] J. Daillé, *Mélange de sermons...* p. 241; Ch. Drelincourt, *Recueil de sermons...* p. 37–38.
[126] *Le Mépris du monde*, 1612.
[127] *Ibid.*, p. 2 v°.
[128] *Ibid.*, p. 113 r°.
[129] *Ibid.*, p. 42 r°.
[130] *Ibid.*, p. 18 r°.
[131] *Ibid.*, p. 23 v°.
[132] *Ibid.*, p. 25 v°.
[133] *Ibid.*, p. 26 v°.
[134] *Ibid.*, p. 115 r°.



Ты потерял кого-то из твоих детей; разве не Бог дал тебе их и сейчас забрал к себе обратно из этого мира? Разве они не были рождены, чтобы умереть?.. Неужели они были менее смертны, чем столь многие другие, которых каждый день закапывают в могилы?.. Неужели в первый раз происходит такое, что ребёнка уносит смерть? Могли ли от тебя, смертного, родиться бессмертные дети?..

Разве не стыдно проливать столько слёз из-за того, что эти блаженные души сейчас пребывают в вечности, из-за того, что они умерли для мира, чтобы жить вместе с Богом?.. Правда, они приносили тебе радость; ты питал надежды, что они будут поддерживать тебя в старости и что ты передашь им своё имущество; но Бог создал их не для такого ничтожного, такого низкого и такого мирского предназначения...[135]

После подобной цитаты мы не удивимся, обнаружив *contemptus mundi* и в проповедях пуританского направления. Некий проповедник заявляет: «Человек, согласно пословице, есть лишь пузырь на воде, который скоро поднимается и скоро опускается. Это травинка, которая быстро высыхает, цветок, который скоро вянет, дым, который рассеивается, пыль, которая быстро развеивается, тень, которая вдруг исчезает...»[136] — неустанное повторение одних и тех же сравнений. Генри Смит вновь возвращается к старой теме «Ubi sunt?»[137] и также сравнивает жизнь с веющим ветром и рассеивающимся дымом[138]. Сэмюел Хайрон, склонявшийся к пессимизму, видел в человеческой природе «соединение испорченности и смерти, в котором нет ничего, кроме зла, и которое вызывает лишь уничтожение»[139]. Ричард Сиббс соглашался с древним изречением о том, что «лучше день смерти... дня рождения»[140], и призывал помнить, «что мы созданы не для этой жизни и не всегда будем жить здесь. Ребёнок в материнском чреве предназначен не для этой жизни; когда он приходит в мир, это происходит не для этой жизни. Мы предуготовлены для другой жизни»[141].

Достаточно примечательный отрывок о тщете этой жизни есть у Фитли: «Человек,— говорит он,— подобен теннисному мячу, посылаемому от одной стены к другой», так как его бросает «от одной печали к другой, от одной заботы к другой». Поэтому античные авторы и называли его игралищем богов (*ludus deorum*). Тщета юности приходит на смену глупости детства, честолюбие зрелого возраста следует за безрассудством юности; затем быстро надвигаются ужасы смерти. Течение жизни есть последовательность невзгод; мы скатываемся от бед внешних к бедам внутренним, от болезни к греху и наоборот; мы переходим «от страхов к заботам и от забот к страхам»[142]. Наконец, Ричард Бакстер — но этот список можно было бы продолжать — тесно связывает пессимистическое суждение о человеке со свидетельством его непостоянства и изменчивости: «Поистине, печальный опыт нашего времени сильно уменьшил мою веру в человека и повлиял в худшую сторону на моё мнение о лучших... Человек представ-

[135] *Ibid.*, p. 111 v°–114 r°.
[136] H. B. *A verie profitable sermon*, p. 18 (цит. по: J. W. Blench, *Preaching in England*... p. 315).
[137] См. также: J. W. Blench, *Ibid.*
[138] H. Smith, *Sermons*... II, p. 98.
[139] S. Hieron, *Sermons*... p. 330.
[140] R. Sibbes, *The Spiritual Iubile in two sermons*, 1638, p. 55.
[141] R. Sibbes, *The Churches Eccho*, 1638, p. 125–126.
[142] D. Featley, *Clavis mystica*... (*The Crown of Humility*, 1624), p. 243.

ляется мне чем-то настолько больным, слабым и непостоянным, существом столь переменчивым в своих страхах и привязанностях, что я никогда больше не смогу назвать кого бы то ни было на земле моим другом, предполагая скорее, что он мог бы стать моим врагом»[143]. Эти высказывания фигурируют в тексте, написанном специально «для бедных женщин и необразованных крестьян». Но мизантропия укладывалась в логику *contemptus mundi*, основывавшегося на убеждении в законченной озлобленности человека.

Позаимствуем у Артура Дента (вкладывающего свои слова в уста некоего теолога) одно высказывание, очень сходное со словами Плеберио в «Селестине»[144]. Сочинение Артура Дента «The Plaine Mans Pathway to Heaven»[144a] (1601) в Англии XVII века было одним из самых известных произведений духовной литературы. Итак, мы читаем в нём:

> Мир есть океан стекла, зрелище, которое забавляет лишь наивных, балаган тщеславия, лабиринт ошибок, бездна печалей, свинарник непристойностей, юдоль скорби, театр несчастий, поток слёз, место заблуждений, клетка, полная сов, логовище скорпионов, водоворот страстей, дрянная комедия, обманчивое безумство: ибо там, где ложные радости, и есть истинные печали. За непрочное наслаждение — неотвратимые страдания; за непостоянное благополучие — продолжительная скорбь; за короткую радость — долгая печаль[145].

Можно ли сказать, что на Британских островах в XVI–XVII веков подобные речи были специфической особенностью пуритан? Это было бы ошибкой. Англиканин Джон Донн посвятил множество проповедей «жизненным скорбям» и «несчастному положению человека». Однажды он заявил своей пастве, что человек есть «вместилище и океан всех несчастий. Человек не состоит из огня, воздуха, воды и земли. Он состоит скорее из внешней ветхости и внутренней свирепости, телесной боли и сердечной печали; и хотя всё это могло бы разрушить человека, он состоит только из этого». Далее оратор говорит, что человек есть лишь «крик» и «страдание»; вот почему он кричит, когда приходит в мир[146]. Уэсли, как и Донн, отказывался от дорогой кальвинистам драматической доктрины о предопределении. Он также рисовал верующим, при условии их обращения, относительно радужные перспективы, но его проповеди доказывают, что он по-прежнему отдавал дань традиционным взглядам на презрение к миру. В двух проповедях он ставит вопрос «Что есть человек?», в третьей объясняет, «в каком смысле мы должны отречься от мира», в четвёртой рассуждает о «безумстве мира», а в пятой утверждает, что «жизнь — это сон»[147].

[143] R. Baxter, *The Right Method for a settled Peace of conscience and Spiritual Comfort*, 3e ed., Londres, 1657, посвящение.
[144] См. выше, с. 183.
[144a] «Путь простого человека на небеса».
[145] A. Dent, *The Plaine Mans Pathway to Heaven*, Londres, 1601, p. 97. H. C. White, *English Devotional Literature*… p. 210.
[146] J. Donne, *Sermons*… II, n° 2, p. 78–79. См. также II, n° 13; III, n° 1, 8; IX, n° 1, 2; X, n° 9, 11.
[147] Ср.: J. Deschner, *Wesley's Christology. An Interpretation*, Dallas, 1960, p. 199–203: проповеди 81, 103, 104, 119, 121.

Глава XXI Эсхатология и предопределение

ГРЯДУЩАЯ РАСПЛАТА

На предыдущих страницах мы выделили в пастырском назидании о страхе элементы, общие для католической и протестантской проповеди. Остановимся теперь на двух отличительных особенностях протестантизма: на эсхатологических рассуждениях и ужасе перед предопределением. Конечно, речь не идёт о том, чтобы считать то и другое чертами, присущими исключительно Реформации. Как мы видели, католики также говорили о Страшном суде и проповедовали теорию о немногих избранных. Но с момента появления Лютера и на протяжении последующих полутора веков обещания скорого конца света стали наиболее настойчивыми именно в устах протестантских пасторов, в первую очередь в Германии и Англии. С другой стороны, доктрина о рабстве воли, ставшая вскоре убеждением всех кальвинистов, несла в себе серьёзный заряд тревоги: кто может быть уверен в своей избранности?

Я уже касался темы протестантской эсхатологии в книге «Страх на Западе»[1]. Здесь я хотел бы особенно подчеркнуть ту атмосферу осаждённого города, которая сделала возможным возвращение уже ушедших в прошлое опасений и ожиданий и довела до высшей точки дискурс, в котором слиты воедино страхи, угрозы и надежды. Когда направление мыслей, свойственное жителю осаждённого города, устанавливается в человеке или в коллективе, существует риск стать тем более агрессивными и фанатичными, чем более слабыми люди себя чувствуют и чем более неравной кажется борьба с противниками. В Германии XVI века это особенно проявилось в речах и деяниях Томаса Мюнцера (между 1520 и 1525 годами) и Иоанна Лейденского в 1534–1535 годах. Находясь под воздействием милленаризма, считая себя новыми пророками, будучи убеждены, что в христианстве их времени «угри во множестве предаются блуду со змеями», они оба, с разницей в десять лет, стремились установить на земле царство Божие, которое положит конец всяческой развращённости, всяческому принуждению и всяческим разногласиям. Они понимали, сколь велика их задача, так как предстояло

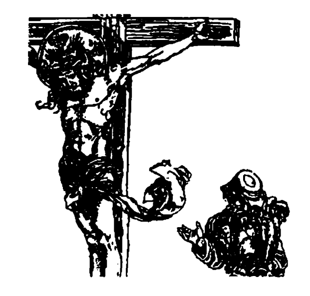
[1] P. 213–230.

ниспровергнуть все политические и общественные установления. Отсюда их убеждение, что «избранные» должны прибегнуть к насилию. Следуя Второзаконию (13:6), они провозглашали, что «враги не имеют права на жизнь» и буквально воспринимали стих из Евангелия от Луки: «Врагов же моих... приведите сюда, и избейте предо мною» (19:27). Несовпадение средств и целей стало, таким образом, источником фанатизма и жестокости. «Илии» XVI века возвещают — и хотят приблизить — опустошительный хаос, который приведёт к новому раю на земле. Они не сомневаются в действенной помощи Бога, который «сверг сильных мира сего с тронов и возвысил обездоленных»[2]. Такие экстремистские идеологические течения — растущие опухоли, которые позволяют наблюдать, как в лаборатории, функционирование эсхатологического дискурса, изгоняющего — или скрывающего — страх при помощи агрессивности и искупающего тьму настоящего светом будущего.

Этот анализ позволяет понять многочисленные протестантские проповеди, в которых верующим объявлялось о скором конце света: ужасная перспектива для грешников, волнующие горизонты для избранных. Чаще всего эти проповеди (за некоторыми, однако, исключениями, которые будут рассмотрены отдельно) отступали от милленаристской схемы и не предвещали никакого царства Божия на земле. Они обращались непосредственно к грозе Страшного суда. Так что же стояло за этими угрозами, обратной стороной которых была огромная надежда для «призванных»? Сильнейший страх, обусловленный мрачным взглядом на настоящее.

Историография всё отчётливее выявляет эту эсхатологическую составляющую Реформации, которая, однако, не перестаёт поражать. Выше было сказано[3], что гуманисты, такие как, например, Гийом Бюде, сочетали хвалы возрождению культуры и искусства с убеждением, что всё идёт хуже и хуже и что конец света уже недалеко. Это утверждение верно и по отношению к большей части реформаторов. Лютер, Меланхтон, географ Карион и многие лютеранские проповедники как в XVI веке, так и позже утверждали, что наступает конец истории и близок судный день. Но в то же время они активно занимались просвещением и воспитанием юношества[4]. Можно попытаться разрешить это противоречие в их поведении, сказав, что основатели протестантизма не хотели сидеть сложа руки в ожидании последнего дня и что они намеревались перед последней расплатой дать детям хорошее религиозное и моральное образование. Но следует ли историку во всём придерживаться картезианства? Не стоит ли признать сосуществование противоположностей в людских сообществах так же, как в отдельных людях? Каждый из нас находится в противоречии с самим собой; это создаёт разносторонность человека и делает историографию увлекательным занятием.

[2] См. также введение Ж. Лефевра к книге: Th. Müntzer, *Ecrits théologiques et politiques*, Presses Univ. de Lyon, 1982, p. 33–38.
[3] См. выше, с. 182.
[4] Эти две сосуществующие позиции чётко обозначены в работе: G. Strauss, *Luther's House*... p. 31–33.



Лютер и его немецкие последователи были подвержены двум страхам, неотделимым один от другого. С одной стороны, они испытывали ужас от состояния дел в современном им христианском мире и на этом основании заключали, что умножение грехов не могло привести ни к чему, кроме окончательной катастрофы и окончательной расплаты. С другой стороны, они отдавали себе отчёт — вероятно, в большей степени, чем Мюнцер и вестфальские анабаптисты — в хрупкости своего положения реформаторов в контексте той эпохи: они чувствовали себя окружёнными многочисленными врагами. И они считали, что виновник обеих этих опасностей — Сатана, и он выигрывает игру, продвигая свои разнообразные пешки по земной шахматной доске с целью захватить как можно больше душ перед концом времён. Он прикладывает последние усилия перед тем, как оказаться беспомощным и навсегда запертым в адской бездне. Один берлинский пастор говорил своим прихожанам: «Дьявол, видя, что мир обветшал, изо всех сил старается усыпить сознание людей, чтобы они, умирая со своими грехами, чувствовали себя в полной безопасности»[5].

Я не буду снова останавливаться на чрезвычайно сильном чувстве тревоги, которое испытывала немецкая элита XVI века, так как я уже имел случай это сделать. Но стоит подчеркнуть: то, что в протестантской литературе этой эпохи такое значительное место занимали темы дьявола, «князя мира», колдовства, богохульства, неисчислимые описания пороков своего времени, чудовищные события, угрожающие предзнаменования, можно объяснить только в связи с предсказаниями конца света, с убеждением, что Антихрист уже здесь и с убеждённостью, что история рода человеческого близится к своему завершению. Поэтому нужно было пробудить грешников, заставив их увидеть признаки грядущей расплаты, теперь уже близкой. Однако эти наводящие ужас слова имели и утешительную сторону: для праведников скоро наступит конец их печалей и тревог.

Напомнив об этом, я хотел бы особенно подчеркнуть хрупкость положения Реформации в Германии — как и вообще в Европе — XVI и первой половины XVII века. Теперь, по прошествии времени, мы знаем, что протестантизму удалось прочно утвердиться на половине Европы. Но у тех, кто жил во времена Лютера — а также и Тридцатилетней войны,— совершенно не было уверенности даже в такой — частичной — победе. У протестантов долго оставались серьёзные основания для опасений, что «евангелические» голоса будут подавлены. Закрепление лютеранской Реформы в германской Европе не было обеспечено до самых Вестфальских соглашений (1648). Очень быстро развернулось католическое контрнаступление — отсюда панический страх перед иезуитами. Пока во второй половине XVI века Германия пребывала в мире, римская реконкиста ограничивалась

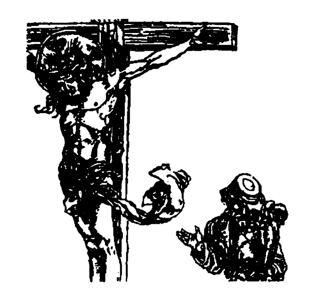
[5] См.: J. Dollinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, Ratisbonne, 3 vol., 1846–1848: II, p. 541; J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne*, VIII, p. 457.

Нидерландами и Францией, в то время как Испания казалась сильнейшей державой в мире. Впоследствии, во время Тридцатилетней войны, несколько раз создавалось впечатление, что военная удача склоняется на сторону католиков. К этому прибавлялись угроза турецкого вторжения в Центральную Европу, глубокие разногласия между протестантами, случаи возвращения к традиционной религии — в общем, у лютеран было много причин опасаться провала своего выступления.

Именно постоянным ощущением жизни в «осаждённом городе» и объясняются атаки «евангелических» писателей и проповедников по всем направлениям на всяческих врагов Бога. Лютер, среди прочих оскорблений, называл папу «дьявольской свиньёй», мессу — «адским измышлением», таинство посвящения в монахи — «знаком зверя, о котором говорит Апокалипсис». И в песнях, памфлетах, фарсах и проповедях неутомимо повторялись те же обвинения, объединявшие папу, Антихриста и бесов в едином эсхатологическом дискурсе, который не был только лишь пропагандой, но даже самими своими преувеличениями выражал убеждение в неотвратимости великой расплаты. Комедия «Перетягивание каната», написанная около 1525 года, представляла Лютера тянущим верёвку, которую его враги — Экк, Мурнер и др.— пытаются удержать. Реформатор заявляет: «Я хочу сыграть с Антихристом в перетягивание каната. Чтобы отстоять моё дело, у меня есть только ты, Господи; твои страдания — моя единственная опора. Войско папы многочисленно, ибо он командует армией преисподней. Я всё поставил на карту в этой битве. Но ты, Господи, не оставишь меня»[7]. Томас Кирхмайер по прозвищу Наогеорг, тюрингский проповедник, был самым плодовитым протестантским драматургом XVI века. Его пьеса «Паммахий» (1538), годом позже переведённая на немецкий, описывает предательство папы Паммахия, который отрекается от Иисуса Христа, переходит на службу к Сатане и хочет вовлечь в это вероотступничество императора. Но Иисус исправляет положение, послав в Виттенберг св. Павла и Истину. В предисловии к немецкому переводу читаем, что «учение папы — это верх зла, дьявольское и адское богохульство», а сам папа — «проклятый и гнусный антихрист»[8].

В 1555 году бывший францисканский монах Бурхард Вальдис выпустил на немецком языке под заглавием «Шутовские рифмы» ещё одно латинское сочинение Томаса Кирхмайера, посвящённое «царству папы» и «папским нравам». Там, в частности, можно прочитать, что «религия турок сильно превосходит религию католиков» и что «турки почитают Бога больше, чем все католики, вместе взятые»[9]. За двадцать лет (1555–1575) «Шутовские рифмы» выдержали пять изданий. Памфлеты 1570-х годов полемиста Иоганна Фишарта были не менее жестоки по отношению к «основанному дьяволом папству» и к *четырехрогой*

[7] J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne*... VI, p. 263; III, p. 364. Я буду часто ссылаться на эту книгу в дальнейших рассуждениях.
[8] *Ibid.*, VI, p. 273–279.
[9] *Ibid.*, VI, p. 204–205.



иезуитской шапочке. Папа характеризовался в них как «подлый шарлатан» и «заурядный зубодёр». В то время, как повсюду происходят чудовищные события — верный знак, что всё идёт к худшему и Господь разгневан,— Фишарт уверяет, что «настоящее чудо из чудес» — это «этот морской агнец, зверь, восседающий на троне, вавилонская блудница, возведённая силами ада на римский престол, ядовитая паучиха и колдунья, ведущая к погибели»[10]. Фишарт обвиняет разом папизм, евреев и ведьм: объединение, весьма характерное для эпохи протестантской эсхатологии.

Проповедник конца XVI века Бартелеми Рингвальдт — типичный представитель той категории лютеранских пасторов, которые сокрушались из-за всеобщего разложения, выступали против папства и предвещали конец света. В поэме «Die lauter Wahrheit»[10a] (1585) этот писатель видит приход «последних времён... И уже нет надежды ни на какое улучшение». С 1585 по 1610 год это сочинение издавалось четырнадцать раз. В другом своём сочинении, «Christische Warnung des trewen Eckarts»[10b] (1588), Рингвальдт с грустью признаёт: «нет, мои рифмы не смогут вырвать мир из адского пекла». Он пытается воздействовать на грешников, рисуя перед ними ужасные картины преисподней, не без сожаления вызывает в памяти «старые добрые времена» католицизма, но оттого не менее громогласно возмущается римским Антихристом, «этим отвратительным сосудом дьявола»[11].

Нападки сразу на многих противников, осаждавших лютеранский город, бросаются в глаза во вступлении к составленному проповедником Эразмом Альбером сборнику басен под названием «Das Buch von der Tugent und Weissheit»[11a]. Так, в этом произведении, предназначенном для школяров, автор объясняет, что «у дьявола тоже есть свои басни: басни, которые сочиняют папские проповедники и монахи, Магометов Коран и басни еврейского Талмуда: они служат лишь для того, чтобы увеличить империю дьявола и отвратить людей от Бога и истины»[12]. Вслед за Лютером «евангелические» проповедники выходили на войну как против евреев, так и против турок. В воскресной проповеди, вышедшей в 1564 году, Иоганн Шпангенберг провозглашает:

> Разумеется, евреи — народ ничтожный и всегда готовый на клевету... У них нет ни постоянного жилища, ни полей, в их одежде нет ни единой нитки, которая не была бы заработана их проклятой жадностью и ростовщичеством... Больше всего они хотят, чтобы ни один христианин не выжил... В мире нет народа более окаянного, более зловредного, более жестокого, более опасного, чем этот [13].

В то же время в Нюрнберге выходят латинские сочинения Регия Урбана, который призывает — также в проповеди — к тому, чтобы «считать турок своего рода отображением Сатаны: они являются достаточно ценным и верным его орудием, так как подчиняются всем его желаниям». Их ненависть к христианам

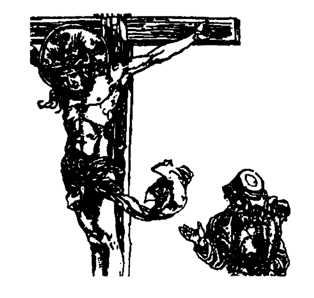
[10] *Ibid.*, VI, p. 215–216.
[10a] «Истинная правда».
[10b] «Христианское предостережение праведного Экхарта».
[11] *Ibid.*, VI, p. 210–215.
[11a] «Книга добродетели и мудрости».
[12] E. Alberus, *Das Buch von Tugent und Weisshait...* в *Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI und XVII Jahrhunderts*, n° 104–107, Halle, 1893. См. также: P. Carnes, «The Fable in service of the Reformation» в *Renaissance and Reformation*.
[13] J. Spangenberg, *Explicationes evangeliorum et epistolarum...* Bâle, 1564, p. 17$^{r°}$–v°.

так велика, что они «готовы перенести любые невзгоды и бедствия — голод, жажду, скорбь, раны, побои, оскорбления и даже смерть,— чтобы им навредить». Одержав победу, «они протыкают насквозь и избивают молодых и старых, женщин и детей, они вспарывают животы беременным женщинам, сажают на кол и вешают на столбах зародышей и новорожденных младенцев»[14].

Итак, противники Евангелия многочисленны, и к тому же их никогда не было так много: таково убеждение, которое неоднократно выражали лютеранские проповедники XVI и первой половины XVII века. Так, Дитрих Файт, проповеди которого были опубликованы в 1549 году, главными противниками Христа называет сторонников папы, но причисляет к ним также иудеев, анабаптистов и кальвинистов[15]. Аналогично, Регий Урбан убеждён, что все секты, а особенно — секта анабаптистов, созданы Сатаной против лютеран[16]. Хесхузиус, ссылаясь на притчу о плевелах, перечисляет все сорные травы, росшие когда-либо и рождающиеся теперь внутри церкви: в числе последних фигурируют Цвингли, Кальвин и анабаптисты; проповедник вспоминает пословицу: «Когда Бог возводит церковь, Дьявол строит рядом часовню»[17]. В латинской комедии «Phasma»[17a], на представлении которой в 1580 году партер состоял из принцев и вельмож и которая была потом дважды переведена на немецкий, Лютер и Бренц спорят с Цвингли, Безом и Карлштадтом. Дьявол увлекает за собой в преисподнюю не только папу, но и всех, отходящих от «евангелической» правоверности[18]. Одна из «духовных комедий» диакона Мартина Ринкхарта, поставленная школярами в 1613 году и озаглавленная «Христианский рыцарь из Айслебена», представляет Лютера доблестным воителем, побеждающим всех врагов Бога, то есть папу, «таинственников: цвинглианцев, кальвинистов» и всех «лжебратьев». Все эти лжехристиане названы «гадюками» и обвиняются в том, что они извергли на Иисуса и Марию «поток адской серы»[19].

Эти воззвания, число которых легко можно было бы умножить, показывают, что лютеране даже в Германии не чувствовали себя хозяевами положения. Тем более, что, по прошествии первого шока и первого энтузиазма Реформации, бремя прошлого и римское контрнаступление заставили определённое количество людей вернуться под сень традиционного вероисповедания. Этот аспект религиозной ситуации, обычно мало отмечаемый, заслуживает внимания. Бренц свидетельствует в проповеди: «Среди тех, кто принял Реформу, есть такие, которые, видя процветание папского идолопоклонства, возвращаются к нему»[20]. Бывший священник Регий Урбан в 1560-х годах пытается вернуть в лютеранство людей, которых поколебали аргументы католицизма, и говорит им: «Мы должны твёрдо держаться нашего учения. Если папистам удастся заронить сомнение, мы пропали. Уже слу-

[14] R. Urbanus, *Opera latine edita*, Nuremberg, 1562, f° 274v° («Homilia de bonis et malis angelis»).
[15] D. Veit, *Kinder Postilla über die Sonntags und der filmembsten Festen Evangelio durch des gantzen Jar*, Nuremberg, 1549, f° 165–177.
[16] R. Urbanus, *Opera latine edita*, f° 431 («Consolatio in omni genere afflictionis»).
[17] T. Heshusius, *Postilla, das ist Auslegung*… f° 80v°.
[17a] «Видение».
[18] K. Goedeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, II, Dresden, 1886. См. также: J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne*… VI, p. 296–298.
[19] J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne*… VI, p. 299–302.
[20] J. Brenz, *Pericope evangeliorum*… p. 372.



чалось, что некоторые из тех, кто был с нами, возвращались назад»[21]. Что до Хесхузиуса, то он с огорчением свидетельствует о предательствах, совершаемых в среде немецкой знати — вот текст 1581 года: «Находятся некоторые из благородных людей, которых можно было бы назвать, кто учился в Виттенберге, слушал целый год Мартина Лютера и Филиппа [Меланхтона] и постиг истину Евангелия. Но стоит им получить возможность добиться сана каноника, богатого аббатства или влиятельного епископства — в Аугсбурге или в Вюрцбурге — как они совершенно свободно отрекаются от Евангелия, получают причащение у Антихриста и подпадают под иго Сатаны»[22].

Наконец, проповедники с огорчением отмечают, что учение об оправдании верой поощряет людей на неправедную жизнь — всё равно, думают они, мы будем спасены,— а равнодушие к религии возрастает. Бренц, после бичевания тех, кто возвращается к папизму, добавляет: «Другие переходят прямо в атеизм. Они утверждают, что и прежних и новых священников следовало бы повесить на деревьях»[23]. В другом месте он упрекает родителей, которые «не стыдятся заявлять дома и на людях, будто то, что говорят в церкви и на проповеди, ничего не значит»[24]. Хесхузиус нападает разом на всех тех, кто «покидает церковь, возвращается к язычеству и безбожию или к папистскому ослеплению или основывает новые секты: это безумие!»[25] Это утверждение уточняется в другой проповеди признанием, которое может нас поразить, но которое заслуживает внимания историка: «Большинство людей не верит в воскрешение мёртвых»[26].

Столько собранных воедино предзнаменований, столько опасностей, которые нужно было встретить лицом к лицу, привели к тому, что лютеранские духовные наставники стали видеть Сатану повсюду. Дитрих Файт говорит от имени их всех, когда призывает беречь детей от могущества и близости дьявола: «Ты был крещён и ты веришь Господу твоему, Иисусу Христу; но не думай, что теперь ты в безопасности и что дьявол в тысяче миль от тебя. Нет, он всё время совсем рядом с тобой, потому что враг знает, что у него есть право преследовать нас... Из-за греха бес стал князем этого мира, богом этого мира»[27]. Ему вторит Регий Урбан, заявляя: «Сатана — мастер на все руки, изобретатель множества уловок... То он обещает, то он угрожает и запугивает. Он нападает на нас спереди, сзади и со всех сторон»[28].

Когда наступление Сатаны так жестоко, нет места сомнениям: «великое наказание неотвратимо», и именно Германия «будет примером Божьего гнева над всей землёй»[29]. Так пророчествует Иоганн Бренц в проповедях, прочитанных между 1537 и 1552 годами. Весь лютеранский дискурс XVI века соткан из предсказаний конца света[30]. Осиандер пишет целое сочинение, опубликованное в 1544 году, чтобы показать — какой бы ни был выбран

[21] U. Regius, *Opera*... f° 427[ro] («Consolatio...»).
[22] T. Heshusius, *Postilla, das ist Auslegung*... f° 102[ro].
[23] J. Brenz, *Pericope Evangeliorum*... p. 372.
[24] *Ibid.*, p. 150.
[25] T. Heshusius, *Postilla, das ist Auslegung*... f° 82[ro].
[26] *Ibid.*, f° 129[ro].
[27] D. Veit, *Kinder Postilla*... f[os] 83[vo], 91[ro]–95[vo].
[28] R. Urbanus, *Opera*... f° 426[ro] («Consolatio...»).
[29] J. Brenz, *Pericope Evangeliorum*... p. 372.
[30] См.: J. Delumeau, *La Peur*... p. 215–217.

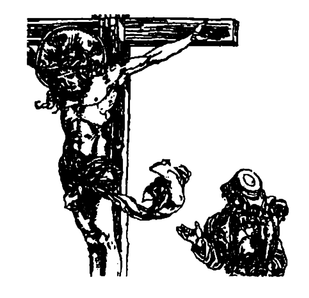
способ расчёта, получается, что конец света наступит не позднее 1672 года[31]. Хесхузиус свидетельствует, что «люди испытывают больше страха, чем когда-либо; это худший из знаков того, что последний суд совсем близок»[32]. Проповедник Гигас, проповеди которого были опубликованы в 1582 году, уверяет, что настало последнее тысячелетие и что оно не завершится, «потому что, как сказал Христос — сама истина,— время укоротилось... Последний — огненный — потоп не может быть слишком отдалён от страданий нового Адама — Иисуса Христа... Доктор Лютер, вне всякого сомнения, третий и последний Илия», и т. д.[33]

Эти заявления, которым вторит множество других, нас не удивляют. Они, например, отражают возмущённое неприятие протестантами календаря Григория XIII, который свидетельствовал, что папа не верит в конец света[34]. В то же время, гораздо менее известно, что эсхатологическая напряжённость ещё присутствовала в Германии первой половины XVII века. Её сохранение — или возрождение — объясняется юбилеем Реформации (1617) и Тридцатилетней войной (1618–1648). Эта роль юбилея 1617 года, упомянутая уже Янссеном[35], недавно была вновь освещена Бернардом Фоглером, который подчёркивает, что он послужил поводом не только для чувства ликования, но и для вспышки ожесточённого антипапизма и непреклонного шовинизма, особенно проявившихся в 46 сборниках проповедей, изданных в Империи в 1617–1618 годах. В них на все лады повторяются мотивы антихристианской тирании в Риме, папы — «дьявольского злого духа», египетского рабства, Молоха и вавилонской блудницы. В населённых пунктах со смешанным населением мероприятия по случаю столетия Реформации создали обстановку гражданской войны, вскоре усугублённую стлетием Тридцатилетней войны. Апокалипсис стал актуальнее, чем когда-либо[36].

Можно понять слова Иоганна Герхардта, сказанные им в проповеди на второе предрождественское воскресенье: «Подобно тому, как у старика всё слабеет и расшатывается — глаза заволакиваются тьмой, ноги дрожат, силы отказывают, рассудок томится,— так же, при приближении конца света, померкнут солнце и луна, задрожит земля, пошатнётся владычество неба, и люди зачахнут от тоски». Можно подумать, что эти избитые предсказания не предвещают с неизбежностью близкую развязку. Но, продолжая свою речь и подробно рассмотрев различные признаки конца света на небе, в море и на суше, Герхардт уточняет:

Все эти признаки являются каждый день у нас перед глазами, чтобы заставить нас понять, что день Господень близок. Разве не наступали внезапно ужасные затмения? Разве не появилась на небе в 1572 году новая звезда? Кто усомнится, что она возвестила последнее пришествие Христа, подобно тому, как и его рождению предшествовала новая звезда? Разве не осквернилось и не расстроилось всё вокруг? Разве люди не встревожены? Разве не истощаются их силы под бременем печали? Небо закрыто для нас; то, что земля

[31] A. Osiander, *Conjectura de ultimis temporis ac de fine mundi ex sacris literis*, Nuremberg, 1544.
[32] T. Heshusius, *Postilla, das ist Auslegung...* f° 8[ro].
[33] J. Gigas, *Postilla, das ist Aufklärung der Evangelien durchs gantze Jahré Francfort sur le Main*, 1582, f[os] 15[ro]–15[vo].
[34] J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne...* VI, p. 394–395.
[35] *Ibid.*, p. 291–295.
[36] B. Vogler, *Le Monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes, 1517–1618*, 2 vol., Paris, 1981: II, p. 516–517.



приносит плоды — скорее желаемое, чем действительное. Поэтому не будем говорить, как тот нерадивый слуга: «не скоро придет господин мой» (Мат. 24:48). Лучше будем помнить, что «Судия стоит у дверей» (Иак. 5:9)»[37].

Посвящение на книге, в которой содержится эта проповедь, относится к 1634 году. Немногим раньше — в 1625 году — вышло в свет первое издание книги «De Vero Christiano» Иоганна Арндта (†1621) — сочинения, которое, как говорят, имело продолжительный успех в Германии и сильно повлияло на Шпенера. Уже в предисловии читатель ставится перед неизбежностью предстоящего конца света:

Современный образ жизни, развращённый и нечестивый, не только диаметрально противоположен Христу и его учению, но также изо дня в день навлекает на нас столько Божьего гнева и столько кар, что почти что вся Вселенная — небо, земля, огонь и вода — будет стараться отомстить нам за оскорбления, нанесённые своему Создателю. Всё мироздание, как бы сотрясаемое справедливым негодованием, грозит разрушиться. За это мы наказаны недостатком зерна, караемы бичом войны, наконец, терзаемы голодом и чумой. Но чаша ещё не переполнилась, ибо эти бедствия возвещают скорое уничтожение мира. Они обрушиваются на нас подобно бесчисленному воинству столь неистово и повсеместно, что лишь немногим удастся их избежать. Перед исходом из Египта и освобождением евреев неверные и нечестивые были поражены страшными бедствиями; так и перед последним освобождением сынов Божьих из этого мира беспримерная нечестивость человеческая будет наказана чрезвычайными и неслыханными доселе карами. Итак, время расплаты пришло[38].

Сочинение Арндта вышло в то же время (с точностью до двух лет), что и «Diatribe de millis annis apocalyptis»[38a] (1627) Альстеда — комментарий к Апокалипсису, который, будучи переведён на английский, произвёл по другую сторону Ла-Манша эффект разорвавшейся бомбы. Можно задаться вопросом о том, насколько читатели и слушатели верили в такие предсказания. Известно, что в Германии католические проповедники в пылу антилютеранской полемики иногда становились на точку зрения, противоположную этим паническим рассуждениям[39]. Более того, многие свидетельства, подчас исходящие от самих проповедников, дают понять, что определённое число людей испытывало скептицизм и иронию. Некая листовка, датируемая 1581 годом, уверяет: «Страшный суд и те, кто его предсказывают, вызывают уже только смех. Это так много и так часто обсуждалось,— говорят нам,— и ничего не случилось! Что стало с Днём господним? Не потерялся ли он по дороге?»[40] Другая листовка, 1594 года, поясняет, что всякий, кто хочет, чтобы его считали «мужчиной», должен «совершенно не бояться Страшного суда, дьявола и адского пламени; нужно относиться как к сказкам ко всему тому, что, как говорят, выдумали об этом старухи»[41]. Стоит заговорить о Страшном суде с нашими эпикурейцами,— сокрушался в 1603 году тюбингенский профессор Иоганн Георг Сигварт — как они начинают ворчать и говорят: «Давно нам его обещают. Когда же он

[37] J. Gerhardt, *Sacrarum homiliarum in pericopas evangeliorum dommicalium et praecipuorum totius anni festorum*, I, p. 35–36. Я пользовался изданием 1647 г. в 2 тт.
[38] J. Arndt, *De Vero Christiano...* (предисловие).
[38a] «Диатриба об апокалиптическом тысячелетии».
[39] J. Delumeau, *La Peur...* p. 216.
[40] J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne...* VI, p. 396; VIII, p. 458.
[41] Ibid.

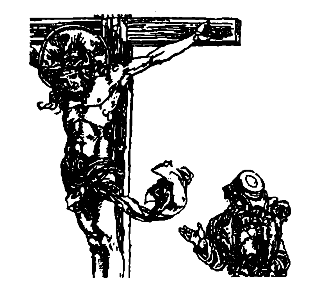
наконец наступит? Видно, мы никогда не станем его свидетелями. Если бы, пока мы его ждём, у нас было, на что есть, на что пить и чем платить долги, нам жилось бы хорошо»[42].

Такая реакция подобна той, которую мы обнаружили в католических землях, ознакомившись в переложении с наиболее устрашающими проповедями. Возможно, что некоторое количество слушателей — в основном мужчины — сопротивлялись внушению страха во всех его проявлениях. Но, с другой стороны, оно несомненно волновало и впечатляло тех, кто был более «восприимчив» с религиозной точки зрения. Невозможно поверить, чтобы апокалиптический антипапизм лютеранских проповедников не оказывал долговременного воздействия. Иначе невозможно объяснить острую межконфессиональную напряжённость, сохранявшуюся в Германии значительно позже 1648 года. Взаимная веротерпимость в повседневных отношениях реально установилась здесь лишь ближе к концу XVIII века[43].

Ситуация во Франции предоставляет новое доказательство связи между чувством опасности, грозящей общине, протестантской эсхатологией и угрожающей риторикой; последняя поочерёдно направлялась против врагов Реформации и против безразличных и глуповатых церковников. В книге «Страх на Западе» специально рассматривается тяжёлое обвинение, выдвигавшееся против Римского Антихриста цвинглианско-кальвинистскими реформаторами XVI и начала XVII века[44]. «Tractatus de Antechristo» Дано (1576), «Римский Антихрист...» Винье (1604), «Таинство беззакония» Дюплесси-Морне (1611) — это лишь наиболее известные произведения, аналогичные сочинения выходили в большом количестве и в течение долгого периода времени. Дела идут всё хуже и хуже; ширится засилье греха; люди мельчают; природа исчерпывается; злодеяния папства приближаются к последнему пределу; грядёт Страшный суд, но над небольшой паствой скоро взойдёт солнце — таковы составляющие той литературы, цельность которой придаёт эсхатология, даже если эта эсхатология скорее подразумевается, чем выражается явно. Именно так обстоит дело с книгой Шассаньона «Великие и грозные Божьи приговоры» (Морж, 1581 год), полностью посвящённой диалектике греха и наказания и открывающейся свидетельством «развращённости и порочности современного мира» (глава 1). Совершенно ясно — для нас,— что ожидаемое Божье возмездие символически выражало агрессивность меньшинства, чувствовавшего себя под угрозой. И если произведение Шассаньона послужило одним из источников «Трагических поэм» Агриппы д'Обинье, то это не случайно.

Те же выводы остаются в силе для эсхатологических сочинений протестантов, последовавших за отменой Нантского эдикта. В первую очередь мы имеем в виду знаменитый трактат Пьера

[42] J. G. Sigwart, *Eilff Predigten*... 1603, p. 123a–123b (цит. по: J. Janssen, *La Civilisation en Allemagne*, VI, p. 396).
[43] См.: E. François, «De l'Uniformité à la tolérance. Confession et société urbaine en Allemagne, 1650–1800» в *Annales E.S.C.*, juillet–août 1982, p. 783–800.
[44] J. Delumeau, *La Peur*... p. 228–229.



Жюрьё «Исполнение пророчеств» (1686), написанный в определённо милленаристском духе. В этом тексте теснее, чем где-либо, сплетены воедино надежды и угрозы. Сначала автор доказывает, что папизм — это империя Антихриста, после чего объявляет, что близится её падение и что преследование верных (то есть французских сторонников Реформации) прекратится через 42 месяца. «Реформация во Франции возродится по прошествии немногих лет; затем она будет закреплена королевской властью. Франция откажется от папизма, и королевство перейдёт в другую веру»[45]. Правление Антихриста завершится между 1710 и 1715 годами. Объединение христиан произойдёт около 1740 года. «Тогда все язычники, а также и евреи, придут в лоно церкви, и в 1785 году наступит славное царство Иисуса Христа на Земле»[46].

Такой поток точно датированных предсказаний может удивить только того, кто не знает, сколь обычны они были на Западе в XVI–XVII веках. В какой-то момент Жюрьё останавливается на середине своих пророчеств, чтобы поразмышлять. «Это ещё бо́льшая проблема,— пишет он,— узнать, будет ли антихристианская империя папизма разрушена огнём, мечом [и] кровопролитием»[47]. Он признаёт, что Апокалипсис «не обязывает так считать». Тем не менее, он хочет «внести свою лепту в достижение согласия всех приверженцев как одного, так и другого вероисповедания, единодушно считающих, что при разрушении антихристианской империи прольётся много крови и что Вавилон, столица этой империи [читайте: Рим], обратится в прах»[48]. На то есть две веские причины. Во-первых, «не очевидно, что папа и его приверженцы сдадутся без сопротивления». Во-вторых, кажется «заслуженным, что город Рим, последние две тысячи лет бывший господином мира и тираном Вселенной, проливший столько крови и затопленный таким количеством нечистот, будет низвергнут и Вселенная будет отмщена»[49].

Слово найдено: «месть». В то время оно было неотделимо от предвещаний конца света. Ранее Жюрьё утверждал: «Жатва... закончилась, и скоро наступит время сбора винограда». «Сбор винограда» — синоним «расплаты». Действительно, Жюрьё поясняет: «Жатва может означать что-то хорошее; но мы ни разу не видели, чтобы из сбора винограда получалось что-нибудь хорошее»,— утверждение, удивительное для пера француза. «Виноградный сок, выжимаемый из гроздьев, имеет цвет крови, вытекающей из вен убийц. Поэтому сбор винограда всегда означает гнев, ярость, разрушение, месть, кровопролитие»[50].

Обратимся теперь к проповедям отшельников в те же годы. В них, наряду с повышенной эмоциональностью и сильными эсхатологическими надеждами, мы находим двойное обвинение: с одной стороны, против римского Вавилона и его приспешников,

[45] P. Jurieu, *L'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Eglise*, Rotterdam, 1686 p. 182.
[46] *Ibid.*, p. 18–36.
[47] *Ibid.*, p. 151.
[48] *Ibid.*, p. 152.
[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*, p. 141.

а с другой — против малодушия и вероотступничества боязливых протестантов[51]. Последние наставляются на путь раскаяния внушением страха перед Господом. В августе 1686 года был арестован житель Севенн Антуан Роше, в прошлом чесальщик шерсти. У него нашли пять тетрадей проповедей, текст которых удивил интенданта Бавиля, который с трудом поверил, что простой ремесленник мог в таких длинных текстах сделать так мало исправлений. Однако их действительно написал Роше. Вот как он угрожает вероотступникам в одной из этих проповедей:

...вспомните: Иисус Христос говорил: много званых, да мало избранных... «У него в руках решето, он хочет очистить гумно и собрать пшеницу в амбар», но «солому он сожжёт в огне, который никогда не погаснет». Хотите ли вы быть этой соломой или этой мякиной, которая обречена сгореть? Вы непременно ею станете, если не покинете стан этих неверных...

Сегодня я предупреждаю вас от имени Бога, чтобы отвратить вас от пламени, чтобы страх вас спас[52].

Те же речи ведет и бывший адвокат Бруссон, также ставший проповедником-отшельником. В проповеди, озаглавленной «Бесы, которым служат идолы», сочиненной в 1690 году и произнесённой двенадцать раз, он тоже обращается к отступникам:

Неужели вы не трепещете от страха, сознавая, что вы покинули веру вашего Спасителя и вашего Бога, (и что) вы перешли в веру дьявола и Антихриста? Неужели вы не приходите в ужас от мысли о том, что каждый раз, когда вы падали ниц перед божками из глины и навоза или перед другими идолами, вы поклонялись дьяволу, который как раз и придумал идолопоклонство, чтобы поклонялись ему самому[53].

Это рассуждения правителя осаждённого города, атакуемого многократно превосходящими по численности войсками, который тем не менее возлагает все свои надежды на Всемогущего, зная, что в день победы тот не преминет отомстить предателям.

Система понятий, связывающая опасность, страх/надежду и угрожающую риторику воедино, в XVI и XVII века лучше всего действовала, пожалуй, на Британских островах. Неспокойное время представляется живущим в эту эпоху «сжатым», стремительно бегущим к дню великого разрушения[54]. Это разрушение — разрушение мира и хода времён — принесёт верным сокрушительную победу. Но горе тем, кто не вступит вовремя в ряды победителей Антихриста. День ослепительной истины станет для них днём приговора. Британские историки более, чем французские и немецкие, склонны специально подчёркивать эсхатологические стороны Реформации, и имеют на это все основания. К. Хилл, Б. Болл, П. Кристиансон за последние двенадцать лет подробно осветили эту особенность, которая была свойственна протестантизму в их стране начиная с эпохи Генриха VIII и вплоть до Реставрации Стюартов[55].

В общем и целом, Реформация была — как нужно не один раз отметить — одновременно результатом и новым подъёмом

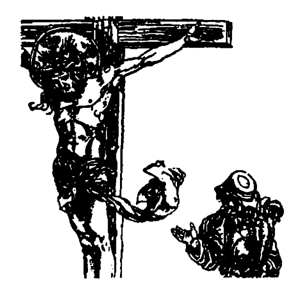
[51] См.: *Le Théâtre sacré des Cévennes*, 1707 (переизд. в 1978 г.); H. Plard, «L'Apocalypse des Camisards: predicants et inspirés» в *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Bruxelles, 1979, p. 65 (вся эта статья представляет интерес для обсуждаемой темы); D. Vidal, *Le Malheur et son prophète. Inspirés et sectaires en Languedoc calviniste*, Paris, 1983.

[52] Ch. Post, *Les Predicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc, 1684–1700*, Paris, 1912, 2 vol.: II, p. 534.

[53] Цит. по: Ph. Joutard, *Les Camisards*, p. 46.

[54] D. Vidal, *Le Malheur et son prophète*... p. 30. M. Hamon, *Les prophéties de la fin des temps*, Paris, 1945. H. Lilje, *L'Apocalypse, le dernier livre de la Bible*, Paris, 1959, p. 30.

[55] Chr. Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England; The World turned Upside-Down*, 1972. Br. W. Ball, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*. P. Christianson, *Reformers and Babylon. English apocalyptic Visions from the Reformation to the Eve of the civil War*, Univ. of Toronto Press, 1978.



эсхатологической напряжённости, усиливавшейся на Западе с XIV века[56]. Близкий конец света или неизбежное тысячелетнее царствование верных (перед Страшным судом) — таковы были две перспективы, предвещаемые бесчисленными пророками в начале Нового времени в Европе, любимыми произведениями которых были книга пророка Даниила и Апокалипсис. Протестантизм, с самого начала выступивший на войну против Антихриста-папы и современного Вавилона (Рима), неизбежно ступал на путь эсхатологии. Поэтому апокалиптические составляющие Реформации пришли в Великобританию именно с континента. Начиная с 1519 года Лютер уверял, что эта эпоха переживает свои последние дни и что конец света не за горами[57]. Это убеждение больше его не покидало. То же чувство разделял и Меланхтон. Он говорил об «этих гибельных последних днях», о скором новом пришествии Христа, о том, что его приход «близок, рукой подать». А ведь комментарии к книге пророка Даниила, написанные Меланхтоном, а также Эколампадием и другими реформаторами, переводились на английский начиная с 1545 года[58]. Хотя сам Кальвин и не выражал явно, что ожидает наступления великих событий, современники прочитывали это между строк в его трудах[59]. Что до Буцера, то он в своём сочинении «De Regno Christi»[59a] (опубликовано посмертно в 1557 году, но посвящено Эдуарду VI) призывал христианских князей на борьбу с царствием Антихриста. Английский перевод Женевской Библии, интенсивно читавшийся британцами до и во время гражданской войны и продававшийся по умеренной цене, мог лишь подкрепить такое видение истории. В маргиналиях к ней по поводу второй главы Второго послания к фессалоникийцам и тринадцатой главы Апокалипсиса утверждается, что папа и есть «человек греха», «сын погибели», «второй зверь»[60]. В XVI и XVII веках эсхатологическую напряжённость подпитывал непрерывный поток континентальной литературы, переводимой на английский[60a].

Произведения немецких, нидерландских и французских протестантов приносили на другую сторону Ла-Манша пророческие утверждения континентальной Реформации в обоих обычных вариантах: в том, который предрекал скорый конец света, и в том, который возвещал восход тысячелетнего царствования верных. Но если эсхатологическая риторика имела такой успех на Британских островах, и не только среди экстремистов и революционеров, то протестантизм там долгое время чувствовал себя непрочно и в опасности. Возможно, недостаточно известно, что и у англиканской церкви был свой список запрещённых книг[61], а перевод «Введения в искусство жить благочестиво» был предан огню рукой палача в 1637 году[62]. Согласно этому списку, 294 книги, «напечатанные или вышедшие в Англии», были запрещены цензурой между 1530 и 1683 годами — очевидное проявлении

[56] См. главу «L'attente de Dieu» в *La Peur en Occident*.

[57] Luther, *Werke* (Weimar), 1, p. 307.

[58] G. Joye, *The Exposicioun of Daniel the Prophete gathered out of Philip Melancthon, Johan Ecolampadius, Chonrade Vellicane, and out of Johan Draconite*, Genève, 1545.

[59] Br. W. Ball, *A Great Expectation...* p. 16.

[59a] «О царствии Христа».

[60] Chr. Hill, *Antichrist...* p. 3–4.

[60a] Основными были следующие произведения:
A. Osiander, *Vermutung von den letzten Zeiten und dem Ende der Welt aus den heiligen Schrift gezogen* («Предположение о последних временах и конце света на основании Священного Писания») (Нюрнберг, 1545; английский перевод: *The Coniectures of the ende of the worlde*, 1548).
S. a Geveren, *Of the ende of this worlde and the second comming of Christ* («О конце света и втором пришествии Христа») (1577; пять английских изданий с 1577 по 1589).
Ph. Duplessis-Mornay, *Traité de l'Eglise* («Трактат о церкви») (1578; английский перевод: *A Notable Treatise of the Church*, 1579).
Le Mystère d'iniquité («Таинство беззакония») (1611; английский перевод: *The mysterie of Iniquitie*, 1612).
Fr. Iunius, *Apocalypsis methodica analysis notisque illustrata* («Методический анализ Апокалипсиса с комментариями и иллюстрациями») (Гейдельберг, 1591; английский перевод: *Apocalypsis, a Brief and learned Commentarie upon the Revelation of St John*, 1592).
P. du Moulin, *L'Accomplissement des*

психологии осаждённого города. Варфоломеевская ночь (1572), убийство Вильгельма Молчаливого (1584), нападение Непобедимой Армады (1588), «капитуляция Генриха IV перед Антихристом» (то есть его отречение в 1593 году), Пороховой заговор (1605), прибытие в 1625 году жены Карла I, Генриетты, сестры Людовика XIII, со свитой из католических монахов и советников, поражения протестантов в Германии до появления на сцене Густава-Адольфа, избиение англичан в Ирландии (1641) оказали своё суммарное воздействие, что увеличило в Великобритании страх перед хаосом, усугубило чувство пребывания в осаде и подкрепило апокалиптическую сторону Реформации. Наиболее радикальные противники папизма видели в действиях Карла I, Лода и «арминиан» доказательство того, что дьявольский заговор подготавливается в самой стране. Страх перед Антихристом и восторженность, вызванная надеждой на неминуемую победу над ним, достигли высшей точки в двадцатилетнем промежутке между созывом Долгого Парламента (1640) и реставрацией Стюартов (1660). Две гражданских войны — 1642–1646 годов и 1648 года — и умерщвление Карла I в 1649 году были «травмирующим опытом» для англичан, особенно для тех, кто рассматривали Англию как «избранную нацию, покровительствуемую Богом и назначенную им быть инструментом — возможно, главным инструментом — окончательного исполнения божественной воли»[63]. Они считали себя обречёнными на некий «гераклов подвиг», на битву «космического» масштаба, которая должна закончиться поражением Сатаны[64].

Не случайно Яков VI Шотландский — будущий Яков I Английский — написал в 1588 году, когда испанский флот приближался к английским берегам, своё «Полезное размышление об... Апокалипсисе»[65]. Непер, будучи ещё в восторженном состоянии по поводу победы, одержанной над Армадой Филиппа II, опубликовал (в 1593 году) и посвятил Якову VI «A plaine Discovery of the whole Revelation of St. John»[65a], сочинение, которое читали и перечитывали шотландцы и англичане и которое было переведено на латынь, французский, голландский и немецкий[66]. Так пусть нас больше не удивляет, что в период 1640–1660 годов количество эсхатологических, и особенно милленаристских, сочинений, опубликованных на Британских островах, достигло апогея, и воздействие брошюр, альманахов и листовок подкрепляло воздействие проповедей. Согласно Гроцию, в 1649 году на английском языке было опубликовано 80 произведений пророческого характера. Но в это число не входят полемические сочинения, комментарии и различные трактаты, которые, хотя эсхатология не была их основным предметом, тем не менее обращались к ней попутно[67]. В течение этих критических двадцати лет, начавшихся созывом Долгого Парламента, всё население Великобри-

prophéties («Исполнение пророчеств») (английский перевод: *The Accomplishment of the Prophecies*, 1612).
D. Pareus, *In Divinam Apocalypsim... Commentarius* («В божественном Апокалипсисе... Комментарий») (Гейдельберг, 1618; английский перевод: *A Commentary Upon the Divine Revelation*, 1644).
J. H. Alsted, *Diatribe de millis annis apocalyptis* («Диатриба об апокалиптическом тысячелетии») (Франкфурт, 1627; английский перевод: *The Beloved City, or, The Saints Reign on Earth A Thousand Years*, 1643).

[61] W. H. Hart, *Index... anglicanus: or a Descriptive Catalogue of the Principal Books Printed or Published in England wich have been suppressed or burnt by the Common Hangman, or Censured, or for which the Autors, Printers or Publishers have been Prosecuted*, I, Londres, 1872, reed. 1969. См. также: «Censure romaine et censure genevoise au XVI[e] siècle» в *Les Eglises et leurs institutions au XVI[e] siècle*, Montpellier, 1979, p. 169–191.

[62] H. C. White, *English Devotional Literature...* p. 133–134.

[63] Br. W. Ball, *A Great Expectation...* p. 101.

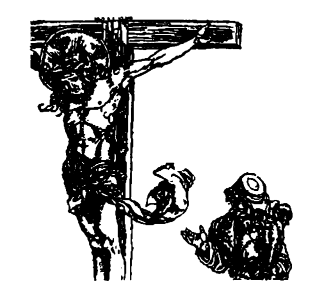
[64] P. Christianson, *Reformers and Babylon*, p. 8.

[65] James I, *Ane fruitfull Meditatioun contening ane plane and facill expositioun of ye 7, 8, 9 and 10 versis of the 20 Chap. of the Revelation*, Edimbourg, 1588.

[65a] «Истинное открытие полного Откровения св. Иоанна».

[66] Br. W. Ball, *A Great Expectation...* p. 59–61; P. Christianson, *Reformers and Babylon...* p. 97–98. Chr. Hill, *Antichrist...* p. 24–26.

[67] G. F. Nuttall, *Visible Saints: The Congregational Way, 1640–1660*, Oxford, 1957, p. 157. Br. W. Ball, *The Great Expectation...* p. 33. Chr. Hill, *Antichrist...* ch. III, p. 78–145.



тании постоянно слышало об Антихристе. Вновь выражалось убеждение (на этот раз восходящее к авторам «Молота ведьм»), что «Сатана, зная, что его время на исходе, пускает в ход все свои средства» (Стефан Маршалл)[68]. В том же духе высказывался и Томас Гудвин: «Чем яснее дьявол осознаёт, что его время на исходе, тем больше он даёт волю своей ярости... Видя, что наступают последние дни, мы должны тем более истово служить Богу»[69]. И так нужно делать, даже если враги возникают отовсюду. Одно пресвитерианское произведение, опубликованное в 1645 году, «Победа истины над ересью»[70], обрушивается на прислужников Сатаны десяти категорий, которые состоят в заговоре против истинной церкви, а именно на «папистов, фамилистов, ариан, арминиан, анабаптистов, сепаратистов, антиномистов, монархистов, милленаристов и индепендентов».

По-видимому, борьба на стольких фронтах не пугала приверженцев Долгого Парламента и строго кальвинистской церкви. Наоборот, предстоящие битвы вызывали у наиболее восторженных своего рода «божественное нетерпение»: отныне победа над силами зла была не за горами. Поэтому эсхатология той эпохи несла в себе большой заряд надежды. Да, была «поздняя», «темная» ночь. Но то была «последняя полночь»[71]. Скоро должна была заняться заря. Поэтому было бы неточно освещать эсхатологические ожидания только с их тяжёлых и тревожных сторон. Более или менее точные даты, часто объявлявшиеся сроками прихода конца света или, более того, наступления тысячелетнего царствования верных, несомненно, воспринимались общественностью как календарь надежды. Джон Непер помещал последний день между 1688 и 1700 годами[72]. Артур Дент в своём произведении «Ruine of Rome»[72a] (1603) — одном из наиболее популярных пророческих сочинений того времени — призывал отныне «каждую минуту» ожидать звука седьмой трубы Апокалипсиса[73]. Томас Брайтмен в 1614 году вычислил, что 1 335 дней пророка Даниила, равные такому же количеству лет, закончатся в 1695 или 1700 году[74]. Англиканин Джозеф Мид, прозванный за своё произведение «Clavis apocalyptica»[74a] (1627) «отцом английского милленаризма», избегая излишней точности, объявил, однако, что «последние дни человека греха» наступят до 1715 года[75]. По мнению другого видного деятеля британской эсхатологии, Томаса Гудвина, 1666 год обозначит конец царствования Антихриста, а второе пришествие Христа ожидалось в 1690–1700 годы[76].

Эти несколько датированных предсказаний, взятые из тех тысяч, которые слышали и читали современники, отражают обстановку всеобщего напряжённого ожидания. Многие желали этой великой развязки, которая будет свидетельством победы Господа. «Друзья христиане,— восклицал Ричард Бакстер,— что это будет за день!», «Благословенный день — день, когда я вернусь

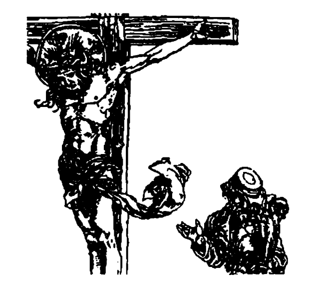
[68] St. Marshall, *A Sermon*, 1641, p. 34ff. P. Christianson, *Reformers and Babylon*... p. 185.
[69] Th. Goodwin, *Works*, 5 vol., 1681–1704; I, p. 133. Br. W. Ball, *A Great Expectation*... p. 218.
[70] См.: O. Lutaud, *Les Niveleurs, Cromwell et la République*, Paris, 1967, p. 128–129.
[71] Выражения из проповеди У. Бриджа, произнесённой в 1648 г. перед палатой общин (Br. W. Ball, *A Great Expectation*, p. 93). В следующем параграфе я буду постоянно обращаться к этому труду.
[72] J. Napier, *A plaine Discovery of the whole Revelation of St John*, Edimbourg, 1593, p. 21.
[73] A. Dent, *The Ruine of Rome*, 1603, p. 124, 144.
[72a] «Разрушение Рима».
[74] Th. Brightman, *Exposition... of the Prophecie of Daniel* (*Works*, 1644, p. 954).
[74a] «Апокалиптический ключ».
[75] J. Mede, *Works*, 1672, p. 600 («Remaines on some Passages in the Apocalypse», 1650).
[76] Th. Goodwin, *Revelation*... (*Works*, I, p. 184).

к Богу!», «Поторопи же, Господи, этот великий день Воскресения»[77]. Индепендентский пастор Джон Дьюрент, умеренный милленарист, упоминал в своём сочинении «Salvation of the Saints»[77a] (1653) историю о бедняке, увидевшем, что его соседи обезумели от землетрясения, думая, что наступает Страшный суд. Он, напротив, радовался и говорил: «День настал? Куда мне пойти? На какую гору мне влезть, чтобы узреть моего Спасителя?»[78] Христианская душа во время этого ожидания должна была быть подобна супруге, готовой ко встрече с супругом[79]. Поэтому не нужно было пугаться неизбежных потрясений, ведущих к великому освобождению. Основатель движения квакеров, Джордж Фокс, писал в 1659 году: «На нас грядёт такое землетрясение, какого не было со дня сотворения мира... Но Агнец и святые добьются победы»[80]. Другой квакер, Эдвард Барроу, нетерпеливо спрашивал: «Как долго, Господи, как долго будешь ты медлить?.. Не настал ли срок, обещанный тобой?»[81] Что касается обращения евреев, которое, по убеждению, общему для Женевской Библии, пресвитериан и индепендентов, должно было предшествовать поражению Антихриста, то многие англичане в 1640–1660 годы считали это обращение неминуемым. Это-то и объясняет, по крайней мере частично, то, что Кромвель в 1656 году решил вновь допустить евреев в Англию[82].

Таким образом, не стоит недооценивать оптимистическую составляющую «божественного нетерпения» англичан, до 1660 года стремившихся к великой расплате в конце времён. Этот компонент в их ожидании справедливо подчёркивал Б. В. Болл[83]. Его анализ, кроме того, применим и к Германии до 1648 года, а также к французским протестантским кругам, взбудораженным началом войны с Аугсбургской Лигой. Однако невозможно было бы далее умалчивать о том выплеске агрессивности, который допускал пророческий дискурс того времени. Антихрист превратился по другую сторону Ла-Манша в настоящий миф, в козла отпущения, в котором каждый видел своего открытого врага. С этой точки зрения эсхатологический дискурс этого времени представляется одновременно следствием страха и причиной угроз.

Так как я уже упоминал ранее ощущение того, что «всё плохо» — убеждение, общее для всех пророков XVI–XVII веков, — я больше не буду возвращаться к этому заключению, из-за которого повсюду усматривался «разгул беззаконий» и, как следствие, возникало чувство страха. Остановимся лучше на «названных» врагах, которые выделялись на этом катастрофическом фоне. Главным из них было папство. Если исключить Лода и его сторонников, задававшихся вопросом, доподлинно ли известно, что папа и есть Антихрист, то все остальные английские теологи — англикане, пресвитериане и индепенденты — практически единодушно считали, что это действительно так. Это было убеждением основате-

[77] R. Baxter, *The Saints Everlasting Rest*, 1650, p. 47, 791, 837.
[77a] «Спасение святых».
[78] J. Durant, *Salvation of the Saints*, 1653, p. 302.
[79] Chr. Love, *Heavens Glory*... p. 50.
[80] G. Fox, *The Great Mistery of the Great Whore unfolded: and Antichrists Kingdom Revealed unto destruction*, 1659, p. 44.
[81] E. Burrough, *A Trumpet of the Lord sounded out of Sion*... 1656, p. 41.
[82] Chr. Hill, *Antichrist*... p. 155; Br. W. Ball, *A Great Expectation*... p. 146.
[83] Br. W. Ball, *A Great Expectation*... p. 91–92.



лей англиканства[84]. И в течение всего исследуемого нами периода это осталось убеждением большинства англичан, которые ассоциировали с главой нового Вавилона Испанию... и турок.

Но религиозная политика Лода и его симпатии к арминианской доктрине, которая возвращалась к католической концепции свободы выбора, вызвали расширение понятия Антихриста. Противники Лода усматривали за действиями и авторитарными решениями епископа Кентерберийского «папистский заговор». Лод представлялся своим противникам «Вавилонянином», отступником, «противником Христа», возрождавшим языческие культы[85]. Его объявляли также «сводником» и «посредником» Антихриста[86]. Так было положено начало бесконечному разрастанию мифа об Антихристе. Вскоре, а именно начиная с 1640 года, епископат был целиком включён в это понятие. Разве он не был побочным продуктом папизма? За две гражданские войны армия короля стала для противников армией Антихриста. Последователями врага Божьего были также мятежные ирландцы. Наступило время, когда, если верить всё умножающимся и усиливающимся обвинениям, каждый стал Антихристом для своего врага. Индепенденты обвиняли пресвитериан в поклонении дракону и зверю. В ответ на это правоверные кальвинисты, в свою очередь, относились как к Антихристам к «сектантам» всех сортов[87]. Нагнетание оскорблений привело к тому, что сам Кромвель представлялся баптисту Джону Канну «малым рогом зверя». А человек «пятой монархии», Джон Роджерс, дошёл даже до того, что стал думать, будто лорд-протектор сам был Антихристом[88]. Баптисты видели «деяние Антихриста» в крещении[89]. «Уравнитель» Лилберн уверял, что Антихрист ввёл хоровое пение и орган[90]. Другие думали, что латинский язык — язык Антихриста[91]. А диггер Уинстэнли ассоциировал с Антихристом мелкопоместное дворянство и частную собственность[92].

Итак, эсхатологическая риторика этого времени обычно несла сильный заряд жестокости. Она то предрекала наказание вообще всех грешников, то мобилизовывала святых против конкретных врагов, обрушивая на них убийственные обвинения и призывая к крестовому походу против них. Она заставляла страх осаждённых отступить, произнося угрозы и собирая силы, чтобы наводить ужас на осаждающих, а впоследствии и разгромить их. Уже Эдуард VI, организуя вторжение в Шотландию, заявляет, что предпринимает наступление на Антихриста. Позднее Дрейк будет призывать атаковать его же (на этот раз в лице Испании) в Америке[93]. В 1588 году Яков VI призывал сопротивляться с оружием в руках вооружённому вторжению врага Божьего. «Мы должны,— говорил он,— помогать друг другу как воины одного лагеря и как жители любимого всеми нами города»[94]. Один из

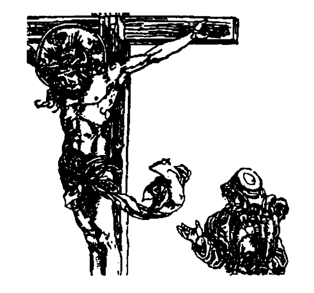
[84] По поводу всего этого рассуждения я отсылаю к сочинению: Chr. Hill, *Antichrist*...
[85] Br. W. Ball, *A Great Expectation*... p. 136–141.
[86] Chr. Hill, *Antichrist*... p. 37, 68, 70–71.
[87] *Ibid.*, p. 92. Anon, *Heretiks, Sectaries and Schismatikes, Discovered to be, the Antichrist yet remaining*, 1647, p. 8.
[88] *Ibid.*, p. 121–122.
[89] *Ibid.*, p. 58.
[90] *Ibid.*, p. 75.
[91] *Ibid.*, p. 138.
[92] *Ibid.*, p. 141.
[93] *Ibid.*, p. 14.
[94] James I, *Fruitfull Meditation*... См. также: Br. W. Ball, *A Great Expectation*... p. 187.

первых английских индепендентов, Роберт Браун, утверждал, что Рим, как резиденция Антихриста, должен быть сожжён[95]. Шотландцы, взбунтовавшиеся в 1638 году против Карла I, были убеждены, что «Господин наш Иисус уже в седле, он отправляется на охоту и преследует зверя»[96]. Восстание Ирландии в 1641 году вызвало провокационные выступления, такие как проповедь, произнесённая пуританином Корнелиусом Бёрджесом перед Парламентом, собравшимся в часовне св. Маргариты Вестминстерской, в которой мы читаем, что ирландское восстание — продолжение действий Антихриста, направленных против английской церкви, как-то нападения Армады и Порохового заговора. Поэтому автор призывал парламентариев использовать всю свою власть, «чтобы разрушить папство и сократить [если это возможно] огромное количество несчастных совращённых душ, которые, не распознав сатанинские бездны, с глазами, которые завязал Антихрист, жалко сопротивляются свету и своему спасению». Пока они не побеждены, «они не перестанут срывать на нас свою ярость»[97].

Эта проповедь стоит в одном ряду с другими воинственными проповедями, произносившимися в 1640–1643 годы в Парламенте. В феврале 1642 года Стефан Маршалл призывает депутатов включаться в битву последних дней и вербоваться в легионы Господа. Парламентариев терзают роялисты и нейтралисты, которые есть те же агенты Антихриста. Англия должна готовиться к испытаниям, сравнимым с теми, которым подверглась Ирландия, если святые не возьмутся за оружие. Их задача — «отомстить Вавилону за церковь Господню»[98]. Джозеф Кэрил, читая проповедь по поводу Апокалипсиса перед коллегами (он был членом Вестминстерской ассамблеи), призывает очистить Англию от всего, что в ней напоминает о Вавилоне. «Противиться злу — значит иметь жалость не только к добрым, но и к злым. Вы не можете быть более жестокими по отношению к этим последним, чем когда вы щадите их». Так пусть же Бог одолеет Вавилон везде, где найдёт его[99].

Другой пуританин, Уильям Седжвик, и также в 1642 году, объясняет, что бес пытается помешать парламенту реформировать церковь. Не стоит рассчитывать, что дракон выдохнется. Напротив, «он разъярился, он бесится, исходит пеной, богохульствует, расшатывает устои королевства, взламывает фундамент государства, сеет повсюду страх и смятение». Но до Божьей помощи рукой подать; «исход будет благоприятным». Вступившие в союз с Христом не должны страшиться последней битвы с полководцами Вавилона. «Может ли справедливый наблюдатель не заметить начало разложения и распада царства зверя?» Скоро наступит тысячелетнее царствие Христа. И тогда злодеи, как собаки, «унизятся и склонятся к подошвам сынов Божьих». «С вами всегда должна быть кровь Агнца Божьего, вы должны носить её в сво-

[95] Chr. Hill, *Antichrist...* p. 18. См. также: *The Writings of R. Harrison and R. Browns*, 1953, p. 152, 524.
[96] *Ibid.*, p. 72.
[97] C. Burges, *Another Sermon*, p. 35 (проповедь 5 ноября 1641 г.). По поводу всего последующего см.: P. Christianson, *Reformers and Babylon...* p. 224–230.
[98] Stephen Marshall, *Meroz Cursed*, 23 февраля 1642, p. 8 и 20.
[99] J. Caryl, *The Workes of Ephesus explained*, 1642, p. 1, 32, 40, 41, 47, 50, 54.



ём сердце и думать о том, что вы имеете дело с врагами Христа, пролившего свою кровь за вас»[100].

В Долгом Парламенте произносились не только такие воинственные проповеди[101], но те, которые были процитированы, представляют угрожающую эсхатологию, подталкивавшую к решительным действиям против врагов, которых слишком долго терпели. Эти проповеди пытались поставить террор на повестку дня, и на этом основании они сопоставимы, по крайней мере по намерениям, с речами проповедников, предрекавшими закоснелым грешникам ужаснейшие наказания в час великого суда. Разумеется, революционно настроенные английские милленаристы, подобно милленаристам Мюнстера 1534–1535 годов и Мюнцеру в 1525 году, утверждали право избранных «сражаться с врагами Христа стальным мечом»[102]. «Sermon of the Fifth Monarchy»[102a] провозглашала, что нынешняя четвёртая монархия должна быть разрушена «мечом святых»[103]. Подстрекательская песенка «Деньe, брошенный в общую сокровищницу» (1649?), пророчествовала в милленаристском духе: «Бедняки очень долго / Страдали от больших убытков / Из-за местной знати /...священники / Сильно угнетали / Своим гнусным пренебрежением /...но будут повержены / Вместе с другими разгромленными / Те, кто портил нашу чистую воду /...тогда наши глаза увидят / Блистательный коммунизм / Смотри: долина и гора сделаются равны!»[104]

Наверное, эсхатологию можно применять и с пользой. Но на деле эсхатология часто использовалась для выражения страха и для нагнетания страха, особенно в протестантских областях.

«РАБСТВО ВОЛИ» И ИЗБРАННОСТЬ

Смятение, вызванное доктриной о предопределении, составляло, наряду с эсхатологическим напряжением, ещё одно характерное качество протестантской драмы. Изучение английских проповедей XVI–XVII веков, часто содержавших большие сомнения в спасении, мало подтверждает утверждение, что «протестант, будучи освобождён раз и навсегда от страха за то, что случится *post mortem*, полон сил и энтузиазма для земной жизни»[105]. Более близка к действительности известная теория, по которой «пуританин (так как именно о них здесь в основном пойдёт речь), не будучи уверен, принадлежит ли он к избранным или к отверженным, цепляется за земные дела и за успех своих предприятий, видя в нём знак своей избранности», не рассматривая, впрочем, свои поступки как основание для спасения[106].

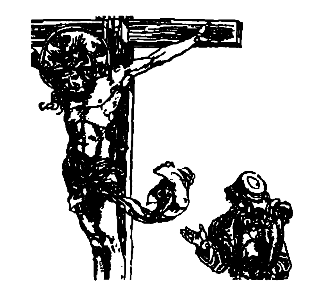
«Человек,— неустанно повторяет Кальвин,— сам по себе есть не что иное, как похоть»[107]. Мы, происходящие от «гнилого корня», есть «гнилые сучья», передающие нашу «гниль всем ветвям и листьям», которые мы порождаем[108]. Как же наша воля

[100] W. Sedgwick, *Zions deliverance and her friends Duty*, 1642, p. 10, 11, 26, 35.
[101] См.: J. E. Wilson, *Pulpit in Parliament*, Princeton Univ. Press, 1969.
[102] M. Cary, *The Little Horn's Doom and Downfall*... 1651, p. 122. Br. W. Ball, *A Great Expectation*... p. 187.
[102a] «Проповедь пятой монархии».
[103] Br. W. Ball, *A Great Expectation*... p. 185.
[104] Цит. по: O. Lutaud, *Les Niveleurs. Cromwell et la République*, 1967, p. 230–231.
[105] J. Garrisson-Estèbe, *L'Homme protestant*, Paris, 1980, p. 95.
[106] L. Carrive, «L'Assurance du salut...», p. 270.
[107] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 247.
[108] *Там же*, с. 245.

в таких условиях могла бы сохранить хоть каплю своей первоначальной чистоты, чтобы противиться злу? «Мы принуждены служить Сатане,— заявляет Лютер,— если только Бог не вырвет нас своей силой из-под его власти»[109]. Таким образом, отрицание свободы воли — фундаментальный принцип для Лютера и Кальвина. «Возможно,— пишет первый,— в том, что касается обычной жизни, свобода воли ещё действует: мы можем по своей воле есть, пить, плодиться и властвовать»[110]. Но «в том, что касается небесной благодати,— ничего подобного, даже меньше, чем ничего»[111]. В согласии с этим Кальвин разъясняет, что «изначально человек обладал свободой воли, при помощи которой он, если бы захотел, достиг бы вечной жизни». Но, «теряя и губя себя», он утратил это важнейшее благо. Поэтому-то и заблуждаются те, кто «ещё ищет свободу воли» в существе, «потерянном и низвергнутом в бездну духовной смерти»[112]. «Всякий, совершающий грех, есть раб греха» (Иоан. 8:34). А ведь мы все по сути своей грешники; из этого следует, что мы все находимся под игом греха. Таким образом, если всё человечество находится в рабстве греха, то воля, которая есть главная его часть, с необходимостью будет связана и скована прочными путами (Сатаны)... У нас нет ничего своего, кроме греха»[113], если только высшая благодать Божья не отвратит нас от самих себя. Шмалькальденские статьи, в свою очередь, осуждают тех, кто считает, что «человек обладает свободой выбора, совершать ли ему добро и избегать зла или, наоборот, избегать добра и совершать зло»[114].

Отрицание свободной воли логически ведёт к утверждению предопределения. В этом отношении реформаторы присоединяются к Брадвардину и Уиклифу; причём Лютер, в отличие от Меланхтона, в данном случае показал себя столь же категоричным, как и Кальвин. Меланхтон, правда, писал: «Очевидно, что всё совершает Бог, и не попустительствуя, но действуя; таким образом, предательство Иуды — такое же его деяние, как и призвание Павла». Эту формулировку из «Loci communes»[114a] Меланхтон впоследствии исключил из изданий, вышедших после 1525 года[115]. Но Лютер не изменил занятой позиции, и именно в 1525 году в трактате «О рабстве воли», резюмируя некоторые уже цитировавшиеся известные утверждения, он пишет: «...исходя из всего этого, понятно, что человек не обладает свободой воли в выборе своего господина: два рыцаря спорят и сражаются за то, кому он будет принадлежать»[116]. Кальвин называет «глупостями» и «фантазиями» то, что многие «измыслили, чтобы опровергнуть существование предопределения». Предопределение — это «предвечное решение, которым Бог для каждого определил, что он хочет с ним сделать. Потому что он не сотворил их всех для одного предназначения, но присудил одних к вечной жизни, а других — к вечному осуждению»[117]. Первым — прощение, вторым — суд:

[109] М. Лютер, *О рабстве воли*, с. 377.
[110] *Там же*, с. 341.
[111] *Там же*, с. 341, 342.
[112] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 1, с. 188.
[113] *Там же*, с. 284.
[114] Luther, *Œuvres*, VII, p. 239 (*Les Articles de Smalkalde*).
[114a] «Общие места».
[115] Ed. Leyser, 1615, p. 173. О гораздо более неоднозначной позиции Меланхтона, которой он придерживался всю оставшуюся часть жизни, см.: J. Boisset, *Mélanchthon*, Paris, 1967, p. 36–56.
[116] См. выше, гл. 5, прим. 235.
[117] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 2, 387, 381.



«Грешники... были заранее подчинены своему пороку, точно так же как... они были созданы, чтобы самим своим осуждением продемонстрировать славу Божью»[118].

Лютер и Кальвин осознавали парадоксальный и шокирующий характер подобной доктрины. Поэтому они настаивали на «непостижимости» этой тайны. Бог — не то, что люди. Можно ли вызвать его «на суд, как сапожника или изготовителя поясов?» — вопрошает Лютер. Можно ли спрашивать у него, почему он — Бог? Можно ли представить его «как короля, тупо и равнодушно относящегося к размышлениям и решениям людей?»[119] На самом деле, напротив, это он ожесточил сердце Фараона. «Это один из секретов божественного величия», — продолжает Лютер. Но «почему Он позволил грехопадению Адама совершиться? Почему Он позволяет нам рождаться с этим пятном первородного греха?.. Я отвечаю: Он — Бог; Его воле невозможно приписать ни причины, ни основания, ни закона, ни правила, так как для него не существует ничего равного или высшего...»[120]. Кальвин, который в главах, посвящённых предопределению, опирается в основном на св. Августина, заимствует у него аналогию с посудой и горшечником. «Почему Бог помогает одному, а не другому — об этом судить не глине, а горшечнику»[121]. Обращаясь к тем, кто осмеливается «брехать, как собаки» по поводу предопределения, Кальвин им бросает:

> Кто вы такие, несчастные ничтожества, предъявляющие обвинение Богу единственно по поводу того, что он не снизил величие своих деяний до уровня вашего невежества?.. Подумайте же о своей незначительности, чтобы понять, доступно ли ей то, что Бог установил для самого себя?[122]

Реформаторы (как, например, Меланхтон) советуют не теряться в тайне, которая может лишить смелости, и верить, что для тех, кто услышал Слово, оно является «залогом» избранности[123].

Может показаться удивительным, что в произведениях Цвингли обнаруживается столь же непреклонная вера в предопределение, что и у Лютера и Кальвина, так как он, по крайней мере вплоть до 1522 года, был подвержен сильному влиянию идей Эразма и даже после этого сохранил гуманистические воззрения на многие вещи. На самом деле доктрина Цвингли[124] представляет собой неустойчивую комбинацию зачастую плохо совместимых элементов. Согласно цюрихскому реформатору, «ничто не случается без Божьего решения и провидения»[125]. Предопределение есть не что иное, как Его провидение. Превосходство человека над остальными созданиями не даёт ему никакой самостоятельности по отношению к Богу. Всё, что касается нас, нашей души или тела, «имеет Бога своей единственной и настоящей причиной». Он управляет не только внешним течением нашей жизни, но и сокровенным ходом наших мыслей, суждений и решений, вплоть до возникновения наших снов[126]. Поэтому верно, что грешники

[118] *Там же*, с. 434.
[119] М. Лютер, *О рабстве воли*, с. 291. (Перевод принадлежит нам, поскольку расхождение между французским и русским переводами слишком значительно.—*Прим. пер.*)
[120] М. Лютер, *О рабстве воли*, с. 298–299.
[121] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 2, с. 417. Он ссылается на св. Августина (*De la Correction et de la grâce*, ch. V, 8).
[122] *Там же*, с. 407.
[123] *Там же*, с. 422. Примерно то же самое советовал и Меланхтон, см.: J. Boisset, *Mélanchthon*, p. 56.
[124] Это рассуждение о Цвингли подсказано статьёй: J. V. M. Pollet, «Zwingli, Zwinglianisme» в *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV, col. 3716–3928.
[125] *Corpus Reformatorum*, vol. 96 в Zwingli, IX, lettre 580 (1527), p. 30.
[126] *Ulrich Zwingli opera*, 1828–1842: IV, p. 139 (*De Providentia Dei*).

суть «изменники и убийцы» в силу божественного провидения. «Они осуждены на вечные пытки, чтобы служить примерами его правосудия». «Бог распоряжается своими горшками, то есть людьми, по своему усмотрению; одного он выбирает, чтобы сделать из него отшлифованный сосуд; из другого он не хочет этого делать. Он может хранить свои творения неприкосновенными или разбивать их по своей прихоти». Бог стоит над Законом. Закон создан для людей, и он осуждает их, даже если их направлял Всемогущий. «То же злодеяние — прелюбодеяние или убийство,— если его виновник, источник и инициатор — Бог, не является преступлением; но если оно — дело рук человека, оно есть преступление и злодеяние». Люди грешат против Закона «не как творцы, но как исполнители». Бог использует их по своей воле «более свободно, чем отец семейства может выпить воду или вылить её на землю»[127].

Будучи представлены столь фрагментарно, эти формулировки вызывают удивление. Конечно, такое выборочное цитирование не меняет их смысл. Но, так же как и аналогичные тезисы других реформаторов, их легче понять в рамках общей идеологии. Цвингли, Лютер и Кальвин намеревались скорее ободрить, а не запугать. Избранным не нужно больше беспокоиться о спасении, которое им уже даровано. Веру даёт Бог, но она — знак избранности, «которая остаётся непоколебимой,— пишет Цвингли,— даже если избранный совершает столь же страшные преступления, что и нечестивцы и отверженные, с той лишь разницей, что у избранного эти преступления повлекут за собой возрождение, у отверженного же — отчаяние»[128]. Цвингли, как и все протестантские реформаторы, утверждает, что спасение «неотъемлемо». Его невозможно потерять. Бог не отнимает избранность, даруемую раз и навсегда.

В XIX и начале XX века существовала тенденция видеть в двойном предопределении (одних — в рай, других — в ад) ключ ко всей кальвинистской доктрине. Некоторые до сих пор так думают, но наиболее распространено сегодня мнение, согласно которому Кальвин не выводил из предопределения всё своё учение[129]. В издании 1560 года «Наставления в христианской вере» основная разработка темы предопределения осуществлена в книге III (гл. XXI–XXIV), после долгих рассуждений об освящении и оправдании (гл. III–XX). Кроме того, Кальвин призывает не слишком пытаться проникнуть в тайны Бога в отношении такого сложного предмета. По этому вопросу следует придерживаться того, что нам сообщает Откровение. Однако в то же время не следует и скрывать эту теорию, как некоторые это делают, считая, «что она расшатывает веру, смущает сердца и губит их»[130]. На самом деле Кальвин, видимо, мало говорил в своих проповедях об отверженности. Он, скорее, имел цель подчеркнуть обо-

[127] *Ibid.*, p. 112.
[128] *Ibid.*, p. 140.
[129] См. по этой теме и по поводу последующего рассуждения: J. S. Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, p. 44–63.
[130] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 2, с. 380.

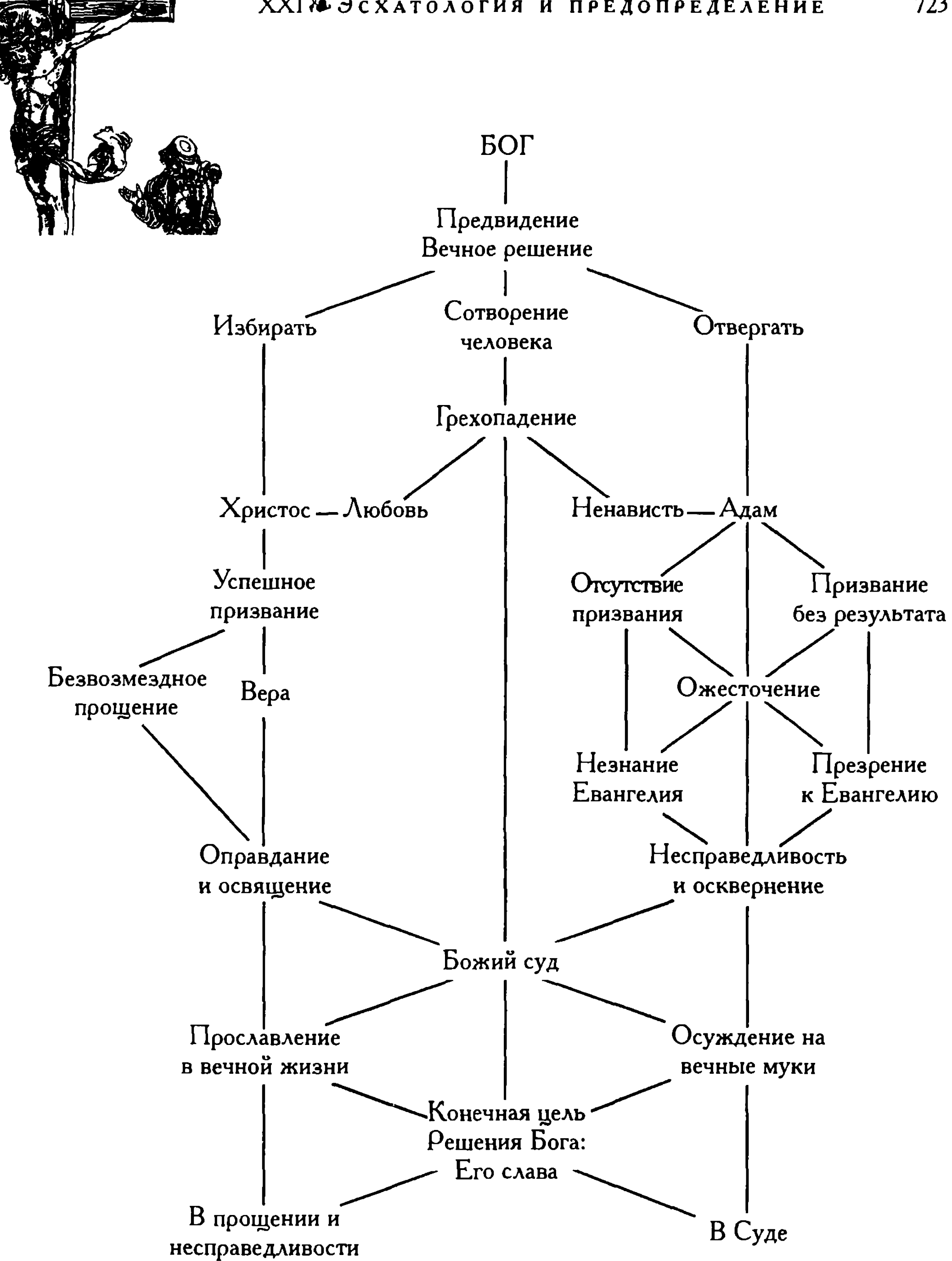


Схема Т. де Беза (1555)

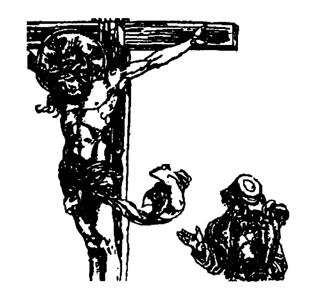
дряющие стороны избранности: «Таким образом, когда мы сомневаемся, уготовано ли нам наше наследство на небесах, это то же самое, как если бы мы отрицали смерть и страдания Господа нашего Иисуса Христа, говорит св. Павел»[131]. Если реформаторы были вынуждены в своих полемических сочинениях настаивать на двойном предопределении, то причиной тому были нападки противников по этому вопросу[132].

Для истории нравов не столь важно знать, помещал ли Кальвин предопределение в центр своего учения или нет, сколь важно отметить, с одной стороны, что эта теория вызывала жестокие споры среди самих протестантов и, с другой стороны, что среди последователей Кальвина наблюдалась тенденция переоценивать эту сторону реформистской доктрины. Не была ли в этом отношении преувеличена ответственность Теодора де Беза? Согласно Карлу Барту, ошибочно считать предопределение принципом, из которого Теодор де Без выводил всю свою теорию[133]. Позднее к такой же оценке склонялся и Дж. С. Брей. Он утверждал, что, если рассмотреть всю совокупность теологических сочинений великого защитника протестантизма во время «Прения в Пуасси», ставшего после смерти Кальвина руководителем объединения женевских пасторов, то станет очевидно, что в этих сочинениях тема предопределения не занимает центрального положения. Теодор де Без не объясняет всё, прибегая к «вечному божьему установлению», он не строит своё учение исключительно вокруг этого понятия[134]. При этом он действительно внёс свою лепту в усиление позиций предопределения в совокупности реформатских верований. Многие его произведения были специально посвящены этой теме, например: «Tabula praedestinationis»[134a] (1555), «О предопределении, против Кастеллио» (1558), «De Praedestinationis Doctrina» (1582)[135].

Де Без не видоизменил идеи Кальвина по вопросу о предопределении[136]. Но он упорядочил их и включил в новую схоластическую систему. Ему принадлежит знаменитая схема, делящая человечество на две части, переход между которыми невозможен. «Вечное решение» Бога, то есть постановление о предопределении, помещённое в верхнюю часть схемы сразу под словом «Бог», представляется как источник, в котором берут начало два потока, которые больше никогда не встретятся. Вехами первого служат «призвание» (=призыв, обращённый к избранному), прощение, вера, оправдание, и заканчивается он «прославлением в вечной жизни». Второй проходит через «отсутствие призвания» или «призвание без результата», ожесточение, незнание или пренебрежение к Евангелию, несправедливость и «осквернение» и неотвратимо спускается к «осуждению на вечные муки»[137].

Возможно, де Без сначала распространил эту поразительную схему, не сопроводив её никаким пояснительным текстом.

[131] Calvin, *Sermons... sur les deux epistres de saint Paul à Timotée...* p. 504.
[132] P. Jacobs, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*, Neukirchen 1937, p. 142–152. J. S. Bray, *Theodore Beza's...* p. 50–51. Здесь присутствует намёк на произведение «Congrégation sur l'élection éternelle» (1551), написанное Кальвином по поводу дела Бользека, и на сочинение «De aeterna Dei Praedestinatione» (1552), направленное против Пигиуса.
[133] K. Barth, *Dogmatique*, II, 2, Genève, 1958, p. 80.
[134] J. S. Bray, *Theodore Beza's...* p. 82–84.
[134a] «Таблица предопределения».
[135] «О доктрине предопределения». См.: Fr. Gardy, *Bibliographie des œuvres... de Théodore de Beze*, Genève, 1960.
[136] См. библиографию по этому вопросу: J. S. Bray, *Théodore Beza's...* p. 66, n. 193.
[137] Репродукцию см.: Fr. Gardy, *Bibliographie...* p. 49.



Позднее, по просьбе Петра Мартира Вермильи, он написал в качестве комментария к ней «Tabula Praedestinationis»[138]. Как бы то ни было, графическая простота этой схемы нашла своих последователей. Перкинс и Бэньян, прямо или косвенно вдохновлённые Теодором де Безом, нарисовали свои диаграммы, изображающие двойную участь человечества, в которых одну его часть Бог испокон веков любил, а другую ненавидел[139]. Перкинс явно указывает вверху своего рисунка, что для него это «наглядное наставление в вере для тех, кто не умеет читать. Ведь указывая пальцем [на схему, неграмотные] могут осязательно почувствовать важные пункты религии и их расположение». Теодор де Без, таким образом, стоял у истоков широко распространенных аудиовизуальных методов обучения, концентрировавших религиозное воспитание вокруг предопределения.

Влияние де Беза было усилено влиянием Занхия. Итальянец Джироламо Дзанки был августинцем, перешедшим на сторону Реформации. Он преподавал в Страсбурге, потом — в Гейдельберге и Нойштадте, где умер в 1590 году. Его главное сочинение, «De tribus Elohim...»[139*] (1572) внесло большой вклад в создание реформатской схоластики. Занхий, как Теодор де Без и в одно время с ним, был убеждённым сторонником супралапсаризма (теории, согласно которой божественная воля избирать и отвергать первична по отношению к той, которая вызвала грехопадение Адама). Кроме того, сильное влияние на него оказало учение Аристотеля — одновременно по св. Фоме Аквинскому и в падуанском варианте. Желая придать должную значительность откровению имени Божьего, выраженному в книге Исхода (3:14: «аз есмь сущий»), Занхий облёк Библию метафизикой и сделал Бога вселенской причиной всего. Таким образом, это Троица «выбирает» избранных. Они спасены не потому, что Иисус умер за них. Напротив, Христос умер, потому что с начала времён было решено, что он принесёт себя в жертву ради них. Избрание, таким образом, предшествует оправданию, и во многом христоцентрическая интонация кальвинистской теологии оказывается подменена скупыми утверждениями о порядке божественных решений. Жёсткая ортодоксальность, построенная на утверждении предопределения, приходит на смену религиозному экстазу начала Реформации и полному доверия взгляду, устремлённому на Спасителя[140].

Об Уильяме Перкинсе (1558–1602), как и о де Безе, также говорили, что он модифицировал доктрину Кальвина[141], и именно из-за его настойчивых упоминаний о предопределении. Напротив, более поздние комментаторы считают взгляды Перкинса более гуманными[142]. Действительно, Перкинс, даже при том что он, бесспорно, испытал на себе влияние де Беза и Занхия, всю свою жизнь отличался пастырскими предубеждениями и заботился

[138] J. S. Bray, *Théodore Beza's...* p. 71.
[139] Схему Перкинса см.: W. Perkins, *The Work*, p. 168–169.
[139*] «О трех Элохимах».
[140] См.: O. Gundler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis*, Neukirchen, 1965, p. 159. См. также: J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen, 1961.
[141] B. Hall, «Calvin against the Calvinists» в *John Calvin*, Appleford, 1966, p. 29–30.
[142] R. A. Muller, «Perkin's *A Golden chaine*: Predestinarian System or schematized Ordo salutis» в *Sixteenth Century Journal*, IX, 1, 1978, p. 69–81. L. B. Wright, «William Perkins: Elizabethan Apostle of „Practical Divinity"» в *Huntingdon Library Quaterly*, vol. III, 2, 1978, p. 171–196.

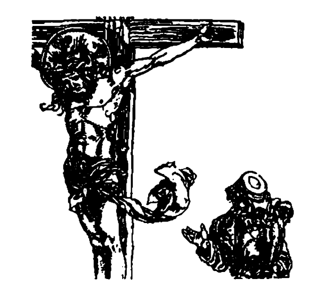
о казуистике, чего не водилось за бывшим итальянским августинцем; и при сравнении его схемы с рисунком де Беза обнаруживается, что в ней присутствует длинная центральная графа, посвящённая деятельности Христа, которой нет в схеме его предшественника. Для Перкинса *ordo salutis*[142a] берёт своё начало во Христе и определяется им[143]. Наконец, произведение, в котором приведена эта схема, «A Golden Chaine», не представляется законченным сводным теологическим трудом и не должно читаться как таковой (то же, впрочем, верно и для сочинений де Беза о предопределении). «В нём не содержится никакой общей теории о церкви, никакой общей теории Святого Духа, представлено лишь очень неполное рассуждение о Тайной вечере»[144].

Таким образом, в том, что остаётся самым крупным его сочинением, Перкинс на самом деле рассмотрел лишь вопросы, связанные с личным спасением. Принимая во внимание эти нюансы, нельзя всё же оспаривать роль, которую Перкинс, наряду с де Безом и Занхием, сыграл в том, что внимание кальвинистов всего мира — и особенно Дордрехтского синода (1618–1619) — к свойствам и смыслу предопределения всё возрастало. Предопределение всегда было предметом особого интереса кембриджского проповедника. В 1589 году он опубликовал произведение «Treatise tending unto a declaration wether a man be in estate of damnation or in estate of grace», в 1590 году — своё большое сочинение по этому вопросу, «Armilla aurea», которое в английском переводе превратилось в «A Golden Chaine: Or, the Description of theologie»; затем, в 1592 году — «A case of conscience, The Greatest that ever was: how a man may know wether be he the Child of God, or no», в 1598 году — «De Praedestinatione», и, наконец, в 1602 году — «A Treatise of God's Free Grace and Man's Free-will»[144a]. Явное почитание Перкинса и его успех как проповедника объясняют распространённость его трудов. К 1612 году «A Golden Chaine» выдержала уже три латинских издания и девять английских. Кроме того, известны по крайней мере одиннадцать изданий сборников его сочинений, вышедших между 1600 и 1635 годами[145]. Таким образом, Перкинс внёс весомый вклад в помещение предопределения в центр религиозных представлений англичан.

Из-за последующего развития англиканства легко забыть, что «39 статей» 1563 года были во многом проникнуты кальвинистским духом, даже при том, что богослужение было сохранено в своём католическом облике. Так, в них утверждалось оправдание исключительно верой, которое, по представлениям того времени, с необходимостью было связано с отрицанием свободы воли и предопределением:

Статья X: Положение человека после грехопадения Адама таково, что он не может собственными силами и добрыми делами самостоятельно обратиться к вере, приготовиться её воспринять и воззвать к Богу. Поэтому

[142a] Сословие спасенных (лат.).
[143] R. A. Muller, «Perkin's *A Golden chaine...*», p. 76.
[144] *Ibid.*, p. 70.
[144a] «Трактат, имеющий целью установить, принадлежит ли человек к отверженным или к тем, кому даровано спасение», «Золотой браслет», «Золотая цепь, или Описание богословского учения», «Испытание совести, величайшее из всех бывших, или Как человек может узнать, принадлежит ли он к чадам Бога или нет», «О предопределении», «Трактат о безвозмездной благодати Божией и свободной воле человека».
[145] L. B. Wright, «William Perkins...», p. 192.



у нас нет возможности совершить такие добрые дела, которые понравились бы Богу и были бы приняты им без предварительного благословения, проводником которого является Христос. Благословение наделяет нас доброй волей и, когда мы преисполнены этой доброй воли, оно трудится вместе с нами.

Статье XIII: Поступки, совершённые до получения благодати Божьей и вдохновения Его Духом, неприятны Богу, так как в них не проявляется вера в Иисуса Христа. Они не делают людей способными принять благодать. Напротив, будучи совершены не так, как Бог этого хочет и приказывает, они наверняка имеют греховную природу[146].

Эта доктрина созвучна с мнениями, которые выражали первые английские реформаторы. Тиндал в произведении «Prologue to the Episte to the Romans»[146a] заявляет, что он написал его «для доказательства, что человека оправдывает только вера. Для того, кто отвергает это положение, останется закрытым не только это послание и все сочинения св. Павла, но и всё Священное Писание»[147]. Кранмер был ещё более категоричен. «Оправдание верой,— говорит он,— твёрдый утёс, основание христианской веры... Тот, кто отвергает его, не может считаться ни христианином, ни защитником славы Христа, но лишь противником Христа и его Евангелия и защитником суетной славы человеческой»[148]. В проповеди по поводу раскаяния Брэдфорд заклинает слушателей: «Оставьте эту святотатственную мысль, что в глазах Бога может быть другое искупление греха, кроме одной только крови Христа. Думать по-другому — кощунство, страшное кощунство»[149]. Латимер, читая проповедь об «Отче наш...», также утверждал: «...что касается нашего спасения, мы не должны трудиться, считая, что нашими собственными делами мы добьёмся вечной жизни. Это значило бы отрицать Христа. Спасение и отпущение грехов даются им. Это его дар, и он безвозмезден»[150]. Кроме того, таково же было и учение, проповедуемое Женевской Библией, английский перевод которой был самым читаемым британцами елизаветинской эпохи вариантом Писания, намного опередившим остальные. Так, она содержала не только пояснительные замечания в кальвинистском вкусе, но и своего рода катехизис, типично женевский, озаглавленный «Certaine Questions and Answers Touching the Doctrine of Predestination»[150a]. «Ламбетские статьи», утверждённые в 1595 году архиепископом Виттифтом — но не ставшие, правда, официальным текстом — были явно кальвинистскими по своей догме.

Противоречия, которые начинали появляться между англиканами и пресвитерианами, касались в большей степени вопросов богослужения и церковной иерархии, чем предопределения. Тем не менее, отрицание доктрины о рабстве воли проявилось внутри англиканской церкви начиная с елизаветинской эпохи и усиливалось впоследствии. В 1580-х годах в Кембридже развернулось антикальвинистское движение, действовавшее в сотрудничестве с континентальными лютеранами. Это оно вызвало про-

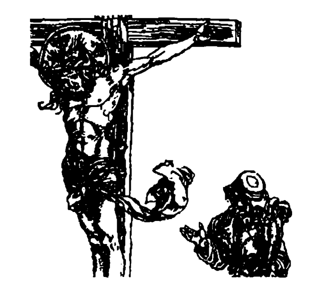
[146] См.: E. G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*, vol. II, Paris, 1961, p. 59. См. также: *The Test of the Thirty-Nine Articles of 1553, 1563, 1571*, Londres, 1889.
[146a] «Пролог к Посланию к римлянам».
[147] Tyndale, *Works*, Parker Society, I, p. 508. Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 48.
[148] Cranmer, *Works*, Parker Society, II, p. 129 («Homily on Salvation»). Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 50.
[149] Bradford, *Works*, Parker Society, I, p. 48 («Sermon on Repentance»). Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 52.
[150] Latimer, *Works*, Parker Society, I, p. 419. Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 54.
[150a] «Несколько вопросов и ответов, касающихся доктрины о предопределении».

тиводействие Перкинса, обеспокоенного учением, которое, подобно плохому врачу, накладывало пластырь перед тем, как лечить болезнь[151]. Крупное сочинение Ричарда Хукера, «Of the Laws of Ecclesiastical Polity»[151a] (1594), которое, как многие считают, было одним из основных произведений англиканской церкви, во многом явилось ответом на кальвинистские настроения Перкинса. Он не только защищал от нападок пуритан англиканскую иерархию, но и по вопросу о предопределении занял позицию, которую его противники определяли как «лютеранскую», что в их сознании означало «тайно католическая». Споры в Кембридже между «пелагианами» и «антипелагианами» вызвали появление редакции «Ламбетских статей», отражавшей позицию Перкинса и его сторонников. Их одобрил архиепископ Кентерберийский Витгифт, однако Елизавета отказалась их утвердить. Тем не менее, наиболее видные пелагиане должны были покинуть Кембридж. Дело приняло международный оборот, когда Арминий, находившийся в Соединённых провинциях, решил откликнуться на «De Praedestinatione» Перкинса. В сочинении «Examen modestum libelli...»[151b] (1612) он обвинял Перкинса в приписывании Писанию своих собственных мыслей. Это возражение английскому теологу вызвало, в свою очередь, созыв Дордрехтского синода, который подтвердил стойкость позиции кальвинизма по вопросу предопределения.

Спор не стал от этого менее жарким и расколол на две части протестантский мир, как разделял католиков. Бёртон, рассуждая о религиозной меланхолии и особенно о неведении человека относительно того, будет ли он спасён, ставит в один логический ряд «наших новоиспечённых арминиан... новых лютеран и современных папистов», которые «оживили это софистическое учение о вселенской благодати»[152]. Англиканский пастор, Бёртон занял позицию, которой уже придерживался Донн и которая всё больше становилась позицией англиканской церкви. Можно сказать, что она приближалась к доктрине «двойного оправдания» верой и делами, которая была сформулирована в 1541 году на собрании в Регенсбурге: нас спасает вера, которая есть безвозмездный дар Бога, но мы не будем спасены без добрых дел, а они зависят от нас. Этой гибкой позицией объясняется то, что Донн прочитал по крайней мере семь проповедей[153], в которых он подвергал критике слишком резкую кальвинистскую концепцию предопределения и подчёркивал, что суждения Бога не бесповоротны.

Одна из этих проповедей, прочитанная в 1622 году, отражала последние повеления короля относительно проповедей на эту тему. Монарх действительно только что запретил всем и каждому, будь он хоть епископом или деканом собора, проповедовать о предопределении, избранности или отверженности и о всеобщности, действенности и постоянстве божественной благодати[154].

[151] W. Perkins, *The Work*, p. 84.
[151a] «О законах церковной политики».
[151b] «Рассуждение по поводу благоразумной книжки...».
[152] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 421.
[153] J. Donne, *Sermons*: III, n° 16; IV, n° 7; V, n° 1, 15; VII, n° 9, 14, 18.
[154] *Ibid.*, IV, n° 7.



Мера, сходная с той, которую предпринял Павел V, приказавший не издавать ничего, касающегося спасения, без особого разрешения святейшей инквизиции, и столь же мало соблюдаемая. В издании «Anatomy...», вышедшем в 1638 году, Бёртон намекает на новый запрет, заявляя: «Я мог бы дальше рассуждать на эту тему [предопределения], но это запрещённый предмет, и в предисловии к изложению церковных положений, опубликованному в 1633 году, обращаясь в особенности к нам, университетским теологам, дабы не провоцировать возникновение мятежных группировок и стычки, просят избегать в печатных трудах и проповедях всяческих научных изысканий и не искажать эту проблему своими личными суждениями и комментариями, под угрозой церковной цензуры»[155]. Но, перед тем как написать эту фразу, сам Бёртон посвятил добрых двадцать страниц тревогам, вызванным слишком жёсткой позицией по вопросу о предопределении. Подобную тему невозможно было замалчивать. Так англосаксонский религиозный мир стал всё больше и больше разделяться между двумя различными и противоположными мироощущениями, «арминианским», более спокойным, отстаивающим бóльшую веру в человека, бóльшую открытость внешнему миру, и «антиарминианским», более тревожным, более пессимистическим, обращённым скорее вовнутрь[156]. Мы рассмотрим в основном последнее, что нам не помешает, однако, совершать некоторые экскурсы к проповедям Донна.

Вслед за первыми реформаторами английские теологи и проповедники наполняли свои проповеди и свои книги фразами, связывавшими оправдание верой с призывами к доверию. Эта настойчивость свидетельствует о многом. Они, как и другие деятели протестантизма, обращались к людям, которым отныне отказывали в том, что их успокаивало ранее: в святых защитниках, чистилище (настолько, насколько оно позволяло избежать ада), индульгенциях и разнообразных заступниках. Заполнить эту внезапно образовавшуюся пустоту было не так просто[157]. Увеличение количества успокаивающих заявлений — верный знак тревоги, охватившей общество: тем более, что к свержению прежних заступников добавлялась теория избранности, которая, как мы вскоре ещё скажем, пробуждала в каждом вопрос о своём собственном жребии[158]. Пытаясь решить эту проблему в лоб, пуританские пасторы обвиняли католицизм и «арминианизм» в том, что те внушили верующим неуверенность в своём спасении, так как божественная благодать может быть последовательно потеряна, обретена и вновь потеряна. «Сомневаться в своём спасении, как учат паписты,— писал Томас Бикон,— отвратительнейшее заблуждение»[159]. Бёртон, со своей стороны, обрушивается на папистов, которые «наводят ужас» на души чистилищем, рассказами о видениях и явлениях и доставляют им «крестные

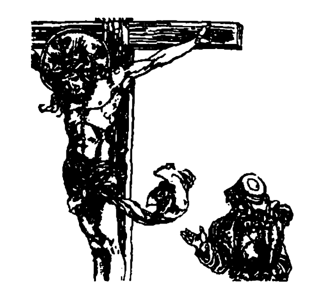
[155] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 424.
[156] См. по этой теме: D. Ebner, *Autobiography in Seventeenth-Century England*, Paris-La Haye, 1971 (автор отмечает различия между англиканскими и пуританскими автобиографиями XVIII в.).
[157] См.: K. Thomas, *Religion*... p. 472–503.
[158] См.: D. Ebner, *Autobiography*... p. 87, n. 32.
[159] Th. Becon, *The Sicke Mannes Salve*, 1591, Parker Society, p. 174, 176. L. Carrive, «L'Assurance du salut...», p. 261–262.

муки» суеверными ритуалами[160]. Наверное, как раз для замены этих успокаивающих ритуалов и умножались сборники молитв на любую минуту дня и жизни и для всех общественных слоев. Книга «The Crums of comfort» пуританина Майкла Спарка, имевшая большой успех,— хороший пример сочинений этого типа.

Убеждение, что спасение, дарованное однажды, не может уже быть отобрано, представлялось проповедникам очень сильным утешением. «Больше всего,— писал Джон Брэдфорд одной из своих корреспонденток,— я хочу, чтобы Вы были уверены в одном: в том, что Бог любит Вас, что Вы — его дражайшее чадо и всегда им будете»[161]. «Когда мы верим в Него [Христа],— уверял Лютер,— это всё равно как у нас не было бы грехов»[162]. Епископ Джон Хупер, казнённый в 1555 году по приказу Марии Тюдор, написал «Brief and Clear Confession of the Christian Faith»[162а], в котором читаем: «Я верю и признаю, что осуждение Христа есть отпущение моих грехов; что его распятие есть моё освобождение; что его сошествие в ад есть моё вознесение на небеса»[163]. В «39 статьях» 1563 года, в статье XVII о «пожизненном предопределении», утверждается, что оно заключается в «вечном [установленном ещё до сотворения мира] замысле Бога, в котором он постановил категорично, но сокрыто от наших глаз, освободить от проклятия и осуждения тех, кого он избрал во Христе, и привести их к вечному спасению, как сосуды чести». В продолжении тезиса автор заявляет, что «эта теория — источник непреложной уверенности для верующего», и что «набожное размышление о предопределении и о нашем избрании во Христе приносит благочестивым сладкое, приятное, несказанное успокоение». Движимый теми же настроениями, архиепископ Витгифт включил в «Ламбетские статьи» утверждение, что «истинно верующий, то есть тот, кто получил веру, даруемую избранным, твёрд в своей вере в отпущение его грехов и в его вечное спасение через Христа»[164].

Доктрина «Ковенанта», разработанная в основном епископом Джуэлом (†1571), Перкинсом, рьяным пуританином Джоном Престоном (†1628)[165] и ещё одним пуританином Томасом Бруксом (†1680), явно представляется успокаивающим текстом. По определению Перкинса, договор (*covenant*) о божественной благодати состоит из двух частей: обещание Бога человеку и обещание человека Богу. «Бог по своему усмотрению обещает Христа и свои благодеяния и требует взамен от человека, чтобы тот принял Христа, уверовав в него, и раскаялся в своих грехах». Этот договор скрепляется таинствами, которые приносят укрепление в вере[166]. Конечно, не сам человек заключает договор с Богом, но только Бог заключает договор с избранными Им. Поэтому никто не сможет вырвать их из десницы Отца. Спасение не подлежит сомнению, так как оно зависит от Бога, а не от нас[167].

[160] R. Burton, *Anatomy of Melancholy*, III, p. 399.
[161] J. Bradford, *Letter to Mistress Mary Honywood*, Parker Society, p. 132. L. Carrive, «L'Assurance du salut...», p. 260.
[162] H. Latimer, *Works*, I, p. 329. Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 47.
[162а] «Краткий и ясный символ христианской веры».
[163] J. Hooper, *Works*, Parker Society, II, p. 4. Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 65. О Хупере см. также: M. M. Knappen, *Tudor Puritanism*, p. 59–109.
[164] J. Whitgift, *Works* (The Third Portion), p. 622. L. Carrive, «L'Assurance...», p. 261.
[165] О Ж. Престоне см.: W. Haller, *The Rise of Puritanism*, p. 70–75.
[166] W. Perkins, *The Work*, I, p. 32, 70, 72.
[167] L. Carrive, «L'Assurance du salut...», p. 264. На этой странице автор отсылает к Джуэлу, Брэдфорду, Престону и Бруксу.



И повсюду кальвинисты умножали эти ободряющие утверждения. В проповеди, произнесённой в Шарантоне, пастор Жан Дайе уверял: «Если вы признаёте Господа Иисуса Христа на словах и верите в сердце своём, что Бог воскресил его из мёртвых, вы будете спасены»[168]. Бернский катехизис, переведённый в 1655 году для жителей Во на французский, учил, что веры, даже ещё «очень слабой», достаточно, чтобы заслужить прощение, так же как и дрожащая рука не менее способна принять подаяние богача, чем рука твёрдая[169]. Дэниел Фитли, пуританин англиканской церкви, проповедуя в Ламбете в 1619 году, утверждал: «[Христос] пришёл не гасить, но воспламенять; не разрушать, но спасать; не ранить, но исцелять; не мстить, но примирять; не наказывать, но страдать; не ломать истерзанный тростник, но для того, чтобы его самого ударяли и избивали тростниковыми палками и бичами и чтобы самому быть сломленным на кресте»[170].

Ричард Сиббс, со своей стороны, говорил слушателям в одной из проповедей: «Не позволим унынию по причине наших недостатков и нашей порочности овладеть нами. Если Бог с нами, кто может противостоять нам?.. Дух Божий в нас сильнее пороков... Если на вас пребывает Святой Дух и благодать Божья, грех никогда не возымеет силы над вами»[171]. В другой проповеди Сиббса содержится такой настойчивый призыв: «И, чтобы закончить словом ободрения, если [среди вас] есть несчастная душа, совесть которой подавлена и напугана её грехами и искушениями дьявола, пусть она подумает о любви Божьей, воплотившейся во Христе... Не позволяйте Сатане вводить вас в заблуждение, представляя Бога строгим судьей, а Христа — тем, кто не станет вас спасать... Зачем Отец небесный отметил Христа своей печатью, если из любви к вам?»[172] Ричард Бакстер также восклицал: «Грешники, ни у кого из вас нет повода, вернувшись домой, сказать, что я проповедую отчаяние... Скажите мне, если можете: слышали ли вы когда-нибудь, чтобы разумный человек говорил, что для вас нет надежды, даже если вы раскаетесь и обратитесь к вере?.. Каждый, кто родится заново и обновляется через веру и раскаяние, непременно будет спасён»[173].

СТРАХ ОСУЖДЕНИЯ

При чтении этих ободрений, к которым можно присоединить столь же утешительные слова первых реформаторов, появляется искушение не замечать другие, тревожные темы в речах тех же проповедников. А ведь лютеранские наставники и англосаксонские пуритане, как и католические теологи, проповедовали доктрину о немногих избранных. Мы уже привели несколько примеров текстов, доказывающих это. И их список нетрудно продолжить.

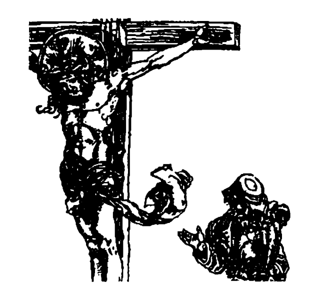
[168] J. Daille, *Exposition des 3ᵉ et 4ᵉ ch. de l'Epitre aux Philippiens*, Paris, 1647, p. 169 (проповедь 4).
[169] См.: H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise réformée du pays de Vaud*, Lausanne, 4 vol., 1928–1932: II, p. 688 (*Instruction familière...*).
[170] D. Featley, *The still small voice*, 1619, p. 20.
[171] R. Sibbes, *Saint Pauls Challenge in one sermon*, 1638, p. 85.
[172] R. Sibbes, *The Fruitfull Labour for eternal foode in two sermons*, 1630, p. 215.
[173] R. Baxter, *A call to the Unconverted to Turn and Live...* 23 ed., 1685, p. 31.

Иоганн Шпангенберг (†1550) в проповеди по случаю мясопустного воскресенья, разъясняя слушателям притчу о сеятеле (Лук. 8:1–15), спрашивает: «чему учит нас этот отрывок из Евангелия? Двум вещам. Первое: осуждённых больше, чем спасённых. Почему? Лишь немногие живут по слову Божию... Вторoe: хотя бóльшая часть человечества должна погибнуть, проповедование слова Божьего не есть бесполезное занятие... Конечно, страшно думать, что только четверть семян падёт на добрую землю, а остальные три четверти погибнут... Но проповедник Евангелия не должен задумываться, много или мало тех, кто воспринимает Слово, но предлагать и проповедовать его всем, как повелел Христос в конце Евангелия от Марка»[174]. Антоний Корвин (†1553) в сборнике проповедей, в который было включено произведение Меланхтона «De officio concionatoris», утверждает, в свою очередь, что христиане всегда были «очень немногочисленны» и что многие из тех, кто «кичится именем и евангелием Христа», тем не менее «послушны Сатане»[175]. Сочинение Уильяма Перкинса «De Praedestinatione... (1598) отвечает на возражения в адрес пуританского учения, что «с абсолютной точки зрения можно сказать, что многие люди спасутся; но если рассмотреть отношение количества спасённых к количеству тех, кто наверняка будет осуждён, то придётся признать, что избранных будет немного, как это ясно сказано в Писании»[176]. Также в проповеди по случаю мясопустного воскресенья Иоганн Герхардт, в свою очередь, заявляет, что слово Божье приносит плоды лишь у немногих[177]. А Иоганн Арндт помещает на форзаце своего «De Vero Christiano» перед другими цитатами отрывок из Евангелия от Матфея: «...тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь» (7:14)[178].

Те же формулировки мы находим и у английских пуритан XVII века. Сэмюел Хайрон также говорит об «узких вратах» и объявляет своей пастве: «Чем меньше тех, кто войдёт в царство небесное через узкие врата и познает там истинное блаженство, тем больше мы должны прилагать усилий, чтобы стать одними из них»[179]. В одной из проповедей Кристофер Лав задаётся вопросом: «Все ли будут осуждены?» и отвечает: «Многие будут осуждены»[180]. Ричард Бакстер — духовник гораздо более умеренный, чем Кристофер Лав. Тем не менее, давая наставления «обращённым», он указывает им, что «истинные слуги Божьи редки. И если даже эти немногие опозорят Его и не покажут Ему своей верности, может ли это не побудить Его оставить этот мир и покончить с сынами человеческими? Лишь малому стаду будет дано Царство (Лук. 12:32). Лишь от немногих Бог ожидает великих деяний. Неужели эти немногие Его разочаруют?»[181]

Подобные рассуждения помогают понять выступления в противоположном направлении, предпринимаемые теми, кто боялся привести слушателей в уныние. Донн многократно призывал слу-

[174] J. Spangenberg, *Predigt am Sonntage Sexagesima*, ed. Beste, I, p. 145. Те же рассуждения см.: J. Brenz, *Pericope evangeliorum*, p. 234–235, 251.
[175] A. Corvinus, *Postilla in evangelio dominicalia...* Strasbourg, 1537, f° 69ᵛᵒ.
[176] См. лат. перевод: W. Perkinsius, *De Praedestinatione modo et ordine, et de amplitudine gratiae divinae*, Bâle, 1599, p. 32.
[177] J. Gerhardt, *Sacrarum homiliarum...* I, p. 494–495.
[178] J. Arndt, *De Vero Christiano...* (форзац изд.: Francfort, 1658)
[179] S. Hieron, *The Christian Journall. Three Sermons on Matth.* 7; 13–14.
[180] Chr. Love, *Heavens Glory...* p. 76 (проповедь V).
[181] R. Baxter, *Directions for weak distempered Christians...* Londres, 1669, p. 80.



шавших его верующих не впадать в отчаяние. Бог не оставит своих чад без утешения. Мы не должны испытывать удовольствие, слушая проповеди о предопределении. Милосердие Божье растворяет наши грехи, как море — след корабля. Оно распространяется на всех людей, даже на христиан других конфессий, даже на евреев. Оно знает способ спасти тех, кто не смог услышать слово Божье. Никто не может знать, сколько будет избранных. Суждения Господа не бесповоротны. Он хочет, чтобы все люди были спасены[182]. Исследуя причины религиозного «отчаяния», Бёртон категорически обвиняет в этом «неправильное толкование» многих мест Писания, к которым он причисляет как раз «много званых, да мало избранных», «не бойся, малое стадо» (с ударением на «малое»), «узок путь, ведущий в жизнь, и немногие находят его». «Эти и другие похожие цитаты,— утверждает Бёртон,— устрашают души многих»[183] — утверждение, которое историк нравов чувствует себя обязанным принять во внимание.

У учения о предопределении была одна очень позитивная сторона: однажды даровав спасение, Бог его не забирает. Но невозможно узнать, на каких основаниях он выбирает, кому пожаловать спасение, а кому в нём отказать. Его намерения «непостижимы», «недоступны», и только те, кто обуян гордыней, пытаются их проведать. Из этого следует, что божественная воля бесповоротна. Из этой теории вытекают два одинаково тревожных заключения:

а) Избранность или отверженность человека проявляются «неизбежно», с тех пор, как Бог принял решение. Мы как раз отмечали «детерминизм», который характеризует, например, у Теодора де Беза рассуждения, посвящённые предопределению. *Necesse est* и *oportet*[183a] — вот слова, которые часто выводит его перо, когда он разрабатывает эту тему[184]. Общественность не могла не встревожиться от столь грозных рассуждений и от такого рационализма, опровергавшего все возможные утешения.

б) Из того, что Бог изначально решил вопрос о спасении или отверженности каждого человека, независимо от того, как этот человек принимает веру (в отличие от позиции лютеран, особенно после 1580 года), или от его деяний (в отличие от католической и «арминианской» позиций), следует, что он изначально хотел, чтобы существовали грехи и нечестивцы. Цвингли и де Без, как мы помним, были категоричны по этому вопросу. В силу вещей эта концепция постепенно спустилась с уровня учёных построений на уровень проповедей. Доказательством тому, помимо прочего, служит «A Golden Chain» Перкинса, произведение второго поколения протестантов, подсказанное «практическими» соображениями и написанное человеком, хотевшим распространить среди современников связное учение о спасении через искупителя.

[182] Я собрал здесь темы, присутствующие в следующих проповедях: I, n° 3; II, n° 1, 6, 18; III, n° 16; V, n° 16; VI, n° 7; VII, n° 2, 12; IX, n° 11.
[183] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 398, 419.
[183a] Необходимо, должно (лат.).
[184] См.: J. S. Bray, *Theodore Beza's*… p. 70.

Эти два только что выделенных аспекта сопоставляются в следующих строках:

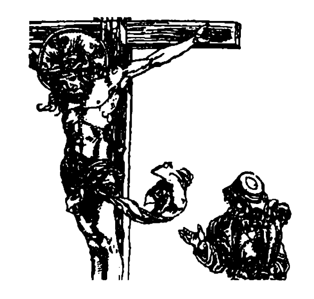
...Божественный приговор — то, через что сам Бог неизбежно и потому свободно определил всё от начала времён. Итак, он по собственному усмотрению совершенно чётко предопределил всё, что существует и всё, что происходит в прошлом, настоящем и будущем, также как и место, время, средства и цели всего этого. Да, он абсолютно определённо предрешил преступления злодеев. Ведь если бы он их не предусмотрел, они бы не воплотились. И хотя по своей природе они являются и остаются злодеями, тем не менее, с точки зрения божественной воли, они в какой-то степени хороши, так как не существует ничего абсолютно плохого. То, что по своей природе плохо, является в то же время хорошим с точки зрения вечной божественной воли, так как оно предоставляет возможность и способ продемонстрировать божью славу через его суд и через его милосердие...

В любом скверном свершении Бог выступает не просто как попустительствующий фактор, но и как осуществляющая сила; тем не менее, так как этот поступок не вызван ни Его внушением, ни Его волей, всё это не мешает Ему страдать, что зло совершилось, и обращать его к Своей славе [186].

Появившиеся одна за другой схемы де Беза, Перкинса и Бэньяна служили для широкой общественности иллюстрациями этого учения, которое не предусматривало никакого перехода между вселенной избранных — миром милосердия — и вселенной отверженных — миром осуждения. Ещё до нашего рождения было решено, быть ли нам на стороне Авеля или на стороне Каина. Быть отверженным, как показывает схема Бэньяна, «означает быть оставленным вне божественной избранности». Но, с другой стороны, все знали, что избранных немного. В таком случае, как не быть ужасно обеспокоенным? Этот вопрос позволяет понять, почему Лод упрекал пуритан в том, что они учат, что «Бог изначально осудил бóльшую часть человечества на вечный огонь, не принимая в расчёт их грехов. Моя душа испытывает отвращение к такому мнению. Ведь оно делает Бога, отпускающего все грехи, самым жестоким и самым неразумным из тиранов» [187].

И это тем более, что, как мы видели, религиозное учение, за которое ратовали уже первые лютеране и которое потом возродили и усилили все проповедники доктрины о предопределении, предписывало верующим отправиться в паломничество по пути «обращения», которое позволяло во время его совершения пересечь бездну отчаяния. И пуританские проповедники уделяли особенно много внимания божественному гневу и пламени преисподней как раз тогда, когда они заставляя грешников осознать всю серьёзность своего положения. Один современник свидетельствует, что Перкинс, которого чтили как оратора за простоту его речей, доступных каждому, произносил «осуждённый» так звучно, что это слово ещё долго отзывалось болезненным эхом в ушах его слушателей [189]. Не случайно английская литература конца XVI и XVII века со своеобразным увлечением изображала героев, повергнутых в отчаяние своим положением грешников (рыцарь

[186] W. Perkins, *Work*, ed. I. Breward, p. 183–185.
[187] W. Laud, *Works*, VI, p. 133 (цит. по: E. C. E. Bourne, *The Anglicanism of W. Laud*, Londres, 1947, p. 61). См. также: D. Ebner, *Autobiography*... p. 75.
[189] Th. Fuller, *The Holy and the Profane State*, 1642 (New York, 1938, II, p. 90).



Редкросс у Спенсера, Фауст у Марло, Самсон у Мильтона). «Увы,— пишет Болтон в одном проникновенном сочинении,— когда несчастный, злополучный и развращённый человек [то есть любой из нас], начинает, благодаря особому озарению Слова Божия или необыкновенному проявлению [божественной] воли, различать грозное лицо Бога в ясном зеркале Закона Божия и ощущать божественное правосудие, невидимой рукой осуществляющее тайную месть через его совесть, его отягощённое сердце тут же расплавляется в его груди и становится подобно воде. Он слабеет, и ему отказывают и силы тела, и твёрдость духа»[190].

Разумеется, протестантские проповедники учили, что нужно выходить из этого «ужаса перед законом» (то есть вызванного расхождением между Законом Божьим и нашими поступками). Но не оставались ли некоторые на стадии отчаяния или не впадали ли они потом вновь в тревогу? Следуя по духовному пути, пройденному и рекомендованному Бэньяном[191], и соответствующему классическому пуританскому религиозному учению, мы выделяем четыре его этапа. Первый — этап ослепления, когда грешник ещё не понимает своей порочности; второй обозначен «ужасом», то есть осознанием в себе греха и причитающегося наказания. На третьей фазе — фазе озарения — отчаяние неожиданно превращается в утешение и уверенность. Наконец, жизнь, осмелюсь сказать, начинается заново; «обращённый» отныне ведёт христианский образ жизни, однако, естественно, полный искушений и борьбы. Так что приступы отчаяния могут повториться. Поэтому нужно полагаться на уверенность, что решение о даровании избранности никогда не будет отменено[192].

Психологическое состояние, вызванное такими проповедями, проявлялось в чередовании страха и надежды. Кальвин самым первым понял и разъяснил, что уверенность верующих никогда не может означать полное душевное спокойствие: «Когда мы учим,— пишет он,— что вера должна быть прочной и уверенной, мы совершенно не имеем в виду уверенность, не подверженную никаким сомнениям, ни также безопасность, не допускающую никакого беспокойства: как раз наоборот, мы говорим, что верующие ведут вечную борьбу против собственного неверия; мы далеки от того, чтобы погружать их совесть в состояние безмятежного покоя, не волнуемого никакими бурями! Но при этом, какие бы неприятности их ни осаждали, мы отрицаем, что они когда-либо сдадутся или утратят веру в милосердие Бога, твёрдость которой они однажды почувствовали»[193]. Итак, теоретически избранные уверены в своём спасении, но на деле они продолжают преодолевать приступы тревоги.

Протестантские проповедники постоянно подчёркивали два доказательства, которые должны убедить нас в нашей избранности: вера в спасителя Христа и добрые дела, которые Он осуще-

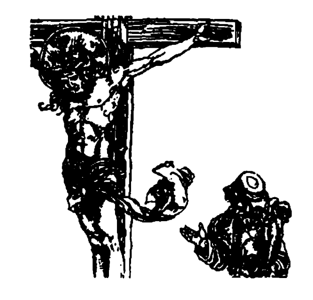
[190] R. Bolton, *Instructions for a Right Comforting (of) Afflicted Consciences*, Londres, 1631, p. 79. D. Ebner, *Autobiography*… p. 40.
[191] Особенно в *Grace abounding to the Chief of Sinners*, n° 815 (Londres, 1969).
[192] Эти этапы хорошо отражены в D. Ebner, *Autobiography*… p. 42–47.
[193] Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*, т. 2, с. 32.

ствляет через нас. Согласно Перкинсу, который выразил точку зрения всех реформаторов по этому вопросу, тому, кому предначертана слава, предуготовлены также способы достижения спасения, а именно единение с Христом в вере и добрых делах[194]. Но в реальности вера может померкнуть, на что наши дурные наклонности мощно отзовутся. Что тогда станет с уверенностью в своей избранности? Пьер дю Мулен отвечает в одной из проповедей, что «спокойствие совести» не есть ни невежественная спячка, ни мирская безопасность[195]. Многие протестантские духовники Великобритании также старались успокоить свою паству, различая объективную уверенность и субъективное спокойствие. Лишь первая даётся избранным; второе преходяще[196]. Томас Брукс писал, что божественная благодать и спокойствие не есть вещи нераздельные. «Человек может обладать истинной благодатью и не испытывать уверенности в любви и расположении к нему Бога, в отпущении его грехов и в спасении своей души. Уверенность необходима для благополучия христианина, но не для его существования; она необходима для ободрения христианина, но не для его спасения»[197].

В пуританской духовной литературе есть много параллельных аналитических сочинений, которые напоминают католические описания мистических переживаний. Генри Смит свидетельствует: «В нашей жизни нет ничего более преходящего и изменчивого, чем наше благочестие»[198]. В другой проповеди он утверждает: «С точки зрения Бога наша избранность предопределена извечно... Но для нас самих она совершенно неопределённа, и поэтому мы должны пытаться удостовериться в ней, совершая хорошие поступки»[199]. Перкинс советует не терять веру даже в самые трудные периоды жизни. «Это главное умение христианина — умение верить в то, что не видно глазу, надеяться на обещанные дары, любить Бога, когда он является как враг, и так держаться до конца»[200]. Знаменательно, что Перкинс помещает на своей диаграмме, рядом со спасёнными, элементы, которых не было на рисунке Теодора де Беза, например: «сомнение в избранности», «отчаяние», «сомнение в вере», «сомнение в оправдании» и т. д. Так много препятствий, которые постоянно нужно преодолевать перед тем, как добраться до «освящения» и «прославления»[201].

Сэмюел Хайрон задаётся вопросом: «Может ли существовать уверенность [в избранности] столь прочная, что она не путается, не затемняется и не нарушается сомнениями?» Он отвечает: «Я убеждён, что те, кто никогда не сомневался в своей избранности, никогда в неё не верили»[202]. Ричард Сиббс объясняет слушателям, что Бог имеет два лица: одно проливает на наши души свет спокойствия, радости и утешения, когда Он говорит душе: «Я — твоё спасение», и второе, «когда Он отворачивает взгляд от внутреннего человека, отказывая нам в спокойствии и оставляя нас

[194] См. предисловие И. Бреварда к W. Perkins, *Work*, p. 95.
[195] P. du Moulin, *Decade de sermons...* p. 32–33.
[196] Это различение, которое многое объясняет, проведено в L. Carrive, «L'Assurance...», p. 259–260.
[197] Th. Brooks, *Heaven on Earth*, p. 45, 59. L. Carrive, «L'Assurance...», p. 263.
[198] H. Smith, *Sermons*, 1866, II, p. 80.
[199] *Ibid.*, p. 96.
[200] W. Perkins, *A Grain of Mustard-Seed*, 1597, p. 409.
[201] W. Perkins, *Work*, p. 168–169.
[202] S. Hieron, *The Spirituall Sonne-ship*, 1619, p. 358–359.



в духовной пустыне»[203]. Дэниел Фитли, в свою очередь, упоминает *deliquium spiritus*[203a], которое может поразить верующего. Бог посылает ему это испытание, либо чтобы он не возгордился от полученных милостей, либо чтобы он ещё больше возжелал утешения, даруемого Евангелием. В любом случае, эта заброшенность погружает душу в своего рода «беспамятство». «Звук Слова Божьего не вдыхает в неё жизни»[204]. Как раз в произведении, целиком направленном на то, чтобы принести читателям успокоение совести, Ричард Бакстер признаёт, что «христиан, достигающих уверенности в своём спасении, очень немного» и даже «у тех немногих, которые достигают этой уверенности, она никогда не бывает полной и постоянной, к ней всегда примешиваются изъяны, и часто она затемняется и прерывается». Отсюда такая практическая рекомендация: «Вы можете спастись, так и не добившись этой уверенности в земной жизни, но вы не можете спастись без Христа и его благодати. Бог не ставил уверенность условием нашего спасения... Лучше попасть на небо в скорби и в сомнении, чем в преисподнюю, пребывая в спокойствии»[205].

Перед верующим также встаёт вопрос, как истолковать несчастья, которые могут обрушиться на него в этой жизни. По этому вопросу есть два противоречащих друг другу мнения, рискующих увеличить и без того сильную растерянность «обращённых». Шарль Дреленкур, говоря об Апокалипсисе в 1662 году, заявляет слушателям, что Бог карает нас для нашего же блага. «Кара Отца небесного нам необходима не менее, чем хлеб его дома». Напротив, «Бог совершенно не наказывает [в земной жизни] бóльшую часть тех, на кого должно быть направлено его правосудие», так как он предоставляет их в распоряжение дьявола, который будет вечно терзать их в преисподней»[206]. Но в другой проповеди, двумя годами раньше, Дреленкур грозил пастве, говоря: «Глас [наших грехов] поднялся к небу. Это им вооружена рука Всемогущего, и это он сподвигает его на месть и приближает разрушение к нашим дверям»[207]. Аналогичным образом Фитли утешает тех, кого постигло несчастье, уверяя, что «Бог поражает тех, к кому он расположен. Поэтому у нас есть основания для страха, если мы не попадаем под его десницу». Но Фитли далее вынужден признать, что «некоторые горести затрагивают разнообразных людей». В таком случае как различать разные несчастья? Ответ таков, что те, которые случаются с добродетельными, ниспосылаются для их улучшения и исправления, тогда как те, которые бьют по злодеям, являются наказаниями, не служащими для их научения[208].

Свидетельством того, что этот тест, применяемый к несчастьям, сам по себе был для верующих причиной тревоги, для нас является одна из проповедей Кристофера Лава, в которой читаем: «Люди сомневаются в своей избранности, так как Бог пре-

[203] R. Sibbes, *The Churches Complaint and confidence in three Sermons*, 1639, p. 322.
[203a] Помрачение духа (лат.).
[204] D. Featley, *Clavis mystica*... p. 25.
[205] R. Baxter, *The Right Method for a settled Peace of Conscience and Spiritual Comfort*, 1652. Я пользовался изданием 1657 г. (p. 120, 160, 181).
[206] Ch. Drelincourt, *Recueil de sermons*... p. 512–513 (проповедь X).
[207] *Ibid*., p. 309 (проповедь VI).
[208] D. Featley, *Clavis mystica*... p. 311–312.

следует их непрекращающимися несчастьями и изливает на них непрестанные приступы своего тяжкого гнева. Из-за этого получается, что многие набожные люди думают, что они не принадлежат к избранным Богом»[209]. В этом случае проповедники возражают, что покорность судьбе при испытании — знак избранности. Как бы то ни было, христианин, даже при объективной уверенности в своей избранности, должен идти по своему духовному пути в «страхе и трепете».

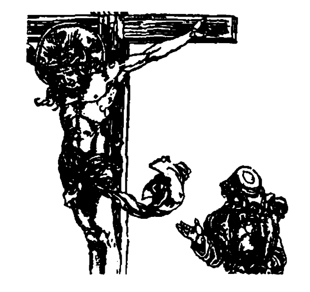
Пуританские духовники единодушно восстанавливают в правах те слова из Писания, про которые Бёртон говорил, что они допускают ложные и удручающие толкования[210]. К ним, к тому же, присоединяется Донн, который несколько раз настаивал в своих проповедях на необходимости страха перед Богом, «так как никто не может быть уверен в своей избранности настолько, чтобы не трудиться для своего спасения со страхом и трепетом»[211]. У человека не будет никакой уверенности и ни минуты отдыха до суда[212]. Эти слова, исходящие от оратора, враждебного по отношению к кальвинистской доктрине о предопределении, могли бы быть слово в слово повторены устами или пером католика или «арминианина». Но они совпадают, с поправкой на теологическую подоплёку, с точкой зрения пуритан, которые одновременно учили, что избранный уверен в своём спасении и тем не менее он должен «бояться и трепетать» в течение всей своей жизни.

Кристофер Лав разъясняет, что «если Дух святой вынуждает нас со страхом проводить дни нашей жизни (1 Пет. 1:17), то это должен быть не страх за свою избранность, а страх греха». Продолжение фразы, однако, противоречит первой её части, так как Лав добавляет: «Мы не должны грешить против Бога, но должны бояться Бога и бояться спровоцировать его нашими грехами»[213]. Спровоцировать на что, если не на наказание? Генри Смит детально описал причины для беспокойства, которые постоянно должны быть у верующих:

Недостаточно бежать, но мы должны знать, как бежать. Недостаточно слышать, нужно также неусыпно следить за тем, как мы слышим. Недостаточно верить, нужно также неусыпно следить за тем, как мы верим. Недостаточно молиться, нужно также неусыпно следить за тем, как мы молимся. Недостаточно трудиться, нужно также неусыпно следить за тем, как мы трудимся... Каин принёс жертву, но Бог не принял её[214].

Шарль Дреленкур задавал своим слушателям в Шарантоне такой вопрос: «В смирении ли вы начинаете трудиться во имя своего спасения, и в страхе и трепете ли вы заканчиваете эти труды?»[215] Глагол «заканчивать» нужно подчеркнуть. Ведь «страх и трепет», о которых говорится здесь и в других подобных текстах, возникают не в период ужаса и отчаяния, которые должен преодолеть тот, кто собирается стать одним из верных. Они, напротив, присущи тем, кто уже «обратился» и «закончил» ра-

[209] Chr. Love, *Heavens Glory*... p. 245 (проповедь XV).
[210] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 398.
[211] J. Donne, *Sermons*, I, n° 6, p. 201.
[212] См.: *Ibid*., V, n° 9; VI, n° 4; IX, n° 14.
[213] Chr. Love, *Heavens Glory*... p. 202 (проповедь XII).
[214] H. Smith, *Sermons*, II, p. 77.
[215] Ch. Drelincourt, *Recueil de sermons*, p. 40 (проповедь I).



боту над своим спасением. Из-за чего же «трепетать», уже будучи спасённым?

Несомненно, это возражение проповедникам приводили, так что Дэниел Фитли включает его в одну из своих проповедей: «Почему, — спрашивает в этой его проповеди воображаемый собеседник, — Давид советует: „Служите Господу со страхом", почему св. Павел говорит: „Будьте не в гордыне, но в страхе; трудитесь над вашим спасением со страхом и трепетом", почему св. Пётр призывает: „Проводите в страхе дни жизни вашей", если истинно верующие настолько уверены в своём спасении, что им совершенно не угрожает опасность утратить благодать в земной жизни и венок славы в жизни небесной?»[216] Фитли отвечает, что дурной страх мешает «уверенности духа», но добрый направлен против «мирской безопасности»[217]. Гилберт Теннент в XVIII веке выскажется в том же духе: «Любовь без страха стала бы самоуверенной... страх без любви стал бы рабским...»[218].

Так проповедование в кальвинистском духе вступило в противоречие с «мирской безопасностью». При этом не подавали ли они беспрестанно душам верующих всё новые и новые поводы для беспокойства? Ведь нас оправдывает вера. Но искренна ли наша вера? И не являемся ли мы «лицемерами»[219], если наши дела противоречат вере, которую мы исповедуем? Ведь мы продолжаем грешить: это очевидно. В таком случае не вытекают ли наши дурные дела из веры, которую Бог не признаёт? Бесконечный круговорот вопросов к себе. Кранмер утверждал: «Вера, порождающая дурные дела либо дела, которые не являются добрыми, не есть правильная, чистая и живая вера, но есть вера мёртвая, дьявольская и уродливая, как её называли св. Павел и св. Иаков. Ведь даже бесы знают и верят, что Христос родился от девы, что он постился сорок дней и сорок ночей и ничего не ел и не пил, что он творил всевозможные чудеса в качестве свидетельства того, что он истинный Бог... Христианину подобает иметь истинную веру и самому испытывать, имеет он её или нет... [и] раз вы исповедуете имя Христа, добрые христиане, то ни в какое время не позволяйте ввести себя в заблуждение верой в плоды фантазии и воображения: укрепляйтесь в своей вере. Проверяйте её вашей жизнью»[220].

Сходным образом учит и Генри Смит: «Бывает усердие без ума, любовь без искренности, молитва без веры и вера без прока. Поэтому-то апостол и призывает нас „испытывать самих себя, в вере ли мы" (2 Кор. 13:5): не просто есть ли у нас какая-нибудь вера, а в вере ли мы — подразумевая истинную веру»[221]. Затем оратор заявляет, что для того, чтобы попасть на небо, недостаточно быть одним из соблюдающих обряды протестантов («Statute-Protestants»), которые ходят в церковь, слушают проповеди и причащаются раз в год. Вера требует большего. Далее

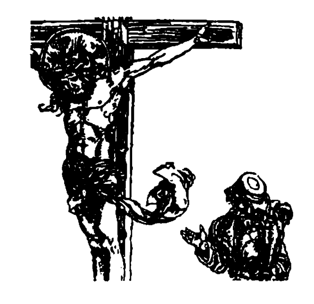
[216] D. Featley, *Clavis mystica*... p. 355 («The New Name»).
[217] *Ibid.*, p. 358.
[218] G. Tennent, *For a Provincial Thanksgiving*, Philadelphie, 1750, p. 15.
[219] Это наименование часто встречается в протестантских проповедях. См.: B. M. Levy, *Preaching*... p. 54.
[220] Cranmer, *Works*, Parker Society, II, p. 133, 136. Ph. E. Hughes, *Theology*... p. 55–57.
[221] H. Smith, *Sermons*... II, p. 77.

следуют равно тревожные вопрос и утверждение: «Кто имел больше всего веры, если не апостолы? И тем не менее сколько раз Христос говорил им: „О маловерные", сожалея таким образом, что их вера была слишком слабой»[222]. Можно представить себе, какое воздействие такие рассуждения оказывали на слушателей. Если вера необходима для спасения, что будет, если она слаба или непрочна? Когда мы «лицемерим» и когда мы искренни? Двойной характер проповедей о предопределении ясно выступает в двух последовательных высказываниях Жана Дайе: «Если вы признаёте Господа Иисуса Христа на словах и верите в сердце своём, что Бог воскресил его из мёртвых, вы будете спасены. Смотрите только, чтобы ваша вера была непоколебима и искренна, чтобы она не была просто мечтой, видимостью или кумиром, но твёрдым убеждением, неопровержимой уверенностью в истинности Писания. Пусть она будет как вера Авраама, как вера апостола»[223]. Но кто может быть уверен, что его вера подобна вере Авраама?

В проповеди на тему «каждый испытывает себя сам» Пьер дю Мулен также призывал задумываться, «есть ли у нас вера», и предостерегал против «ложной веры», которую он определял как «невежественную спячку» и «летаргию и мирскую безопасность, при помощи которой человек убеждает себя, что Бог будет к нему милосерден, в то время как сам он служит своей утробе и своему кошельку. И вслед за этим он усыпляет себя в тщетной надежде и сам себя развращает»[224]. Позже основатель немецкого пиетизма Шпенер по поводу осуждения скажет следующее: «В ад попадут все те, у кого не было истинной веры. А истинной веры нет у тех, кто позволяет греховному началу в себе захватить власть. Оставшись в этом состоянии, они неминуемо будут осуждены. О, мои дорогие, давайте честно проанализируем перед Богом наше положение, в каком состоянии мы находимся сейчас и окажемся ли мы в результате этого изыскания среди отверженных или среди блаженных»[225]. Подобным же образом Ричард Бакстер выражал слушателям удивление, как можно думать о Боге грозном, не испытывая оцепенения и ужаса всё то время, пока неизвестно, является ли для нас Бог «отцом или врагом» и не обратит ли он всё своё могущество против нас. «Как вы можете думать об Иисусе Христе без трепета, если вы не знаете, очистила ли его кровь вашу душу или нет и оправдает ли он вас или осудит во время суда?»[226] И к тому же, истинно ли мы верим, если мы позволяем нашим родным и друзьям тонуть в пучине греха?[227]

Призывы к рефлексии по поводу веры представляют собой часть более общих требований анализа своих поступков, присущих не только католическому проповедованию. Мы находим их, столь же настойчивые, в речах протестантов, даже если они уже и не предполагают обязательной подробной личной исповеди.

[222] *Ibid.*, p. 79.
[223] J. Daillé, *Exposition des 3e et 4e chapitres de l'épître de saint Paul aux Philippiens*, Paris, 1647, p. 169 (проповедь 4).
[224] P. du Moulin, *Décade de sermons*, p. 23–27 (проповедь 1).
[225] Ph. Spener, *Die evangelische Glaubenslehre*, Francfort, 1717, p. 1313 (проповедь 1687 г. для следующего за Троицей воскресенья).
[226] R. Baxter, *The Saints Everlasting Rest*, 1652, III, p. 134–135.
[227] *Ibid.*, p. 294–295.



Донн заявлял: «Самое опасное состояние, в котором может находиться грешник,— счастье (happiness)», употребляя «счастье» как синоним для «усыпления совести»[228]. Так как, продолжает Донн, это состояние, в котором «человек не осознаёт своего греха и осуждения, которое он влечёт». Он возвращается к этой теме во многих других проповедях, призывая христианина быть судьёй самому себе, чтобы впоследствии не быть осуждённым[229].

Подчёркивание необходимости анализа своих поступков стало, особенно начиная с эпохи Перкинса, лейтмотивом пуританских проповедей. Согласно им, знание себя, приобретённое на втором этапе обращения (на этапе «ужаса перед Законом») следует затем поддерживать на протяжении всей жизни при помощи беспрестанного самопознания, отмечаемого в случае необходимости в дневниках[230]. То детальнейшее описание душевных состояний, которые нам оставил Бэньян,— только одна из иллюстраций явления действительно массового (в определённых границах, разумеется) и порожденного речами, вызывающими сильное чувство вины. «Хорошо бы вам быть недовольными собой»,— высказывал пожелание Перкинс[231], советовавший составлять «каталоги и списки своих грехов, особенно таких, которые больше всего опозорили Бога и ранили вашу совесть. Смотрите на них чаще... Чтобы ваши сердца смирялись от этого печального свидетельства»[232].

Показательно, что одна напечатанная в 1648 году листовка была озаглавлена «Ежедневное изучение и классификация грехов: Отрывок из проповеди высокопреподобного примаса Ирландии, прочитанной в Линкольнс-Инне 3 декабря 1648 года»[233]. Произведение Дэниела Дайка «The mystery of Self-Deceiving»[233a], в переводе на французский получившее название «Исследование совести», выглядит как руководство по выявлению «бесконечных поворотов и кривых ходов в этом тёмном лабиринте, который представляет собой сердце человека». Посвящение графине Бедфордской с похвалой её покойному мужу содержит такие слова: «Не стоит обходить молчанием тот добрый и святой обычай, который имел этот христианский кавалер, когда жил среди нас, обычай, состоявший в том, что он ежедневно вёл каталог и дневник всех своих прегрешений против Бога, какие он только мог себе представить, и ещё раз просматривал их все в точности либо ночью перед сном, либо на следующий день, проснувшись»[234].

Так же и Сэмюел Хайрон, современник Дайка, заявляет в одной из проповедей: «Каждый человек, будучи наедине с собой, должен отстраниться от своих мыслей и, оглядываясь на истекший день, проанализировать, что он сделал и как он себя вёл... Мы не должны оставлять с нами на всю ночь ни один грех»[235]. Ричард Сиббс, со своей стороны, призывает слушать голос своей совести, так как «Бог учредил суд в каждом человеке.

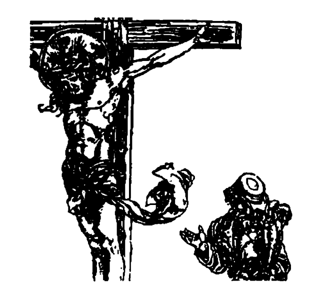
[228] J. Donne, *Sermons*, I, n° 4.
[229] *Ibid.*, III, n° 5; V, n° 2.
[230] D. Ebner, *Autobiography*... особенно p. 19, 21, 41.
[231] W. Perkins, *A Grain of Mustard-Seed*, p. 406–407.
[232] *Ibid.*
[233] *The Daily Examination and Araignment of Sins: gathered out of the most Reverend the Primate of Ireland's Sermon at Lincoln's Inne*, Dec. 3, 1648 (Британский музей). См. также: H. C. White, *English Devotional Literature*, p. 163.
[233a] «Таинство самообмана».
[234] *D. Dyke, La Sonde de la conscience*... (посвящение).
[235] S. Hieron, *Sermons*... p. 17 («The Christians Journale»).

Он наделил [нас] совестью, которая есть одновременно книга записей, свидетель и судия. В душе человека происходят все судебные процедуры»[236]. Тот же Сиббс в другом месте заявляет: «Совесть — наместник Бога... Что говорит совесть, то говорит Бог; что она запрещает, то запрещает Бог, особенно если она озарена светом Писания»[237]. Дэниел Фитли советует «ежедневно анализировать своё духовное состояние и самостоятельно и беспристрастно проверять наше положение относительно небесного суда: благоволит ли к нам Бог или нет?»[238] Как и католические проповедники, Фитли считает, что нам лучше самим судить себя в земной жизни, так как «Для каждого человека Бог [при конце света] обязательно подвергнет очень строгому и подробному изучению каждую минуту жизни, каждую отдельную полученную милость, каждую отдельную невыполненную обязанность, каждый отдельный грех, совершённый действием, на словах или в мыслях, лучшие из наших первых побуждений и наши наклонности ко злу»[239].

Эти предупреждения помогают понять, почему пуританский мир испытывал муки совести, сравнимые с теми, которые терзали многих верных католиков. Сочинения Перкинса, посвящённые сложным моральным вопросам, служат нам доказательством того, что встревоженные души приходилось успокаивать. Он создал новаторские с этой точки зрения произведения, положив начало традиции, которая до тех пор отсутствовала в протестантской Англии[240]. Видимо, именно в ответ на беспокойные расспросы общественности Перкинс написал одно за другим «A case of Conscience...» (выпущенное в 1592 году), «A Discourse of Conscience» (1595) и «The Whole Treasure of the Cases of Conscience...»[240a] (изданное в 1606 году после его смерти). Более полные руководства появились позже, такие как, например, «Ductor Dubitantium»[240b] Джереми Тейлора (1660) и «Christian Directory»[240c] (1673) Ричарда Бакстера. Причинно-следственная связь между духовными тревогами и успокоением, которая уже подчёркивалась в связи с болезненной щепетильностью, характерной для умонастроений на католических территориях, неизбежно всплывает и здесь. Будет ли чрезмерным утверждение, что именно английские авторы оставили нам наиболее захватывающие описания злосчастной совести? Одно из них принадлежит Генри Смиту и относится к концу XVI века:

Если существует ад на земле,— уверял он в одной из проповедей,— то можно сказать, что тот, кто чувствует, как червь совести гложет его сердце, испытывает воистину адовы муки. Кто может выразить этот ужас лучше самой жертвы? Страдания собираются в его душе, как на праздник: страх, навязчивые мысли и тревога раздирают его душу. Все фурии ада скачут по его сердцу, как по сцене. Навязчивые мысли вызывают страх; страх зовёт ужас; тот подаёт знаки отчаянию и говорит ему: приди и помоги нам мучать грешника... Так грешник переживает тысячи смертей и не может умереть. Цепи отягощают его тело, как если бы он был узником. Весь свет

[236] R. Sibbes, *Gods Inquisition in two sermons*, 1619, p. 101.
[237] R. Sibbes, *St Pauls Challenge in one sermon*, 1638, p. 89.
[238] D. Featley, *Clavis mystica...* p. 286 («Philip his Memento mori»).
[239] *Ibid.*, p. 273 («The Stewards Account»).
[240] См. введение И. Бреварда к W. Perkins, *Work*, p. 62–67.
[240a] «Дело совести», «Трактат о совести», «Полное собрание дел совести».
[240b] «Руководство для сомневающихся».
[240c] «Руководство христианина».



сразу гаснет для него. Его душа больше его не утешает. Из-за этого он мучается. Он говорит, что держит на плечах целый мир и что никто не выносил того же, что он. Оставим его без помощи, говорит Бог, до тех пор, пока он не исповедуется в своих ошибках, не раскается и не попросит прощения[241].

Описание Смита, очевидно, относится ко второму этапу пути, ведущего к обращению, который располагается между начальным ослеплением и прозрением. Но последнее было подвержено затмениям и, как мы только что видели, верующим советовали ежедневно строго анализировать свои поступки. Из-за этого подвижные души могли периодически снова впадать в «религиозную меланхолию», эту великую опасность, угрожающую христианину и «заставляющую, — уверяет Кристофер Лав, — святого считать себя лицемером, будучи святым. Поэтому остерегайтесь меланхолии, этого печального и тяжёлого состояния духа. Она — очень большое препятствие на пути к благословенной уверенности [в спасении]»[242]. Разоблачающее признание. Но разве протестантские проповеди не благоприятствовали меланхолии? Таково было мнение Бёртона, представившего в ярких образах состояние того, кто поддался болезненной щепетильности: совесть в этом случае становится

вечным свидетелем, дающим показания, созывающим суд присяжных, чтобы допрашивать нас, кричащим «Ату его!»; преследователем, беспощадно охотящимся за нами; служащим, вызывающим нас в суд; полицейским, уводящим нас; судебным приставом, арестовывающим нас; прокурором, возбуждающим дело против нас; тюремщиком, пытающим нас; судьёй, осуждающим нас, не перестающим обвинять, изобличать, беспокоить[243].

Некоторые английские современники Бёртона, вне всякого сомнения, узнавали свои собственные переживания в этом описании совести как одновременно жандарма, прокурора, судьи, тюремщика и палача, заточающего свою жертву в тюрьму нерешительности. Тот же Бёртон представлял несчастных неспособными отныне «подумать хотя бы о чём-нибудь приятном». Их совесть не оставляет их в покое. Они постоянно живут в страхе и волнении. Существование их тяготит; их сердца трепещут; их дух изматывают заботы, *terror ubique tremor, timor undique et undique terror*[243a]. Они отказываются есть и пить — психическая анорексия. Они видят грехи там, где их нет, они считают более тяжкими те грехи, которые они действительно могли совершить. Несмотря на то, что они беспрестанно читают молитвы и умоляют Иисуса, они постоянно чувствуют, что им грозит гнев Божий»[244].

Пуританские проповедники, вне всякого сомнения, хотели ободрить верующих, но для историка очевидно, что на деле им это не удавалось, постольку поскольку они сами провоцировали трагический вопрос: «Буду ли я спасён?» Читая изложения английских проповедей XVI и XVII веков, можно представить себе смятение паствы, вызванное этим вопросом. Ибо в этих пропо-

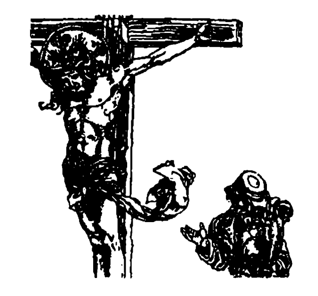
[241] H. Smith, *Sermons*... p. 396.
[242] Chr. Love, *Heavens Glory*... p. 125 (проповедь 8).
[243] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 401.
[243a] Везде ужас и трепет, страх отовсюду и отовсюду ужас (англ.).
[244] *Ibid*., III, p. 405–406.

ведях, как правило, встречается вопрос, задаваемый предполагаемыми собеседниками: «Буду ли я одним из избранных?» Как повторение одних и тех же законодательных запретов позволяет предположить упорное неповиновение подчинённых, так частое озвучивание проповедниками этого навязчивого вопроса, позаимствованного ими у читателей и слушателей, показывает серьёзность тревоги последних.

Вне всякого сомнения, проблема спасения и связанная с ней неуверенность имели большое значение для англичан XVII века[245]. В этом отношении показательны названия и содержание уже упоминавшихся произведений Перкинса: «Treatise tending unto a declaration wether a man be in estate of damnation or in estate of grace» (1589) и «A case of conscience, The Greatest that ever was: how a man may know wether be he the Child of God, or no?» (1592). Аналогично, Артур Дент даёт своему сочинению «The Plain Mans Path-way to Heaven»[246] такой многообещающий подзаголовок: «Где каждый может ясно увидеть, будет он спасён или осуждён». Генри Смит оставил нам, помимо проповедей, список вопросов, отражающий, по-видимому, замешательство пастора перед паствой. Среди этих вопросов находим, например: «Нужно ли проповедовать о предопределении, избранности и прочем подобном мирянам? Насколько свободна была воля Адама? Насколько свободна наша воля?.. Будут ли еретики, живущие для самих себя, не совращая других, наказаны [вечной] смертью?»[247]

В одной из проповедей Сэмюела Хайрона предполагаемый слушатель спрашивает: «Как я могу узнать, что я — один из избранных Богом?»[248] Ричард Сиббс, со своей стороны, отмечает, что «четыре вопроса не дают покоя христианину: грех и виновность... последствия порочности; жизненные невзгоды... и самый тяжёлый из всех: смерть и осуждение»[249]. Кристофер Лав уступает своим слушателям: «Я знаю, что многие думают, что это учение [о немногих избранных] вызывает отчаяние и что оно настолько пугающе, что может довести человека до того, что у него за всю жизнь не будет ни одного счастливого дня»[250]. Тот же Лав посвящает не менее шестнадцати проповедей вопросу о том, «как христианин может понять, принадлежит ли он к действительно призванным и избранным»[251], отвечая, по-видимому, на расспросы слушателей. Эти вопросы формулируются так: «Может ли христианин в течение своей жизни быть уверен в своём вечном спасении, коль скоро избранность вытекает из божественной воли, определённой ещё до его рождения или до сотворения мира? Если нам неизвестны решения и повеления Бога, как можно говорить, что мы знаем о нашей вечной избранности и уверены в ней?»[252] Среди вопросов совести, которые пытается разрешить Ричард Бакстер, находим такой: «Как грешник может добиться прочного спокойствия совести и точно измерить работу Святого Духа

[245] См.: H. C. White, *English devotional Literature*, p. 165–167.
[246] «Путь простого человека на небеса».
[247] H. Smith, *Sermons*, II, p. 419–420 («Questions out of his own Confession»).
[248] S. Hieron, *Sermons*, p. 103–104 («The Abridgement of the Gospel»).
[249] R. Sibbes, *The Spiritual tubile*... 1618, p. 2.
[250] Chr. Love, *Heavens Glory*... p. 115 (проповедь 7).
[251] Chr. Love, *Treatise of effectual Calling and Election. In XVI Sermons on Pet. 1:10*... 1653.
[252] Chr. Love, *Ibid*., p. 201 (проповедь 12).



в себе, если он был зачат в грехе и нищете, если он живёт, постоянно сомневаясь в своей искренности и страшится гнева Божьего из-за крайнего оцепенения духа?»[253] Повторение одного и того же вопроса в совокупности пуританских проповедей делает понятным свидетельство Бёртона при описании, вслед за Лютером, этих меланхоликов, которые «сомневаются в своей избранности, тревожатся, как её распознать, по каким признакам, и... [всё это] с такой щепетильностью, такими мучениями и таким самоистязанием, что они становятся почти сумасшедшими. Таким образом они достигают только того, что открывают своим отчаянием ворота Сатане, чтобы он утащил их в ад»[254].

Слово «отчаяние», которое здесь употребляет Бёртон и которое нам уже много раз встречалось при описании религиозной тревоги, вновь заслуживает некоторого внимания. Оно может только заинтриговать историка, пытающегося восстановить психологию людей прошлого. В аналитических произведениях духовных лиц — как католических, так и протестантских — метафизическое отчаяние связывалось одновременно с кощунством и с самоубийством или, по крайней мере, попытками самоубийства. «Многие,— свидетельствовал Хесхузиус,— не могут вынести тяжести греха и кончают с собой, как Иуда и бессчётное множество других»[255]. Вопреки мнению наших предков XVI–XVII веков, возможно, что самоубийства на Западе в те времена были редки[256]. Но ясно одно: и католические духовники, писавшие *Artes moriendi* или боровшиеся с болезненной щепетильностью, и протестантские наставники часто сталкивались с религиозным отчаянием верующих. Это явление, несомненно, приобрело большое значение в культуре того времени.

Бёртон в своей «Anatomy...» посвящает этой теме немало рассуждений. В них он изображает меланхоликов, считающих себя осуждёнными, покинутыми Богом, трепещущих при мысли о божьем гневе или о предстоящем суде и беспрестанно обвиняющих себя днём и ночью. Из малейшего проступка они делают неискупимый грех[257]. Некоторые, подвергающиеся «невыносимой пытке», доходят до богохульства: зачем служить Богу, который не приходит мне на помощь? Зачем ему молиться? Такой Бог далёк от меня. Он не существует. Так многие отчаявшиеся становятся жестокими к своим ближним и к самим себе[258]. Если бы эта болезнь не была (относительно) распространённой, Бёртон не стал бы утруждать себя и приводить в перечне, предназначенном, видимо, для проповедников, длинный список утешительных цитат из Писания, которые предполагалось противопоставлять тревожным или неверно истолкованным отрывкам, используемым в проповедях[259]. Аналогично, Донн многократно прилагал усилия к борьбе с «отчаянием», терзающим излишне щепетильные души[260].

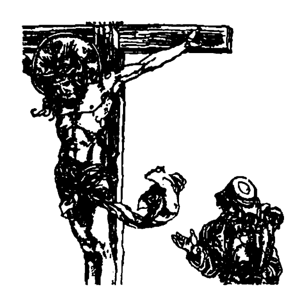
[253] R. Baxter, *The Right Method for a settled Peace of Conscience...* p. 2.
[254] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 399.
[255] T. Heshusius, *Postilla, das ist Auslegung*, f° 164v°.
[256] См. выше, с. 241.
[257] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 395–404.
[258] *Ibid.*, III, p. 406–407.
[259] *Ibid.*, III, p. 409–413.
[260] J. Donne, *Sermons*, II, n° 6, 18; III, n° 5; VI, n° 4, 7, 8, 16; VII, n° 2, и т. д.

Ответная реакция протестантских проповедников заключалась, с одной стороны, в том, что «павших духом» призывали рассмотреть их случай с медицинской точки зрения (не стали ли они жертвой чёрной меланхолии?), с другой стороны, в том, что их предостерегали против ловушек Сатаны. Действительно, он сначала пытается внушить грешнику излишнюю уверенность в его собственных достоинствах и отпущении грехов, затем, когда тот осознает тяжесть своих ошибок, ввергнуть его в бездну отчаяния. Так он со злорадством насылает на несчастного «ужас от грехов, страх перед законом и боязнь величия Бога»[261]. «Дьявол,— выводит перо Перкинса, описывающего от первого лица конкретный случай,— ужасным голосом кричал мне в уши, что я осуждён, что я — один из его детей и что я не похож ни на одного из сынов Бога. Эта душевная боль была как преддверие ада»[262]. И Перкинс напоминает здесь о «страшном» искушении богохульства[263]. Фитли, в свою очередь, приходит на помощь тем, у кого «приступы отчаяния всё увеличиваются»[264]. Бэньян, наверное, дал самое захватывающее описание двойного искушения отчаяния и богохульства, испытываемого щепетильными пуританами. Этот известный отрывок, взятый из «Grace Abounding to the Chief of Sinners»[265] — книги страха,— представляет пароксизм припадка:

> ...однажды утром, лёжа в кровати, я, как это иногда бывало, почувствовал сильнейшее искушение предать Христа [как Иуда] и покинуть его. Эта порочная мысль пришла мне на ум и пронеслась в нём так быстро, как только можно выразить: предай его, предай его, предай его, предай его, предай его. На что я, как и прежде, ответил не меньше двадцати раз подряд: Нет, нет, нет даже за тысячи, за тысячи, за тысячи [фунтов]. Но в конце, после жестокой борьбы, когда я почти выдохся, я почувствовал в сердце мысль: «Отпусти его, если он хочет!» И в тот же момент я осознал, что мое сердце не противится этому уходу. О! проворство Сатаны! О! состояние отчаяния человеческого сердца! Теперь битва была проиграна и, как птица падает с верхушки дерева, я низвергся в бездну великой вины и ужасного отчаяния. Тогда, встав с кровати, я в поту пошёл в поле с сердцем таким тяжёлым — Богу это известно,— какое только может вынести смертный человек. Там в течение двух часов я был как некто лишённый жизни, не имеющий никакой возможности всё восстановить и приговорённый к вечному наказанию[266].

Здесь нам представлен крайний случай, но он проливает яркий свет на явление, которое, видимо, носило в Англии XVII века в определённом смысле массовый характер. Несомненно, что доктрина о предопределении и вытекавший из неё характер проповедей во многом были ответственны за эту религиозную меланхолию. Это подтверждает Бёртон, возлагая вину на «этих красноречивых пасторов», которые являются, как он говорит, «самой частой причиной этой болезни»[267]. Рассказывают, что проповедник Уильям Ветч однажды произнёс с кафедры: «Из двух тысяч присутствующих здесь девяносто не будут спасены». Вслед за

[261] S. Hieron, *Sermons*, p. 16 («The Christians Journale»).
[262] W. Perkins, *A Dialogue of the State of a Christian Man*, p. 367–368.
[263] *Ibid.*, *A Grain of Mustard-Seed*, p. 409.
[264] D. Featley, *The Smoking Flax*, p. 25.
[265] «Изобилие благодати главному грешнику».
[266] J. Bunyan, *Grace Abounding...* p. 43–44 (§ 139–140).
[267] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, III, p. 399.



этим трое слушателей, охваченные отчаянием, пошли и покончили с собой[268].

Конечно, подобные истории нельзя понимать обобщённо. С другой стороны, нельзя оставлять без внимания многочисленные факты, имевшие значительные последствия: Перкинс в Великобритании был одним из самых читаемых проповедников своего времени[269]. Позже огромный успех имел Бэньян и особенно его «Путь паломника». В 1792 году это произведение переиздавалось в 160-й раз[270]. Наконец, англосаксонское пуританство наложило свой отпечаток на многих, кто не причислял себя к нему открыто, и оказало влияние на некоторых англикан.

Пути исследования, разработанные в трёх предшествующих главах, ведут к одному и тому же выводу: внушение страха перед Господом в самом деле присутствовало в протестантских проповедях, несмотря на ободряющий характер, который реформаторы пытались придать доктрине оправдания верой. Сначала протестантские проповедники заново подняли некоторые тревожные темы традиционных католических рассуждений (небольшое количество избранных, ужасная смерть грешников, предназначение души, презрение к миру и т. д.). Затем они, в свою очередь, обратились к тактике более эффективного обращения. Но у их проповедей были к тому же и свои отличительные особенности. Настойчивые напоминания о близком конце света, по крайней мере в XVI и XVII веках, объединяли тревоги и угрозы с надеждой на скорое освобождение. Этот двойной характер обнаруживался при обращении к темам свободы воли и предопределения. Избранный, пройдя тяжёлый духовный путь, обретает объективную уверенность в спасении. Но субъективное спокойствие может отсутствовать у него на протяжении всей жизни. Более того, он постоянно вынужден спрашивать себя, обладает ли он «истинной верой». Отсюда возникает возможность новых приступов отчаяния, даже после «обращения». Конечно, лютеранство, следуя «Формуле согласия» (1580), и англиканство всё больше и больше удалялись от доктрины о рабстве воли. Из этого можно сделать вывод, что в этих двух крупных частях протестантского мира тревожные проповеди становились всё более редкими и в конце концов играли меньшую роль, чем в областях, оставшихся католическими. Но, принимая во внимание влияние пуританизма, распространившееся за его собственные географические границы, нельзя недооценивать воздействие его доктрины. Внутренние католические миссионеры и пуританские пасторы во многом походили друг на друга; они вызывали одинаковые отклики у паствы. Их проповеди, сходные друг с другом, оказали сильное влияние на историю Запада.

[268] H. Buckle, *Introduction to the History of Civilization in England*, Londres, 1907, p. 770.
[269] L. B. Wright, «W. Perkins...», p. 196.
[270] I. Watt, *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Londres, 1957, p. 51. См. также: M. Brosseau, *Essai sur les livres de spiritualité et de dévotion populaire en Angleterre de 1680 à 1760* (диссертация третьего цикла, Paris-III, 3 vol., 1979).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Страх двулик. В зависимости от обстоятельств он может быть спасительным или гибельным. «*Timeo, ergo sum*»[1],— не без юмора замечает один философ, и действительно, страх, если взглянуть на него попристальнее, есть своего рода «предупреждение бытию». Он — «творец бытия»; «мы являемся в мир под действием страха». Само понятие греха производно от страха перед самим собой, который порой бывает плодотворным. Чувство вины, переживаемое позитивно, создает напряжение, способствующее формированию элит. Это напряжение может вести к спасению посредством действия, питать творческую неудовлетворенность, воспитывать ответственность и, помимо прочего, открывать благодаря самоанализу скрытые в нас неисчерпаемые богатства.

[1] Я трушу, следовательно, я существую (лат.). См. рассуждения М. Вьена на семинаре «La Peur dans l'Angleterre des Tudors et des Stuarts» (Lille, 1983).

Но — оборотная сторона медали — слишком сильный страх и речевая стратегия, ориентированная исключительно на формирование чувства вины, может обескуражить, лишить воли. В ходе нашего исследования мы неоднократно сталкивались — как в католичестве, так и в протестантизме — с искушением поддаться отчаянию, особенно в смертный час, охватывавшим души людей, которым о грехе говорили больше, чем о спасении. Реальной опасности необходимо бояться. Полезно предупредить другого, когда угроза сделалась явной. Но оружие страха невозможно использовать без риска. Чрезмерное педалирование тем смерти и макабра, загробных мучений, дурных исповедей и причастий могло пагубно отразиться на душевном здоровье некоторых слушателей. Агрессивность по отношению к грешникам вызывала подозрения. На всем протяжении нашего пути мы отмечали сползание церковного дискурса от разумного к чрезмерному и с удивлением наблюдали за судьбой библейских изречений, вырванных из контекста или доведенных до абсурда. Дискурс страха, как правило, строился на оборванных цитатах и плохо понятых текстах.

Но откуда такая склонность к драматизации уроков Писания? Это — огромный вопрос, на который эта книга стремилась ответить, рассматривая грех как «предмет историографии». Мне кажется, исследование культурной истории греха на Западе было

новым делом. Выбор такой темы исследования дал возможность создать нечто вроде обсерватории, из которой мы могли наблюдать шестьсот с лишним лет усилий по формированию чувства вины.

Такой взгляд сверху открыл нам в «большой длительности» факты, прежде плохо поддававшиеся интерпретации, и позволил увидеть единство там, где с поверхности земли можно было различить лишь отдельные элементы. Так, стала ясна непрерывность и исключительная культурная значимость учения о «презрении к миру», на которое впервые обратил внимание Робер Бюльто. Мир — «юдоль слез»: таково было наиболее общее убеждение духовных наставников Западной Европы, начиная с отцов-пустынников и заканчивая англосаксонскими пуританами. Таким образом, на всем протяжении рассматриваемого периода церковный дискурс имел пессимистическую доминанту. Идеология «презрения к миру» претендовала на всеобщность и ставила во главу угла вопрос о человеческом уделе в этом презренном мире. Она подавляла сексуальность, с омерзением отворачивалась от беременности и рождения, всячески напирала на наши горести и болезни, питала явную склонность к макабру, объявляла человеческий разум неспособным ни к какому подлинному знанию. Одним словом, из века в век толпе, как правило, внушалась посредством проповеди монастырская этика и философия «отречения».

Разнородные составляющие дискурса о «презрении к миру» образовали гармоничное целое — то была гармония пессимизма — лишь потому, что в его основе лежала вера в миф. Этот миф — миф о золотом веке, на христианском языке называемом «Земным раем»: это Эдем, где Адам и Ева жили подобно «ангелам». Первое же прегрешение, имевшее поистине космический масштаб, вызвало немыслимый гнев Господа, который, «мстя», обрек человека на страдания, смерть и проклятие. Конечно, настанет день, когда жертва Сына утишит «ярость» Отца. Некоторые избегнут «всеобщей гибели». Но, по большому счету, будет «мало избранных». Этот тезис, некогда разделявшийся едва ли не всеми теологами, мог лишь придать драматизма пастырским назиданиям и склонить учительствующую церковь к крайней суровости.

Поэтому не следует удивляться, что эпоха Возрождения предстала куда более мрачной, чем полагают обычно. Ее палитру, далеко не столь солнечную, как принято воображать, не следует, однако, воспринимать без оттенков. Разве можно стереть прославление человека Манетти и Пико делла Мирандолой, безмятежность полотен Рафаэля и ренессансных праздников? Моя цель заключалась не в этом. Но я хотел показать, что гуманизм вовсе не обязательно сочетался с оптимизмом (например, у Макиавелли, Бюде или Монтеня), что многие виднейшие деятели Возрождения в итоге пришли к религиозной тревоге (тот же самый Пико делла Мирандола и Микеланджело), а главное — что люди, ярче

всего воплощавшие дух XV и XVI столетия, ни в коей мере не чувствовали себя Прометеями. Чаще всего они представлялись самим себе бренными и грешными, истерзанными меланхолией, напуганными быстрым увяданием мира, вступившего в пору старости. Главнейшим философским течением эпохи Возрождения называют неоплатонизм. Столь же справедливо — без всякого противоречия с предыдущим утверждением — будет увидеть в августинианстве господствующую концепцию, наложившую глубокий отпечаток на многие века европейской истории, особенно на XVI век — век рождения протестантизма.

Существует множество равноправных (к чему претензии на исключительность?) способов историографического отражения «ментальностей». Подход, принятый в этой книге, призван был показать тягу — в первую очередь элиты — к дискурсу угроз и страха. Почему и как этот дискурс сделался внушающим доверие? По нашему мнению, ответ заключается в совпадении, которого могло и не быть, между проповедью пессимизма, стремительно расширявшей свою аудиторию, и чередой крупномасштабных бедствий — от Великой Чумы до религиозных войн,— обрушившихся на жителей стран Западной Европы. Казалось, проповедники правы в своих утверждениях о виновности человека и предсказании кар, ожидающих его в этом и в том мире. Лишь с уменьшением угроз, тяжким бременем давивших на повседневную жизнь, люди, начиная с XVIII века, стали задаваться вопросом о степени обоснованности этих суровых назиданий.

Проповедники прибегали к различным тактическим уловкам и «трюкам» для произведения впечатления. Но суть была куда серьезнее. В предыдущей книге я уже говорил о страхе, охватившем христианскую элиту. Именно он дает ключ к исследованию, которое я заканчиваю сейчас. Зачастую самые святые сильнее всего боялись самих себя. Смерть праведников отнюдь не всегда была легкой и безмятежной. Разве тот же Тронсон не был уверен, что и среди служителей церкви окажется мало избранных? Что же удивительного, если люди, охваченные поистине метафизическим страхом, распространяли его вокруг себя, в том числе своими проповедями? Августинианство, следует упомянуть об этом еще раз, могло лишь порождать тревогу и у наставников, и у наставляемых (или, по крайней мере, у наиболее заинтересованных из них). Во всяком случае, результатом явилась проповедь, толковавшая больше о Страстях, нежели о Воскресении, о грехе, нежели о прощении, о Судии, нежели об Отце, об аде, нежели о рае. Это, несомненно, противоречило речению св. Павла: «...когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5:20). В связи с этим можно задаться вопросом о том, не стало ли отторжение чересчур тягостных пастырских назиданий одной из причин «дехристианизации» Запада.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Научное издание

Жан ДЕЛЮМО

Грех и страх

Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века)

Корректор — *А. Кожухов*
Дизайн — *В. Харитонов*
Верстка — *К. Жвакин*
Главный редактор — *Ф. Еремеев*

ИД № 05974 от 03.10.2001 г.
Подписано в печать 11.03.2003 г. Формат 70 x 100 $^1/_{16}$.
Бумага офсетная. Гарнитура Академия.
Уч.-изд. л. 57,8. Усл. печ. л. 60,63.
Тираж 3000 экз. (1-й завод — 1000 экз.)
Заказ 776

Издательство Уральского университета
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.
E-mail: university.press@mail.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов на ГИПП «Зауралье»
640627, г. Курган, ул. К. Маркса, 106.